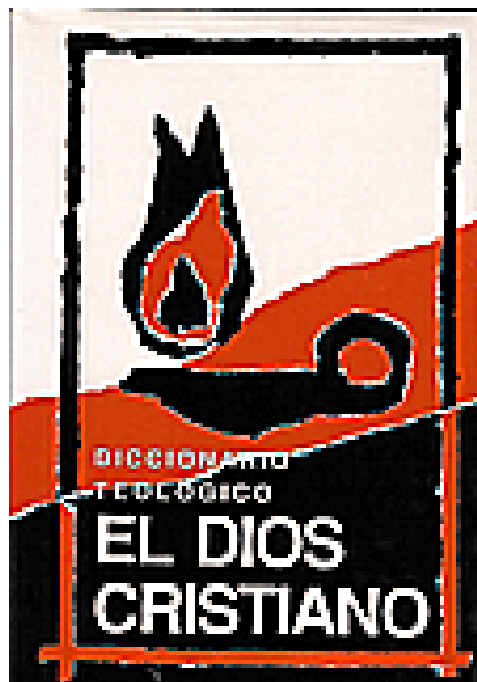


Diccionario teológico

El Dios Cristiano

Xabier Pikaza, O. de M. / Nereo Silanés, O.SS.T



Secretariado Trinitario

DICCIONARIO TEOLÓGICO EL DIOS CRISTIANO

Xabier Pikaza, O. de M. / Nereo Silanés, O.SS.T

Ed. Secretariado Trinitario

Este Diccionario Teológico, es un intento por despertar el interés sobre el misterio "clave de bóveda" de todos los misterios cristianos: la Santísima Trinidad y por concentrar en ese centro de la existencia humana y cristiana, las aspiraciones del pensamiento y de la vida del hombre.

Este material, sin embargo, no es de fácil acceso, toda vez que ha sido pensado teniendo en cuenta a los profesionales de la teología

Desde hace tiempo se venía sintiendo, entre el clero y los fieles, la necesidad de una obra que les sirviera de guía en la lectura de la Biblia, les proporcionara una mejor inteligencia de la palabra de Dios y les permitiera anunciarla mejor a sus hermanos. Ya en 1945, el padre Xavier Léon-Dufour había redactado un breve Vocabulario bíblico que acompañaba Al Missel bíblico. Muy pronto vio el autor que hacía falta una obra más trabajada en la que se presentaran sobre una base técnica y en forma asimilable los principales temas teológicos, es decir, una obra que fuera, a la vez, científica y pastoral.

Una obra de esta envergadura no la podía realizar un solo autor. En consecuencia, se repartieron los artículos entre setenta colaboradores, que trabajaron realmente en equipo. No interesaba hacer una obra que fuera una mera colección de monografías en la que los lectores, ciertamente, habrían encontrado temas tratados con profundidad y originalidad, pero que hubiera adolecido de falta de unidad. Los autores consintieron en trabajar en común, intercambiando constantemente ideas entre ellos y el comité, sometiendo a discusión tal o cual resultado de sus investigaciones, en modificar tal o cual perspectiva propia. De este modo se logró una unidad de puntos de vista y de enfoque que, sin embargo, no eliminaba el cuño personal de cada autor.

ABSOLUTO

SUMARIO: I. El Absoluto, mediación positiva de Dios.—II. El Absoluto, mediación negativa de Dios.—III. El Absoluto y el Dios Trinitario

La cuestión del Absoluto emerge en la experiencia de lo relativo, de lo finito, como su misma condición de posibilidad o como pregunta por su fundamento y sentido. El Absoluto es, según su mismo concepto, la realidad enteramente independiente e incondicional, pero justamente en cuanto tal es la realidad fuera de la cual no existe nada de cuanto existe, la realidad, por tanto, constitutiva de todo lo que existe distinto de ella. Lo relativo existe en y por el Absoluto.

La cuestión del Absoluto está presente por eso en toda reflexión filosófica sería, desde Parménides hasta Adorno. Y ha servido desde un principio de mediación de la experiencia religiosa de Dios, y en particular del Dios cristiano, para entroncarla en la experiencia humana en general. De tal modo que cuando esa cuestión se ha eclipsado en la conciencia de los hombres la experiencia de Dios se ha visto sin apoyo, sin estructuras de plausibilidad. Y sin embargo, no es una cuestión libre de ambigüedad para cumplir la función de mediadora de la experiencia del Dios cristiano.

I. El Absoluto, mediación positiva de Dios

La experiencia cristiana de Dios se mediatiza en primer lugar a través de la filosofía platónica y neoplatónica, donde el Absoluto aparece en la figura del Supremo Bien y del Uno que fundamenta, sin ser fundamentado, todo ser finito y por tanto lo trasciende, está más allá del ser. En esta mediación queda expresada la dimensión de Dios en cuanto fundamento último, en tanto que ultimidad incondicional de todo ser, de todo lo relativo y penúltimo¹. Y además queda en ella preservada también la absoluta transcendencia de Dios a la que sólo se acerca la determinación negativa y dialéctica. De esa primera mediación arranca, no casualmente, la tradición de la teología negativa y mística que desde Gregorio Nacianceno hasta J. Bohme pasando por el Maestro Eckhart dejan la absoluteidad de Dios ser lo que es: misterio².

Por su parte, Agustín, y tras él Anselmo y la escuela franciscana de teología, se sirven también de la mediación platónica de Absoluto, pero su esfuerzo recae en mostrar que esa dimensión del Absoluto no se halla fuera de lo relativo y finito, sino más bien dentro de ello, en su más profundo centro, como dirían los místicos españoles, como dimensión que lo constituye y fundamenta, que lo sostiene y preserva su identidad. La auténtica conciencia de lo finito y relativo sólo es posible, según esta interpretación, desde el horizonte y la conciencia del Absoluto³. Lo cual responde también a la experiencia bíblica y cristiana de Dios según la cual la absoluteidad de Dios radica en su absoluta primacía, en que Dios va siempre por delante, en que el hombre busca a Dios porque Dios ya ha salido a su encuentro (S. Agustín), en que Dios ama siempre el primero (1 Jn 4, 10).

Esta primacía de Dios en su absoluteidad está en la base del argumento ontológico, que tuvo apoyo o estructuras de plausibilidad en un mundo, como el premoderno, donde la patencia de Dios era más evidente que la cuestión de Dios. Pero hoy, tras el "eclipse de Dios" (Buber) en la modernidad, esa mediación de la absoluteidad de Dios aparece excesivamente gratuita. Y sin embargo, la primacía del Absoluto constituye un momento decisivo en la conciencia que da origen a la modernidad. Para Nicolás de Cusa, por ejemplo, que es el primero en aplicar a Dios el sustantivo "el Absoluto", la conciencia de la finitud tiene ya la primacía temporal frente a la

de la infinitud, pero esa conciencia sólo es suficientemente radical y auténtica cuando se descubre traspasada y sostenida por la infinitud, por el Absoluto. Dios deja de ser el objeto de la vista y se convierte en el "ver" mismo que no es visto pero que hace ver⁴. Y de modo parecido surge en la conciencia de la finitud del sujeto moderno cartesiano la idea del Absoluto como fundamento propio y condición de posibilidad de sí misma⁵.

En Tomás de Aquino la mediación del Absoluto adquiere la figura aristotélica del Motor inmóvil y del Primer Principio, del Ser Supremo, del ser-ensí que trasciende y fundamenta todo ser finito. Esta figura expresa igualmente la dimensión de fundamento y ultimidad de Dios, pero su transcendencia queda en ella excesivamente ligada a la determinación positiva del ser y sus atributos, lo cual condicionará negativamente, como veremos, la experiencia cristiana de Dios. Sin embargo, queda en Tomás un importante resto de teología negativa⁶ que impide que la mediación del Absoluto resulte del todo objetivante, y por tanto idolátrica. Pero, además, la mediación del Absoluto adquiere en Tomás de Aquino también la dimensión de la subjetividad esencial, del ser absolutamente transparente a sí mismo, que abre camino a la conciencia de la modernidad⁷.

La mediación del Absoluto encuentra en la filosofía crítico-práctica de Kant una de sus determinaciones más logradas. El Absoluto desaparece en ella del mundo de lo finito, de los objetos, y por tanto del ámbito del conocimiento objetivo, pero a la vez se alza en el horizonte como estrella que guía y da sentido de totalidad al mismo conocimiento⁸. Y de igual modo, el Absoluto desaparece como imposición externa del mundo moral, pero emerge como postulado interno de sentido en la acción moral misma⁹. La mediación del Absoluto pierde, pues, en Kant la primacía para despejar el ámbito de la libertad de lo finito, pero reaparece como horizonte que no violenta ya esa libertad, sino que la hace posible y le confiere sentido y verdad. Por tanto, esta determinación del Absoluto respeta la autonomía de lo finito y relativo, de lo humano, a la vez que la transcendencia de Dios, por una parte, y reafirma, por otra, la dimensión de fundamento último posibilitante de Dios como Absoluto frente a toda pretensión de lo relativo y finito a constituirse en Absoluto, es decir, frente a toda idolatría¹⁰.

En esta línea, la mediación del Absoluto alcanza su máximo despliegue en la filosofía del Idealismo Alemán, la filosofía del Absoluto por excelencia. Pero la fuerza de esta misma reflexión y su pretensión sistemática hicieron que su determinación del Absoluto se deshiciera de las zozobras de Kant, que impedían que la absoluteidad de Dios perdiera su dimensión transcendente, y terminara reduciendo peligrosamente, sobre todo en Fichte y Hegel, esa absoluteidad a las dimensiones del sujeto humano absolutizado¹¹. Hay, sin embargo, en esta filosofía una importante reflexión sobre el Absoluto que sí responde a la experiencia cristiana de Dios, y de ella hablaremos más adelante.

II. El Absoluto, mediación negativa de Dios

Como ha quedado ya insinuado, la mediación de la experiencia cristiana de Dios a través de la determinación del Absoluto ha condicionado también negativamente la comprensión de la realidad de Dios y, consiguientemente, la comprensión del carácter absoluto del Cristianismo. En concreto, ha conducido, por una parte, a pensar a Dios fundamentalmente como poder, y esta concepción ha viciado el teísmo tradicional, convirtiendo la fe trinitaria en un monoteísmo teórico y sobre todo práctico que ha jirgado en multitud de ocasiones el papel de ideología del poder de turno en la historia de Occidente, dando así pie a la protesta del ateísmo moderno¹². Y ha llevado, por otra parte, a identificar la absoluteidad de Dios con su impasibilidad, originando, cuando menos, un divorcio entre la teología y la cristología, entre el

tratado sobre Dios y la experiencia de Dios en Jesús, el Crucificado, y, en definitiva, entre el "De Deo Uno" y la experiencia del Dios cristiano trinitario y su comprensión teológica¹³.

Esta "aporía" de la absoluteidad de Dios sólo puede superarse sometiendo el concepto mismo de Absoluto a una profunda transformación semántica a partir de la experiencia cristiana del Dios trinitario.

III. El Absoluto y el Dios Trinitario

En realidad, esta transformación ha estado presente, en mayor o menor grado, en toda genuina mediación teológica de Dios a través de la reflexión sobre el Absoluto. El Dios del teísmo cristiano no ha sido nunca, sin más, el Dios inmóvil aristotélico. Con todo, ha sido Hegel quien, desarrollando una intuición propia de la teología de Lutero, ha pensado con toda seriedad esa necesaria transformación del concepto de Absoluto a partir de la experiencia cristiana del sufrimiento y de la muerte de Dios en el Crucificado. El Absoluto aparece así en Hegel determinado como "identidad de identidad y no-identidad"¹⁴, como Absoluto que sólo llega a ser lo que es pasando por lo otro de sí, por la noche de la finitud, que sólo es Absoluto pasando por la impotencia de lo relativo, porque ya en sí mismo es Absoluto en tanto que comunidad de amor, en cuanto Trinidad¹⁵.

El esfuerzo de Hegel es en este sentido incomparable, aunque por su misma dinámica racionalista terminara, como se ha dicho, reduciendo la dimensión de misterio del Absoluto Trinitario. Pero el camino lo ha dejado abierto para una transformación teológica genuinamente cristiana del teísmo tradicional. Por este camino ha entrado la teología dialéctica protestante, sobre todo D. Bonhoeffer con sus reflexiones sobre la debilidad y el sufrimiento de Dios¹⁶, J. Moltmann con su teología del Dios Crucificado¹⁷ y E. Jünger con su destacado esfuerzo por superar, en el mejor sentido hegeliano, el teísmo tradicional en un concepto de Dios que se corresponda con la experiencia del Dios cristiano¹⁸.

Pero también la teología católica ofrece notables intentos de mediación del Dios cristiano en su originalidad y "diferencia" a través de una nueva comprensión de la absoluteidad de Dios como absoluta fidelidad y solidaridad con los pobres y los débiles, con lo relativo y finito maltratado y humillado por los falsos absolutos de este mundo¹⁹.

[-> Agustín, san; Amor; Conocimiento; Cruz; Experiencia; Filosofía; Hegelianismo; Idolatría; Nicolás de Cusa; Pobres, Dios de los; Teísmo; Teología y economía; Tomás de Aquino, santo; Transcendencia; Trinidad.]

NOTAS: ¹ Cf. P. TILLICH, *La dimensión perdida*, DDB, Bilbao 1970, 31s; ID., *Teología sistemática 1*, Sígueme, Salamanca 1983, 242s, 303s. — ² Cf. J. HOCHSTAFFL, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriff*, Kosel, München 1976, 28s, 105s. Sobre la problemática de la medicación de la experiencia cristiana en el pensamiento griego puede verse el estudio, ya clásico, de W. PANNENBERG, *La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema dogmático de la antigua teología*, en *Conceptos fundamentales de teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976, 93-149 — ³ Cf. P. TILLICH, me., 246s. — ⁴ Cf. W. SCHULZ, *El Dios de la metafísica moderna*, FCE, México 1964, 15s. — ⁵ Cf. R. DESCARTES, *Discurso del método*, Esposa Calpe, Madrid 1979, Cuarta Parte; ID., *Meditaciones metafísicas*, Esposa Calpe, Madrid 1979, Tercera Meditación. Cf W. SCHULZ, o.c., 37s. — ⁶ Cf. *De Potencia*, q. 7 a. 5: "el propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciri se Deum nescire, in quantum cognoscit illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere" — ⁷ Cf. J. B. METZ, *Antropocentrismo cristiano*, Sígueme, Salamanca 1972, 93s. — ⁸ Cf.

I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B 668s, 786, 824s. — 9 Cf. I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, cap. V — ¹⁰ Cf. L. KANT, *Crítica de la razón pura*, B XXXIV — ¹¹ Cf. W. SCHULZ, o.c., 87s. — ¹² Cf. la crítica del monoteísmo cristiano por parte de E. PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, en *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966, 27-62. Ver también C. GEFFRÉ, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Cristiandad, Madrid 1984, 148s. — ¹³ Cf. E. JUENGEL, *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984, 62s. — ¹⁴ Cf. G. W. F. HEGEL, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Alianza, Madrid 1989 — ¹⁵ G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México- Madrid-Buenos Aires 1966, 15s, 446s; *Π.*, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* *IL* en *Werke*, vol. 17, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969, 191s (Trad. cast. de R. Ferrara, 3 vol., Alianza, Madrid 1987). Cf. X. PIKAZA, *Dios como espíritu y persona. Razón humana y Misterio trinitario*, Secr. Trinitario, Salamanca 1989, 118s. — ¹⁶ Cf. D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca 1983, 252s. — 17 Cf. J. MOURMANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975 — ¹⁸ Cf. E. JONGFL, o.c., *passim* — 19 Uno de los primeros intentos de repensar el ser de Dios desde la Cruz de Jesús por parte de teólogos católicos fue el de H. MÜHLEN, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Paderborn 1969. Pero las consecuencias prácticas de esta transformación del concepto de Dios aparecen más tarde, por ejemplo en Ch. DuQuoc, *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria*, Sígueme, Salamanca 1978; ID., *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios*, Cristiandad, Madrid 1985, 51s, 182s; J. L. GONZALEZ FAUS, *Acceso a Jesús*, Sígueme, Salamanca 1979, 158s, y, en general, en los Teólogos de la Liberación. Ver, por ejemplo, J. SOBRINO, *Dios*, en C. FLORISTAN/J. J. TAMAYO (eds.), CFP, Cristiandad, Madrid 1983, 248s.

Juan José Sánchez

ADORACIÓN

Sumario: I. En la Sagrada Escritura: 1. En el A.T.; 2. En el N.T.—II. En los Santos Padres.—III En la liturgia latina.—IV. Actitud religiosa: 1. Fenomenología; 2. Teología.—V. El Misterio trinitario como misterio de adoración.—VI. Gestos de adoración trinitaria.

1. En la Sagrada Escritura

La palabra castellana *adoración*, del latín *adoratio* (*adorare*, gesto de acercar la mano a la boca para enviar el beso), pertenece al lenguaje religioso universal y expresa tanto el culto que se debe a Dios (culto de *latreía*: *adoratio*) como los actos, fórmulas o gestos mediante los cuales se realiza (v.gr. *proskynésis*, postración, traducida igualmente por *adoratio*).

1. EN EL A.T.: La adoración se denomina *histahawah* y *sagad* (*proskynésis* en los LXX), que aluden a la inclinación corporal "hasta el suelo" (Gén 18,2; 33,3; etc.). Se dirige al Dios verdadero (Gén 22,5; Ex 4,31; Dt 26,10) y a los ángeles del Señor que lo representan (Gn 18,2; 19,1; etc.). Pero a veces también a los ídolos (Ex 20,5: la prohibición del primer mandamiento divino; Dt 4,9; 1 Re 22,54; Is 2,8; etc.) e incluso a los hombres (Gn 23,7.12), reyes (1 Sam 24,9), profetas (2 Re 2,15; 4,37) etc., gesto prohibido más tarde (Est 3,2.5). La adoración va acompañada de sacrificios (Dt 26,10; 1 Sam 1,3), de cantos (2 Par 29,28; Eclo 50,16-18) y exhortaciones (Sal 95, 6ss.). El sentido profundo de la adoración es el reconocimiento de la

grandeza de Dios (Sal 99,2.5.9). Al final de los tiempos todos los pueblos se postrarán en su presencia (Is 2,3ss.; Sal 22, 28; 66,4; etc.).

2. EN EL N.T.: Los verbos *proskynein* y *píptein* (*proeídere* y *adorare*, postrarse y adorar), a menudo juntos, forman parte de una colección de más de treinta vocablos que se refieren al culto, como *eulábeia* (*reverentia*), *curébeia* (*pietas*), *latreía* (*servitus*), *dóxa* (*gloria*), *leitourgía* (*ministerium*), etc. La adoración sólo puede darse a Dios (cf. Mt 4,10; 1 Cor 14,25; Heb 11,21; Ap 4,10; etc.), aunque se otorgue sacrílegamente a los ídolos o a Satán (cf. Mt 4,9; He 7,43; Ap 13,4.8; etc.). Pedro y el ángel del Apocalipsis rechazan la adoración (He 10,26; Ap 19,10; 22,9).

Pero la novedad más importante que ofrece el N.T. respecto de *proskynein* es la de tener como término de ella a Jesús, el Señor (Flp 2,6-11; cf. Is 45,23-24; Heb 1,6; cf. Sal 97,7; Dt 32,43). La adoración a Jesús da a entender que es el Rey Mesías (Mt 2,2), el Señor (Mt 8,2), el Hijo de Dios (Mt 14,33) a quien se invoca para obtener la salvación (Mt 8,2; 9,18; Mc 5,6-7) y a quien se confiesa como tal (Un 9,38), sobre todo desde la manifestación del poder de la resurrección (Mt 28,9.17; Lc 24,52; Jn 20,28; cf. He 2,36; Rom 1,4).

La adoración, pues, es un gesto religioso por el que el hombre demuestra quién es su Dueño y Señor (Ap 14,7). En sentido absoluto *proskynein* significa participar en el culto, hacer oración, adorar, y afecta también al lugar donde se manifiesta la presencia de Dios, como Jerusalén (Jn 12,20; He 8,27; 24,11). La cuestión que la samaritana planteó a Jesús se refería al lugar de culto (Jn 4,20), pero la respuesta, en la perspectiva de la novedad de la "hora" de la glorificación de Jesús, habla de la única adoración posible ya, la adoración "en el Espíritu y en la verdad" (Jn 4,23-24), es decir, bajo la acción del Espíritu Santo y en el interior del templo nuevo (Jn 2,19-22; 7,37-39; Ap 21,22), en la verdad que es el mismo Jesús (cf. Jn 14,6; 8,32)'. Esta realidad condiciona para siempre la noción de adoración y se encuentra en la base de la liturgia cristiana.

II. En los Santos Padres

Los Apologistas fueron los primeros en reivindicar la adoración sólo a Dios, frente al reproche de los paganos que les acusaban de adorar a un hombre, a Jesús. Las Actas de los Mártires dan testimonio de que los cristianos reservaban la adoración a Dios, negándose en particular a adorar a los emperadores. La adoración debida al Hijo y al Espíritu Santo, como expresión de su divinidad, aparece en innumerables testimonios.

III. En la liturgia latina

Especialmente en la romana, se aprecia la dependencia de la Sagrada Escritura tanto para referirse a la adoración (*adorare*) **en sí** como a su objeto, que es Dios, Jesucristo como Dios y como hombre, el Santísimo Sacramento (*Adoro te devote, latente deitas*), la cruz (rúbricas del Viernes Santo). La Santísima Trinidad es, obviamente, objeto de la adoración: *aeternae gloriae Trinitatis agnoscere et unitatem adorare in potentia maiestatis; et in maiestate adoretur aequalitas*. *Adorare* suele ir acompañado de otros verbos que completan su significado: *glorificare* (himno *Gloria*), *laudare* (prefacio), *venerari* (himno *Pange lingua*), etc. y se dirige a Dios con términos como *maiestas tua*, *nomen tuum*, *pietas tua*, etc. y con una serie de expresiones de glorificación y alabanza entre las que destacan *gloria*, *honor*, *laus*, etc.

No sólo los salmos del Oficio Divino terminan siempre con la doxología *Gloria Patri* sino también todos los himnos, en los que la palabra más usada suele ser *gloria*, Estos contienen numerosas fórmulas de adoración inspiradas en el N.T., como *ipsi (Deo) gloria in saecula* (cf. Rom 11,36), pero la mayoría de las veces originales.

IV. Actitud religiosa

1. FENOMENOLOGÍA: La adoración es el sentimiento religioso más importante, la actitud religiosa fundamental. Constituye el homenaje de la criatura hacia su Creador, el reconocimiento de la más profunda dependencia. La adoración entraña, por una parte, la admiración hacia la insondabilidad del misterio divino por la inteligencia humana y, por otra, el afecto del corazón humano hacia la bondad de Dios que procura el bien de sus criaturas. El amor confiado y filial configura la adoración, de manera que el hombre se abandona totalmente en Aquel que le ha dado el ser y que podría sumergirle de nuevo en la nada.

Ahora bien, este abandono total es un acto positivo para el adorador que, lejos de perder nada, se realiza a sí mismo. La adoración descansa sobre tres presupuestos: a) la existencia de un yo totalmente dependiente, contingente, sin valor propios, limitado y pecador; b) la existencia de un Absoluto generalmente personificado, Dios que es pura bondad; y c) la conexión de la salvación como fin de la existencia humana en la aceptación de los dos primeros presupuestos por parte del hombre.

Para practicar cualquier forma de culto con sentido de adoración, el hombre ha de ser un asceta que reconoce que hay mucho que purificar en la condición humana, incluso mucho a lo que es preciso renunciar porque no tiene valor en sí mismo e impide al hombre abandonarse en el Creador. Pero el adorador ha de ser también un místico que ha descubierto que sólo Dios es el Ser total, la realidad verdadera, la perfección suma y eterna. El adorador se deja inundar del sentido de Dios no como causa primera o poder supremo, sino como presencia, a la vez inmanente y trascendente, que lo invade todo y lo gobierna todo como providencia atenta. En el fondo la adoración se identifica con el amor que capacita para celebrar a Dios y darle la gloria y el honor que le son debidos.

La adoración va más allá de la oración, en el sentido de que es la revelación de la fe y su consecuencia. Quien cree, adora, y no sólo reza. La desgracia enseña a orar y a pedir, pero no a adorar. El que adora ha olvidado la oración y sólo conoce la majestad de Dios. La adoración es el alma del culto de manera que, gracias a ella, coinciden por completo realidad interna y forma externa. Pero las formas externas, que son una mediación exigida por la corporeidad humana, resultan a veces desbordadas por la presencia del misterio. Así el canto comunitario, el *hymnus*, llega un momento en que se queda sin palabras y se transforma en *jubilus*, para expresar lo que la palabra no puede decir.

Dios espera del hombre que actúa de este modo, que doblegue ante todo su mente y su corazón mediante la conversión y el arrepentimiento: "doblar las rodillas del corazón.

2. TEOLOGÍA: La teología considera la adoración como el acto propio de la virtud de la religión y distingue, en razón de la excelencia del acto, entre culto de *latría* debido de manera absoluta solamente a Dios y a cada una de las personas divinas, y de manera relativa a la Cruz, a las imágenes de Cristo y a las reliquias de la pasión, y culto de *dulía* que se da a los siervos de Dios —ángeles y santos— que participan de la dignidad divina. El culto de la Virgen María se denomina de *hiperdulía*, a causa de su vinculación especial al misterio de Cristo.

Las primeras herejías, como el arrianismo, tendían a reservar la adoración únicamente al Padre, pero los primeros concilios ecuménicos (Nicea, a. 325; y Constantinopla I, a. 381) fijan en este punto la fe y la actitud cultural de la Iglesia. Después se planteó la cuestión de la adoración de la humanidad de Cristo, que se resuelve en base a la unidad de la persona del Verbo (Efeso, a. 431 y Constantinopla II, a. 553). Más compleja fue la controversia de los iconoclastas, que condenaban la *proskynesis* ante las imágenes. La controversia se resuelve en el Concilio II de Nicea (a. 787) aceptando la *proskynesis* ante las imágenes porque se orienta hacia quien representan, pero distinguiéndola de la *latría* debida únicamente a Dios (cf. DS 601). En Occidente, al margen de las luchas iconoclastas, se establece la doctrina de la distinción entre *latría* y *dulía*, por una parte y *latría absoluta* y *latría relativa* por otra, como se ha dicho antes". Esta es la doctrina que hace suya el Concilio de Trento aunque sin aludir a esta última distinción (cf. DS 1821-1825). Trento se refirió también a la adoración a Cristo en la eucaristía con culto de *latría* incluso externo (cf. DS 1656). La base de esta doctrina es la misma que justifica la adoración de la humanidad del Verbo encarnado.

La espiritualidad cristiana con diversos matices según las escuelas, hace de la adoración el primer objetivo de la vida en el Espíritu. De manera particular considera la celebración eucarística como el más perfecto e integral ejercicio de adoración, no solamente porque el primero de los fines de la celebración es la alabanza y la acción de gracias, sino también porque en la acción litúrgica y sobre todo en el sacramento eucarístico se hace presente el Señor resucitado con su humanidad vivificada y vivificante por el Espíritu Santo (cf. PO 5; SC 7; 10; LG 11).

V. El Misterio trinitario como misterio de adoración

Dios adorado en sí mismo y en cada una de sus perfecciones, lo ha deseado sobre todo en el misterio de su ser más íntimo: *Unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitatem veneremur* dice el Símbolo *Quicumque* (DS 75). El Símbolo Nicenoconstantinopolitano, al confesar la personalidad divina del Espíritu Santo, afirmaba también: *qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur* (DS 150). Los textos de la Misa de la solemnidad de la Santísima Trinidad citados más arriba ponen de manifiesto también esta misma adoración. De hecho toda la liturgia y de manera particular el Oficio Divino y la celebración eucarística tienen una orientación latréutica y doxológica, expresión del dinamismo bendicional ascendente - bendición a Dios por sus obras - y descendente - invocación del nombre de Dios sobre los hombres- que tiene la oración bíblica.

La adoración de la Trinidad se pone de manifiesto también en diversas devociones del pueblo cristiano hacia este misterio. Entre estas devociones destacan el recuerdo de la presencia de Dios, la conciencia de la inhabitación trinitaria, la búsqueda de las huellas de Dios en las criaturas, la veneración del bautismo, y la devoción específica al Padre, al Verbo y al Espíritu Santo.

Los maestros de la espiritualidad cristiana, de una manera o de otra, se refieren también a la presencia de la vida trinitaria en los bautizados, a partir de la condición filial de éstos y de la inhabitación de las divinas personas en los justos. La unión personal con el Dios trinitario es también objeto de contemplación amorosa y de gratitud gozosa. Conocimiento y amor, bajo la acción del Espíritu que da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios (cf. Rom 8,15-16), son también las condiciones para adorar la presencia divina en el corazón de los creyentes: "El especial modo de la presencia divina propio del alma racional consiste precisamente en que Dios está en ella como lo conocido está en aquel que lo conoce y lo amado en el amante. Y porque, conociendo y amando, el alma racional aplica su operación al

mismo Dios, por eso, según este modo especial, se dice que Dios no sólo es en la criatura racional, sino que habita en ella como en un templo ^{St Thm}

VI. Gestos de adoración trinitaria

El acto espiritual de la adoración se traduce necesariamente en unos gestos característicos, como genuflexiones, inclinaciones, postraciones, etc. De suyo estos gestos no son exclusivamente religiosos, ni han estado siempre reservados a la divinidad. Sin embargo, en el ámbito religioso, manifiestan la actitud profunda del hombre para con Dios, especialmente cuando le da culto o se dedica a la oración: "Los que oran, adoptan la postura corporal que conviene a la oración. Se ponen de rodillas, extienden las manos, se postran en tierra y hacen otros gestos externos del mismo tipo"

Entre los diversos gestos que expresan la actitud religiosa de los creyentes en el Dios revelado por Jesucristo hay algunos de matiz trinitario. El principal de todos es la señal de la cruz invocando las tres divinas personas bien sobre uno mismo, bien sobre el pueblo para bendecirlo o sobre el que recibe un sacramento. La señal de la cruz está atestiguada desde los primeros tiempos de la Iglesia, no sólo como evocación del misterio pascual sino también en sentido trinitario y bautismal (cf. Mt 28,19), El actual *Ordo Missae* del Misal Romano sitúa al comienzo de la celebración eucarística la invocación trinitaria. La señal de la cruz con la mención de las divinas personas aparece también en varios sacramentos y sacramentales, aunque la reforma litúrgica del Vaticano II ha reducido el número de estos gestos, multiplicados en la época del influjo franco-germánico sobre la liturgia romana. En el siglo VI, en Oriente, se introdujo la costumbre de hacer la señal de la cruz con dos (pulgar e índice) o tres dedos abiertos (pulgar, índice y medio) y los demás cerrados, para expresar las dos naturalezas de Cristo o la Santísima Trinidad, Esta costumbre pasó después a Occidente, siendo posteriormente sustituida por la mano abierta.

Angelología, Bautismo, Concilio, Cruz; Doxología; Espíritu Santo; Eucaristía, Gloria; Hijo; Icono, Idolatría,. Inhabitación; Jesucristo; Liturgia ; María; Misterio; Padre; Oración, Trinidad; Verbo; Vida cristiana.

Julián López Martín

AGNOSTICISMO

Sumario: I. Agnosticismo y ateísmos II. Agnosticismo metafísico. —III. Reconocer el misterio religioso no es agnosticismo.

I. Agnosticismo y ateísmo

Hoy, y en este Occidente al que pertenece el hemisferio Norte, ya no se vive en el horizonte teísta; en nuestros días el ateísmo y el agnosticismo se han convertido en el clima fáctico, aunque un cierto *olvido de Dios* se produjo has-ta en los momentos históricos en que menos

los hubiera podido parecer; ya se quejaba de ello amargamente el profeta. «Hasta una cigüeña en el cielo conoce su estación, y la tórtola, la golondrina o la grulla *observan* la época de sus migraciones, pero mi pueblo ignora el derecho de Yahvehs (*Jer 8, 7*).

Ha vuelto, en todo caso, a sonar la hora en que el insensato torna a decir en su *corazón*: «;No hay Dios!» (*Sal 53, 2-4*). O ni siquiera lo dice, pues existen numerosas personas tan despreocupadas de la cuestión de Dios, que ni tan siquiera se ocupan con despreocuparse.

Así las cosas, la diferencia entre agnósticos y ateos (pasado ya el ardor «anti» del ateísmo militante propio de un Eakunin o de un Nietzsche) resulta muy escasa. En efecto, mientras Enrique Tierno Galván afirma que «el agnóstico sabe que "hay lo que hay y no hay más"», Xavier Zubiri escribe que para el ateo la vida no es problema último, es lo que es y nada más, la pura facticidad: «Es la vida que reposa sobre sí misma».

Corno se ve, lo mismo que para Tierno constituye la esencia del agnosticismo, es para Zubiri la esencia del ateísmo. Pero entonces ¿no existen diferencias?

Quizá la diferencia fundamental consista en que mientras el ateo opta por la facticidad hermenéuticamente, es decir, argumentativamente, el agnóstico se instalaría en la misma actitud pero sin razonarla, Atendamos en esta dirección a Zubiri; El ateísmo «es una interpretación, tan interpretación como la admisión de la realidad de Dios... El que admite la realidad de Dios tiene que dar sus razones, pero tiene que darlas también el que ve el poder de lo real corno pura facticidad. El ateísmo no *es, pues*, la actitud primaria». De esta guisa «el ateísmo es *justo* la fe del ateo», el cual «se entrega formalmente a su propia realidad formal como única y suficiente realidad personal verdadera. Y en esta *entrega a sí mismo* como verdad consiste la fe del ateo». Consecuentemente, «de la vida así entendida nos dice el ateo que es algo que termina en sí misma, es el acto de un Yo que termina en sí mis-mol autosuficiencia... el ateísmo es una voluntad de fundamentalidad que recae sobre el Yo como ser absoluto a su modo»⁶.

A diferencia de eso, el agnóstico se decide a vivir sin pretensiones de fundamentalidad, más aún, rechazando sin pretensiones de fundamentalidad toda posible fundamentación de ultimidad: «Yo vivo perfectamente en la finitud y no necesito más»⁷, lo cual «le permite integrarse al agnóstico en la finitud con toda perfección». Así habla el agnóstico, y de este modo para él «ser agnóstico es no echar de menos a Dios».

Henos, pues, agnósticamente ha-blando, ante «la penúltimidad de la vida. Es voluntad de vivir, pero dejándose llevar por lo que fuere su fundamento. El desentendido de Dios vive en la superficie de sí mismo: es vida constitutivamente penúltima». Semejante penúltimidad no impedirá al agnóstico mostrarse beligerante o militante, así por ejemplo el propio Enrique Tierno, llevado de su impulso marxista, plantea como gran tarea del agnóstico la de restituir a la especie «todo aquello que durante más de dos mil años la cultura occidental ha estado poniendo fuera de la especie», aunque desgraciadamente tal propuesta se acompaña aquí de una cierta minusvaloración de los teístas no solamente por el reduccionismo psicologista según la cual el teísmo queda «en meros estados de ánimo», sino además porque según Tierno «la tragedia personal de quien pretende ex-ceder lo finito suele ser fuente constante de anomalías psíquicas, rencores y frustraciones respecto del mundo y sus exigencias», resultando incluso que «cualquier insatisfacción de la finitud en cuanto tal es enfermiza»

II. Agnosticismo metafísico

Así las cosas, desde perspectiva estrictamente epistemológica el agnosticismo declara incognoscible todo lo que sobrepasa el ámbito de la sensualidad, y desde ese sensismo cuestiona también la posibilidad de un Dios que por su parte conozca, lo cual, por cierto, tampoco carece de antecedentes: «Dicen: "¿Cómo va a saber Dios? ¿Hay conocimiento en el Altísimo" Miradlos, esos son los impíos, y, siempre tranquilos, aumentan su riqueza» (Sal 73, 11-12).

Semejante actitud lleva al agnóstico a declararse *escéptico* respecto de lo divino, no afirmando ni negando: «El agnóstico — escribe Tierno — dice que no es posible conocer nada que esté fuera de sus posibilidades de conocer y que sus posibilidades de conocer se agotan en lo finito». Trátase, por tanto, de la antítesis del gnóstico, para el cual hasta lo más recóndito suprasensible resultaría cognoscible gracias a alguna dificultad espiritual o intuición especial no necesitada de comercio alguno con los sentidos.

Ahora bien, cuando el único criterio de verdad se pone en *los sentidos* es-tamos haciendo un envite muy fuerte intelectualmente, pues casi todo lo que creemos conocer mediante los sentidos queda bastante más allá de éstos, así por ejemplo, cuando hablamos de la materia, nadie ha «visto» en realidad sus últimos componentes: ¿Quién podría describir con perceptos sensibles la naturaleza de los campos de fuerza, o aún menos de las impropiedades denominadas partículas elementales del mundo «material»? En rigor nadie ha conocido por dentro eso que damos en llamar «materia», ni tampoco los conceptos o las ideas, ni el pensar mismo, que ni piensa, ni se extiende espacialmente; ni siquiera el «yo» de la percepción; empírica puede sernos sensitiva-mente accesible, toda vez que el yo empírico de hoy aquí y ahora no resulta en modo alguno identificable con todos los momentos de toda la historia de mi yo profundo, ese sujeto transcendental al que nadie ha visitado nunca.

Y si tal es así hasta el agnóstico teológico que dice respecto de lo divino «sólo sé que no sé» estaría alardeando de una nesciencia neutralizada sin embargo por su asertividad, pues si tanto ignora ¿cómo se atreve a aseverar enfatizando el ignorar?; mas si algo sabe ¿por qué se manifiesta el sentido contrario? Un ejemplo de desequilibrio al respecto, entre el decir que se ignora y el afirmar sobre lo que se ignora, lo tenemos en esta declaración de Enrique Tierno a la revista Playboy: «Hoy la razón no media, sino al contrario, rompe y fracciona, y cuando hay un mediador que dé sentido a las cosas el hombre está satisfecho con el cosmos, pero cuando no existe algo que tengamos como referencia y que dé sentido a todas las cosas, el hombre se muestra insatisfecho. Esa referencia universal hoy no la tenemos. Nadie la tiene. Nadie tiene por tanto las referencias particulares fundantes, todos las tenemos infundadas. O tal vez casi nulas». Demasiado para tan poco saber.

Ciertamente, aquel que declara in-cognoscible a lo suprasensible parece estar dispuesto a olvidar que «supra-sensible» es casi todo, incluso lo «sensible» mismo, pues, como dijera A. de Saint Exupéry, «lo esencial es invisible a los ojos»: ¿Acaso puede ser contemplado el nutriente metaempírico del amor? Lo que nos parece fenoménico se nutre especialmente de cuanto es nouménico.

Por lo demás el agnóstico parece desconocer el carácter de *inteligencia sentiente* de la mente humana, en la cual no actúan disociadamente la sensibilidad y la inteligencia. Buscar un dato sensual químicamente puro para entender ulteriormente el conocer científico como el precipitado de ese aislamiento, tal no es ciencia sino la alquimia intelectual en que el prejuicio empiricista consiste.

Mas eso precisamente fue lo que no quisieron aceptar quienes postularon para criterio último de verdad la agencia de los sentidos, asidero fisicalista demasiado frágil para intentar funda-

mentar una cosmovisión que, como la agnóstica, afirma más de lo que sus propios postulados metodológicos permiten.

A pesar de todo, el agnóstico asegura abstenerse en cuestiones de importancia especulativa (en materia de ética y de metafísica sobre todo), por ser muy escasas las certezas y evidencias introducidas por los sentidos a palo seco, tal y como David Hume manifestara en su *Tratado sobre el entendimiento humano*.

III. Reconocer el misterio religioso no es agnosticismo

Ahora bien, cabe un agnosticismo metafísico especulativo que sin embargo haga profesión de fe teísta en el interior de la razón práctica, como en el caso de Kant, Kierkegaard, o Unamuno. De todos modos, proclamarse agnóstico con la razón pura teórica, pero teísta con la razón pura práctica, no parece en cualquier caso un modelo ideal de acceso a Dios.

Sea como fuere, por la razón teórica o por la práctica, ¿hasta dónde podría la razón conocer los misterios religiosos?

Que la razón humana no puede por sus solas fuerzas demostrar la existencia y naturaleza, por ejemplo, de la Trinidad *antes de conocer la revelación*, es una verdad que se desprendería de textos como el siguiente: «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11, 27). Contra las pretensiones del racionalismo, el Concilio Vaticano I, sin mencionar explícitamente la Trinidad, insistía en el carácter indemostrable de los «misterios del cristianismo».

La sola razón humana únicamente puede demostrar que Dios no es impersonal, que no se halla **privado** de la perfección de lo personal, pero no puede demostrar que siendo uno en esencia sea a la vez trino en personas. La razón puede, eso sí, mostrar el fundamento objetivo de la distinción entre naturaleza y persona. No le resulta imposible a la sola razón humana hacerse una noción de Dios sin conocer la Trinidad, pero por ello se trataba de una noción inadecuada e incompleta.

Cabe incluso, en el seno de la *revelación*, alegar la imposibilidad de una demostración de la Trinidad: la inteligencia humana llega al conocimiento de Dios por el universo creado, físico y espiritual, e incluso tras la revelación no goza de la visión intuitiva de la Trinidad. Y aunque en este universo creado se refleja la presencia común de las tres personas de un solo Dios, la naturaleza de cada una de ellas no resulta inmediatamente reconocible a través de la creación. De donde resulta que, incluso después de la revelación, la razón del hombre no alcanza un conocimiento adecuado de las tres personas como tales, ni siquiera cuando dicha razón está iluminada por la fe. La causa de esto resulta evidente: el discurso de la razón resulta esencialmente pobre, mientras que la Trinidad es la suma riqueza".

[-> Amor;; Ateísmo; Fe; Misterio; Naturaleza; Persona; Revelación; Trinidad; Unamuno, Miguel de; Vías (De-mostración de la existencia de Dios); Vida eterna; Zubiri .]

BIBLIOGRAFÍA: BUENO, G, Cuestiones sobre Dios y la religión; Mondadori, Madrid 1989; SADABA, J., Lecciones de filosofía de la religión, Mondadorí, Madrid 1989; TIERNO, E, Qué es ser agnóstico, Tecnos, Madrid 1975; ZUBIRI, X., El hombre y Dios, Alianza, Madrid 1988.

AGUSTÍN, SAN

SUMARIO: I. Jesucristo, el Mediador, único camino para llegar al verdadero Dios.—II. El método de san Agustín en la búsqueda de Dios.—III. El Dios cristiano: Stma. Trinidad por la propiedad de las personas, y único Dios por su divinidad inseparable.—IV. El Dios-Amor como intercomuni3n personal y modelo supremo de amor.—V. El Esp3ritu humano creado a imagen y semejanza de la Stma. Trinidad.

1. Jesucristo, el Mediador, 3nico camino para llegar al verdadero Dios

San Agust3n con su concepci3n siempre din3mica e hist3rica del hombre y de la salvaci3n, contempla tres momentos distintos en el conocimiento que la humanidad ha tenido de Dios: 1) Toda criatura racional, que no est3 muy depravada, tiene alg3n conocimiento de Dios en cuanto autor de este mundo; 2) el pueblo jud3o lleg3 a conocer a Dios sin idolatr3as; 3) pero conocer al Dios cristiano, es decir, a Dios en cuanto es Padre de Cristo, por el cual quita el pecado del mundo, es imposible sin la revelaci3n del mismo Cristo: *manifestari sine ipsius Filii manifestatione non potest* (In Io. tr. 106, 4).

El Santo entronca este aspecto prof3tico de la mediaci3n de Cristo en la verdad de la creaci3n, que es proclamada por todas las criaturas, mudables y temporales (¡3l nos ha hecho!), y que s3lo el hombre, tambi3n mudable y temporal, percibe en su esp3ritu; porque 3ste, y de un modo radical, vive y juzga con nociones *o formas eternas* (verdad, bondad, belleza, justicia), y reclama ante el misterio del mundo y de s3 mismo un sujeto supremo y 3ltimo o una instancia personal, Vida suma, con la cual se identifiquen esas nociones o formas universales. En esto juega un papel decisivo la *teor3a neoplat3nica de la participaci3n*, ya antes cristianizada por Or3genes y san Ambrosio, y analizada por san Agust3n con todo esmero (*De diversas cuestiones* 83, q.46), y que implica en s3 las nociones de *eficiencia, ejemplaridad y presencia* del Sumo Bien, doquier se hallen participadas sus perfecciones. Este misterio del mundo y en especial el misterio del hombre, que percibe y siente su mutabilidad e indigencia, hacen que san Agust3n proclame con el Ap3stol (Rom 1, 19ss.) la posibilidad universal de llegar a un cierto conocimiento de Dios mediante sus criaturas con la responsabilidad que esto implica. Es conveniente hacer notar la insistencia del Santo en esta idea, que rechaza de plano en 3l toda sombra de ontologismo o visi3n inmediata de Dios, tal como se lo han atribuido algunos autores. Cfr. Conf. X, 10; De Trin. VI, 10, 12; Ib. XV, 2, 3; In Io. tr. 2, 4; Ib., tr. 106, 4; En. 2 in Ps. 26, 12; In Ps. 41, 7-8; In Ps. 73, 24; In Ps. 130, 12, etc.

El «realismo del esp3ritu», la 3nica criatura que puede participar del Sumo Bien esas nociones o formas universales, hace que s3lo el esp3ritu pueda tener una cierta visi3n de Dios, si bien muy distinta de la visi3n que tiene de s3 mismo: *Non quidem videri Deus nisi animo potest, nec tamen ita ut animus videri potest* (In Ps. 41, 7; De lib. arb. II, 3-15). Para un plat3nico cristiano, como san Agust3n, esa *visi3n de Dios* equivale a una cierta forma de conocimiento, aunque debil3simo (*tenuissima forma cognitionis*: De lib. arb., II, 15, 39; *quandoquidem cogitatio visio est animi quaedam*: De Trin. XV, 9, 16).

La insistencia de san Agust3n en contraponer la inmutabilidad de Dios y la mutabilidad y temporalidad de nuestro esp3ritu, como camino para la b3squeda de un sentido trascendente al misterio del mundo y del hombre, se convierte en un canto a la grandeza de la naturaleza

humana, a pesar de sus limitaciones, puesto que es capaz de Dios y puede participar de él: *summae naturae capax est* (De Trin. XIV, 4, 6; XIV, 8, 11).

Bajo esta perspectiva del conocimiento de Dios, san Agustín pone siempre a Cristo como el único camino para llegar al Dios-Amor que nos ama y nos perdona, viendo en esto el sentido profundo de la encarnación del Verbo, para ser el Mediador único entre Dios y los hombres: en cuanto hombre, es camino hacia Dios; en cuanto Dios, él mismo es también meta del camino (*quo itur, Deus; qua itur, homo*: De la C. de Dios XI, 2; Conf. X, 43, 68; De Trin. IV, 17-18, 23-24; In Io. tr. 3, 17-18; tr. 69, 2).

II. El método de san Agustín en la búsqueda de Dios

El método filosófico-teológico de san Agustín tiene dos polos fundamentales en una mutua relación dialéctica, a la vez de oposición y de integración de la fe y la razón: *Crede ut intelligas* (cree para entender) e *Intellige ut credas* (entiende más y más para creer).

El proceso de san Agustín en toda la obra no es un puro *fideísmo*, como si sólo la revelación interviniera para explicar el misterio del mundo y del hombre. Según la reflexión anterior sobre el «realismo del espíritu», los grandes interrogantes sobre ese misterio brotan del hombre mismo, si bien sólo las respuestas de la fe pueden satisfacer nuestra inquietud y nuestra búsqueda. Se trata, pues, de un diálogo radical y de integración de la razón y de la fe, que san Agustín nos recuerda con frecuencia con el célebre texto de Isaías (7, 9): *Si non creyereis, non entenderéis* (De Trin., VII, 6, 2; Ib. VIII, 5, 8; IX, 1, 1; XV, 2, 2; S. 43, etc.). Y esa fe o revelación se encuentra en la sagrada Escritura y en la santa Iglesia, como verdadera medicina de los fieles, de tal modo «que mi fe en Dios no es otra que la fe católica: *Haec et mea fides est, quando haec est catholica fides* (De Trin. I, 4, 7; VII, 4, 8-9; XV, 27-28; De fide et Symbolo 1, 1). Al que le pregunte con la frase del salmista: *¿Dónde está tu Dios?* san Agustín, después de responderle, como siempre, que no lo encontrará en las criaturas, sino a través del espíritu mutable del hombre, le recomienda que lo busque en la Iglesia aún peregrina en este mundo, porque en ella, como tabernáculo de Dios que es, encontrará el camino (Cristo) para llegar a la casa de Dios o gloria eterna (In Ps. 41, 9).

Esa fe católica, que san Agustín proclama en general con las mismas expresiones de los textos bíblicos y del Símbolo de Nicea y Constantinopla, está pidiendo una mayor comprensión (*fides quaerens intellectum*), que sólo será posible si atendemos a las analogías y semejanzas del Sumo Bien en la creación, de un modo especial en el espíritu humano, puesto que fuimos creados a imagen y semejanza de Dios (Gén 1, 26s), y en Dios vivimos, nos movemos y existimos (He 17, 27s). De este modo se integran en una única búsqueda la fe y la razón sin confundirse, pero también sin aislarse, «para dar razón de que la Trinidad es el único y verdadero Dios, y de que con cuánta verdad se dice, se cree y se entiende (*dicatur, credatur, intelligatur*) que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son de una misma sustancia o esencia» (De Trin., I, 2, 4). Con ese método desarrolla san Agustín la teología trinitaria, especialmente en su obra *Sobre la Trinidad* (15 libros): en los siete primeros libros expone la fe de la Iglesia en la Trinidad, atendiendo en especial a los textos bíblicos y a las falsas interpretaciones de los herejes para refutarlas; y, a partir del libro octavo, se dedica con una agudeza increíble a analizar la vida del espíritu humano, imagen y semejanza de la Trinidad, y por lo mismo lugar del encuentro del hombre con Dios y fuente de la más pura espiritualidad cristiana.

III. El Dios cristiano: Stma. Trinidad por la propiedad de las personas y único Dios por su divinidad inseparable (C. de Dios, XI, 24)

Tanto en su obra *Sobre la Trinidad* como en sus numerosas cartas y sermones san Agustín tiene siempre presentes las grandes desviaciones o herejías trinitario-cristológicas: 1) el *modalismo (sabelianismo)*, extendido en occidente en los siglos anteriores, que negaba de raíz la fe trinitaria al concebir a Dios como una sola persona que va apareciendo en la historia de distintos modos (de ahí su nombre): Padre, en cuanto creador; Hijo, en cuanto redentor, y Espíritu Santo en cuanto santificador; san Agustín trata de hacerles ver que la fe de la Iglesia en la Trinidad no destruye la unicidad de Dios; 2) *el semiarrianismo*, muy peligroso en el Africa Proconsular por la presencia de soldados germanos en las legiones romanas, con sus obispos semiarrianos, como Maximino, con el que san Agustín tuvo una disputa pública y contra el cual escribió dos libros en defensa de la fe trinitaria: éstos seguían negando la divinidad de Jesucristo o su consustancialidad con el Padre, según la fe de Nicea, y defendían que Jesucristo es sólo semejante al Padre (*homoiousios* y no *homoousios*); por eso Maximino aduce a san Agustín el concilio de Rímini (a. 359), en el que los latinos, por su ignorancia del griego, habían admitido erróneamente el término *homoiousios* de los arrianos (semejante), sólo diverso del *homoousios* de Nicea por la *i* intermedia, pero que cambia totalmente su sentido (*Collatio cum Maximino Arianorum Ep., 2,4*). El Papa san Siricio habla en una carta de la abrogación de ese concilio de Rímini (a. 385; DS 183); 3) también aparece en sus escritos *el maniqueísmo*, heredero en gran parte del sincretismo de los gnósticos o mezcla del dualismo creacional persa (principio eterno del bien, del que proceden los espíritus, y principio eterno del mal o materia, *Hylé*, del que procederían los cuerpos), de la antropología platónica que considera a los cuerpos como cárceles de las almas preexistentes y castigadas a vivir dentro de ellos, y de una mitología pseudocristiana, según la cual Jesucristo sería un eón o ser intermedio entre Dios y el mundo para enseñar a los hombres a irse liberando de la materia; por eso, los maniqueos, además de prohibir el matrimonio a sus «electos», negaban un cuerpo real a Jesucristo, al igual que los gnóstico-docetas.

Para defender que la fe católica trinitaria y cristológica es la única interpretación fiel de la S. Escritura, san Agustín propone una doble regla para comprender los textos referentes a Cristo (De Trin. II, 1, 2): 1) el Hijo es igual al Padre porque es Dios como él (*secundum Dei formam*), y es menor que el Padre y que el Espíritu Santo en cuanto siervo u hombre (*secundum servi formam*); toma esa distinción básica del himno de Filipenses (2, 6-7; 2): decimos que el Hijo es «Dios de Dios, luz de luz», para expresar que el Hijo tiene su origen de otro, para el cual es Hijo; en cambio, el Padre no viene del Hijo, sino que es Padre del Hijo; y para el Espíritu Santo, que es enviado por el Padre y el Hijo y que todo lo recibe de ellos (Jn 14-16), nos sirve la regla de su procedencia eterna del Padre y del Hijo, siendo igual a ambos en cuanto divinidad (Ibid., II, 3, 5). Es impresionante la importancia que tiene para san Agustín ese himno de Filipenses, tanto para defender la fe católica en contra de las herejías como en cuanto programa de espiritualidad a imitación del Cristo que nos atrae a su seguimiento. (Cfr. A. VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin, L 'hymne aux Philippiens*, Paris 1985).

Al iniciar su exposición de la fe trinitaria, san Agustín nos dice que leyó todos los libros que le fue posible de autores católicos, tanto antiguos como nuevos, y que todos ellos tratan de enseñar según las Escrituras la fe en el Dios trino y uno con unidad e igualdad de sustancia (De Trin., I, 4, 7). Para ver el influjo en él de los santos Padres, tanto latinos como griegos, cfr. B. ALTANER, *Kleine Patristische Schriften*, Berlin 1967.

Con su mentalidad dinámica y funcional, como la semita de la Biblia, Agustín contempla esa unidad de la naturaleza divina en el principio para él fundamental de la unidad de las acciones de la Trinidad con respecto a las criaturas (*ad extra*): la unidad, inseparabilidad, igualdad e inmutabilidad de la naturaleza divina exige que la Trinidad sea un solo y único principio de operaciones «ad extra»; por eso, todo efecto en las criaturas se ha de atribuir a la única naturaleza divina en cuanto es poseída por las tres divinas personas, con sus relaciones

íntimas, subsistentes e incommunicables (De Trin. IV, 21, 20, etc.; Contra serm. Arian. 15, 9; In Io. tr. 20, 3).

En cuanto a la tan decantada «helenización» del cristianismo por Agustín, según varios teólogos centro-europeos, creo que deberían tener en cuenta la *semiótica* moderna para analizar con esmero, a base del «código filosófico», la diferencia y a veces la oposición del sentido agustiniano de su terminología con respecto al que tienen en la filosofía griega, especialmente en la aristotélica, de donde en parte los tomó ya Tertuliano. El mismo Agustín nos dice que usa esos términos (esencia, sustancia, persona...) porque han ido surgiendo por la necesidad de hablar y sobre todo para defender la fe contra las asechanzas o errores de los herejes (De Trin. VII, 4, 9; De civ. Dei XII, 2). Rechaza como abusivo el término *sustancia* atribuido a Dios, porque hace referencia a un sujeto de accidentes, y éstos no pueden darse en Dios: por eso prefiere usar el término *esencia*, que no corre ese peligro (Trin. VII, 5). Usa con mucha frecuencia los términos *divinidad* y *deidad* aplicados a la Trinidad, *pero* aun cuando usa el de *sustancia* no deja de llamar la atención su insistencia en llamarla *sustancia viva* o *Vida Suma* (In Io. tr. 1, 8; De Trin. II, 2, 4; IV, 1, 3; VI, 10, 11, etc.), lo cual choca de plano con el helenismo, para el cual la vida, las cualidades y la acción son meros accidentes de la sustancia. En cambio en Dios, *prima et summa vita*, se identifican el ser y el vivir, y el amar y el entender (*hoc esse est, unum omnia*: De Trin. VI, 10, 11; XIV, 12-15, 16-21; XV, 5, 7; C. de Dios, XI, 10, 1-3; In Io. tr. 5, 9). En sus sermones trata con frecuencia san Agustín de evitar todo peligro de confusión en los fieles y les dice: «En la Trinidad es una la sustancia de la deidad, y una la virtud, la potestad y la majestad, como es uno el nombre de la divinidad, divina Trinidad y unidad trina, que debéis creer para no ser seducidos y apartados de la fe y de la unidad de la Iglesia católica» (S. 215, 8; S. 52, 2, 2; S. 71, 12, 18); «esta Trinidad un solo Dios, una naturaleza, una sustancia, una potencia, suma igualdad, ninguna división, ninguna diversidad, caridad perpetua» (De Symbolo s. ad catech., 5, 13). Cuando expone el texto de la primera carta de san Juan (1 Jn 4, 8.16): *Dios es caridad*, nos advierte que *eso se* atribuye a la Trinidad, y que, por lo mismo, el amor es sustancia (*nec intelligunt non aliter potuisse dici, Deur dilectio est, nisi esset dilectio substantia*: De fide et symbolo 9, 19; «*ut ipsa deitas dilectio intelligatur*», *ibid.*; De Trin. XV, 23, 43).

Trinidad por la propiedad de las Personas. San Agustín rechaza las fórmulas que no le satisfacen, como la de Mario Victorino: *Dios es triple*, porque le suena a la simple unión de tres individuos, mientras que Dios es Trinidad y la Trinidad es Dios (De Trin., VI, 7, 9; VII, 6, 11; VIII, 1). Tampoco agrada a Agustín la analogía de lo *universal* y lo *particular*, lo *genérico* y lo *específico*, tan usada por los Padres Capadocios para explicar de algún modo la unidad de naturaleza poseída por las tres personas; porque los individuos que poseen la misma naturaleza o esencia universal (hombre, animal...) constituyen *naturalezas concretas distintas*, mientras que en Dios las tres personas poseen la misma y única naturaleza divina o divinidad (*Ibid.*, VII, 7-9).

San Agustín acepta la costumbre latina, desde Tertuliano, de distinguir a los tres de la Trinidad por el *nombre genérico de persona*, «por ser ya una costumbre implantada desde antiguo» (De Trin. V, 9, 10), y «porque así lo han dicho muchos latinos dignos de autoridad, que trataron estas cosas, al no encontrar otro modo más apto para expresar con palabras lo que ellos sin palabras entendían», así como «para llamarlos de un modo que implique su distinción» (*Ibid.*, V, 9, 10; VII, 4, 7). Él reconoce que se trata de una analogía imperfecta, precisamente porque la distinción de las personas humanas implica ya una distinción de las naturalezas concretas de cada cual, mientras que en Dios no hay más que una sola y misma naturaleza o divinidad (*Ibid.* VII, 4, 7).

Para comprender la doctrina de san Agustín sobre la Trinidad de personas en Dios, es preciso tener en cuenta la teología semiarriana y la distinción entre las *propiedades* y las *apropiaciones* en Dios, según la terminología posterior de los escolásticos.

San Agustín es el que con más amplitud recurre a la noción de los *tres relativos* en Dios para deshacer la objeción principal de los arrianos contra la divinidad de Jesucristo, según la resume él mismo: «Su maquinación más astuta es ésta: Todo lo que se dice o entiende de Dios, se dice *según la sustancia*, no según el accidente. Por lo tanto, si el Padre es no-engendrado (*ingenitum*), lo es según la sustancia, y si el Hijo es engendrado (*genitum*), también lo es según la sustancia. Ahora bien; es distinto ser no-engendrado y ser engendrado; luego es diversa la sustancia del Padre y la del Hijo» (De Trin., V, 3, 4). San Agustín, siguiendo en parte la línea de los Padres Capadocios también contra los arrianos mediante la doctrina de las relaciones (*sjéseis*), demuestra a los semiarrianos que de Dios no se dice nada *según el accidente*, porque es inmutable; pero también, como nos consta por la S. Escritura, no sólo se le atribuyen cosas *secundum substantiam* (sentido absoluto), sino también *secundum relativum*, o según las relaciones de origen intratrinitarias: «Por eso, aunque sea distinto el ser Padre y el ser Hijo, no hay una sustancia diversa, porque esto no se dice según la sustancia, sino según lo relativo; y esto relativo no es un accidente, porque no es mudable» (De Trin. V, 5, 6).

Contra lo que afirma L. Scheffczyk (MS, II/I, 239ss.) que esa categoría de la relación sería una expresión del neoplatonismo agustiniano, se ha de advertir que san Agustín la toma de las categorías o predicamentos aristotélicos, después de un análisis detallado de cada uno de ellos (De Trin. V, 7, 8). Los escolásticos y neoescolásticos empobrecieron muy notablemente la doctrina agustiniana de los *tres relativos* en Dios, precisamente porque le han atribuido sin más su propia tesis que identifica a la «persona divina con las relaciones inmanentes o intratrinitarias». En cambio, san Agustín no usa nunca el término abstracto de relación para designar a las divinas personas, sino el término concreto de *relativo*, que indica ya sujetos relativos o personas distintas: *illi tres, tría illa, sola pluraliter relativa* (Ibid. VII, 6, 12; VIII 1, 1; De civ. Dei XI, 10; In Io, tr. 39; Ep. 170, 238-241, etc.). Cfr. A. TURRADO, *La teología trinitaria de san Agustín en el «Mysterium Salutis»*: Rey. Agustín. de Espir. 12 (1971) 445-459.

Teniendo presente ese aspecto esencialmente relativo o respectivo de las divinas personas, por sus relaciones intratrinitarias de origen, san Agustín expone las grandes profesiones de fe de la encarnación del Hijo en el seno de María recurriendo a la distinción entre *propiedades* y *apropiaciones*, según la terminología escolástica posterior: las *propiedades* corresponden únicamente a cada persona divina en virtud de su respectividad intratrinitaria (ser Padre, ser Hijo, ser Espíritu Santo o comunión de ambos), y las *apropiaciones* corresponden de hecho a las tres personas, pero a veces se le atribuyen a una de ellas por su semejanza con la propiedad o respectividad intratrinitaria de esas personas. De este modo, sólo se encarnó el Hijo, si la encarnación es considerada como la unión personal con la naturaleza humana; sin embargo, tanto la encarnación, como la pasión y la resurrección, en cuanto son *acciones divinas ad extra*, pertenecena la Trinidad, principio único de las mismas: De Trin. II, 9, 11-12, 18; Contra serm. Arianorum 4, 4; In Io. tr. 99, 1, 2; Ep 11, 2-4; Ep. 169, 2-7; S. 264, 7. Por eso, según él, la concepción del Hijo en el seno de María se atribuye al Espíritu Santo sólo por apropiación, porque es una obra de caridad y el Espíritu Santo es caridad, comunión o don mutuo del Padre y del Hijo: «María no concibió por obra de varón o con el fuego de la concupiscencia carnal, sino con el fervor de la caridad de la fe; por eso se dice que Cristo nació del Espíritu Santo y de la Virgen María» (S. 214, 6; S. 215, 4; S. 233, 3, 4; Enchir. 40, 12, etc.).

Las misiones divinas, que aparecen de continuo en el NT: el Hijo es enviado por el Padre, y el Espíritu Santo por el Padre y el Hijo, no deben ser entendidas como expresión de una inferioridad ontológica entre las divinas personas, como pretendían los arrianos, sino que

implican únicamente estos dos elementos: 1) la relación de origen en el seno mismo de la Trinidad; por lo tanto el Padre no puede ser enviado; el Hijo es enviado por el Padre que lo engendra, y el Espíritu Santo es enviado por el Padre y el Hijo, puesto que procede de ambos; 2) una cierta manifestación temporal de esa relación de origen eterna, que puede ser *visible*, como en la encarnación del Hijo y en las teofanías del Espíritu Santo en forma de paloma o de lenguas de fuego, o *invisible*, como en la iluminación sapiencial por parte del Verbo, Sabiduría de Dios, cuando la mente percibe que esa sabiduría procede del Padre (De Trin. IV, 20, 28), o en la infusión de la caridad por el Espíritu Santo, amor y don mutuo del Padre y del Hijo, cuando el alma, al amar a Dios y al prójimo por Dios, percibe que está en ella de un modo especial el Espíritu Santo. (De Trin., II, 5, etc. Cfr. J.-L. MAIER, *Les missions divines selon Saint Augustin*, Fribourg 1960).

IV. El Dios-Amor como intercomunidad personal y modelo supremo de amor

El texto de san Juan: *Dios es caridad o amor* (1 Jn 4, 8-16) ofrece a san Agustín una ocasión única para contemplar al Dios-Amor, Sumo Bien y Trinidad, como una intercomunidad personal de amor en sus mismas relaciones de origen, si bien el Espíritu Santo, don mutuo del Padre y del Hijo, puede ser llamado caridad por apropiación (De Trin., XV, 17, 27ss).

San Agustín repite con mucha frecuencia que la caridad es tan sublime que ha merecido ser llamada Dios: In Ep. lo, ad Pathos tr. 7, 4-7; Ep. 186, 3, 7; S, 156, 5,5; In Ps, 79, 2; S. 350, 1, ere, La Trinidad es una divinidad, pero esa unidad o intercomunidad personal se expresa más adecuadamente como una unión de amor inefable «La caridad del Espíritu Santo hace que muchas almas y muchos corazones sean un solo corazón y una sola alma (He 4, 32); pues con cuanto más razón nosotros decimos un solo Dios al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, unidos siempremutua e inseparablemente por un amor inefable: «*semper sibi invicem et inseparabiliter et ineffabilí charitate coherentes*» (Coll. cum Maximino, Arfan. Ep., 12: PL 42, 715; Contra Maxim. Arfan. Ep., II, 20, 1: PL 42, 788; De Trin. IV, 9, 12; VI, 5, 7), El Espíritu Santo, comunión o comunidad del Padre y del Hijo, pues procede del amor mutuo del Padre y del Hijo, es de algún modo especial dilección o amor: «Son tres iguales y una caridad; uno (el Padre) ama al que es de él, y uno (el Hijo) ama a aquel de quien es él, y la misma dilección» (De Trin. VI, 5, 7; Ibid., XV, 19, 37; In lo. tr. 99. 5-7),

La donación del Espíritu Santo a los fieles expresa el don de la caridad o amor de Dios y del prójimo, que es el que hace que Dios permanezca en nosotros y nosotros en él (1 Jn 4, 12ss); de tal modo que, sin la caridad, la fe misma deja de ser útil, y se convierte en pura y vana ciencia, como la de los demonios que creen, pero tiemblan (Sant 2, 19; De Trin, XV, 17, 31; XV, 18, 32), Cfr. A. TURRADO, *Dios en el hombre*, BAC, Madrid 1971, 63ss. Jesucristo, el Hijo encarnado, es el gran sacramento del amor de Dios hacia *nosotros* y la medicina suprema de nuestra soberbia (*altum sacramentum, summum medicamentum*: De Trin, VIII, 5, 7), Al tomar la forma de siervo, se hizo ejemplo visible para todos: «Amémosle, pues, y unámonos a él con la caridad difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado (Rom 5, 5). No es, pues, extraño que, debido al ejemplo que nos da la Imagen igual al Padre para que nos reformemos a imagen de Dios, cuando la Escritura habla de la sabiduría, hable del Hijo al cual seguimos viviendo con sabiduría» (De Trin. VII, 3, 5).

El sentido profundamente trinitario de la cristología movió a san Agustín a ir insertándola en su tratado sobre la Trinidad, de tal modo que solamente por el Mediador, Jesucristo, podemos conocer ese misterio de la vida íntima de Dios, y él es el ejemplo visible de la espiritualidad cristiana y modelo de nuestra metánoia o reforma por el amor sin límites,

Algunos autores han cambiado su juicio, antes negativo, sobre este particular, sin duda al contemplar que el Vaticano II, en su Constitución sobre la Iglesia (1-4) propone conjuntamente el aspecto trinitario y cristológico de la historia de salvación. Cfr.; A. TURRADO, *La teología trinitaria de san Agustín en el «Mysterium salutis»*, o, c., 445-459; M. SCHMAUS, *Die Denkform Augustins in seinem Werk de Trinitate*, Manchen 1962

V. El espíritu humano creado a imagen y semejanza de la Stma. Trinidad

San Agustín encuentra este punto fundamental de su antropología en la S. Escritura, como confirmación de su teoría neoplatónica de la participación para explicar de algún modo la creación: que todas las cosas son p^{ar}ticipaciones del Bien Sumo (*ipsum Bonum cuius participatione bona sunt*: De Trin., VIII, 3, 5), San Agustín, como los demás santos Padres, parte de la expresión que el Dios (avista pone en boca del Creador: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza* (Gén 1, 26; 9, 6). Además, ve que el Apóstol contempla a Cristo como imagen *eikón*) de Dios (2 Cor 4, 4; Col 1, 15), y recomienda a los cristianos que, dejando la imagen del hombre terreno o Adán, lleven en sí la imagen del hombre celeste, Cristo (1 Cor 15, 49; 11, 7), para irse reformando a su imagen y semejanza (Rom 8, 29; Col 3, 9-10). De hecho, todos los movimientos de reforma de la Iglesia durante los primeros siglos tenían como sustrato esta teología del hombre hecho a imagen de Dios, de la imagen deteriorada por el pecado y de toda la vida cristiana concebida como un esfuerzo para reformarse a imagen de Jesucristo y del modelo evangélico. Cfr. G.G. LADNER, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge (USA) 1959.

San Agustín contempla la imagen de la Trinidad en el «realismo del espíritu» tal como lo mencioné antes, que se resuelve en la *ontología vital* o vivir radical y preconsciente del alma humana: «Pues de tal modo ha sido creada la mente humana, que siempre se recuerda a sí misma, siempre se entiende y siempre se ama» (De Trin; XIV, 14, 18). Esa experimentación inmediata de sí misma como autoconciencia, implica una concepción dinámica y unitaria del alma; y la memoria, la inteligencia y la voluntad no son tres potencias realmente distintas entre sí y realmente distintas del alma, como en la psicología aristotélica, sino que son tres aspectos distintos e inseparables de la vida espiritual humana; es como una *perikhoresis* o inmanencia mutua de esa trinidad de funciones (*quamvis et singula sint in semetipsis, et invicem tota in totis, sive singula in binis, sive bina in singulis. Itaque omnia in omnibus*: De Trin. IX, 5, 8; XV, 22, 42, etc.). (Cfr. A. TURRADO, *La antropología de san Agustín en la polémica antipelagiana. Su lectura después del Vat. II: Obras Completas de san Agustín*, BAC, t. XXXV, Madrid 1984).

Después de analizar diversas tríadas de ese dinamismo del alma, como imágenes de la Trinidad, san Agustín prefiere la más dinámica de todas, es decir: la mente, el verbo o palabra interna formable y el amor o dilección (*mens, verbum internum formabile, dilectio*: Ibid., XV, 15, 24-25; 20, 39). San Agustín analiza muy detalladamente esta analogía de nuestro espíritu para entender de algún modo los títulos y funciones que reciben en el NT el Hijo y el Espíritu Santo. Si Jesucristo recibe los títulos de Hijo, *Logos* o Palabra, imagen y sabiduría de Dios, esto nos invita a contemplar al Padre como la mente humana, y al conocerse eternamente a sí mismo produce una imagen de sí mismo, a modo de idea o palabra de sí, como una generación (*ad modum prolis*): De Trin. IX-XIII; XV, 22, 42. En cambio, el Espíritu Santo, al que la Sagrada Escritura le atribuye el don de la caridad (Rom 5, 5) y de los carismas (1 Cor 12, 4ss.; Gál 5, 22), que procede del Padre y del Hijo, porque es enviado por ambos y todo lo recibe de ellos (Un 14-16), si bien fontalmente del Padre (*principaliter*: De Trin. XV, 17, 29; S. 71, 16, 26), parece que halla su imagen en el modo de actuar la voluntad: pues ésta no engendra una imagen de sí misma, como la mente al autoconocerse, sino que es una tendencia, lazo de unión o amor

entre la mente y su imagen: por eso el Espíritu Santo no es Hijo, sino que procede, y es don mutuo y comunión del Padre y del Hijo: «en esto se nos insinúa en el mundo inteligible una cierta diferencia entre el nacimiento y la procedencia, puesto que no es lo mismo ver con el pensamiento que desear o gozar con la voluntad» (De Trin. XV, 27, 50). Sin embargo, san Agustín se preocupa de continuo de que no veamos en esta imagen o analogía creada más que un reflejo tenue y lejano de la Trinidad, porque en nuestro espíritu todo su dinamismo está cargado de temporalidad y de finitud (De Trin. XV, 22, 42; XIV, 14, 20; 15, 21). Esa imagen trinitaria está impresa naturalmente por Dios en nuestra alma (*in sua mente naturaliter divinitus instituta*: De Trin. XV, 20, 39; XIV, 14, 19), pero sufrió un grave deterioro por el pecado y ya no puede reformarse por sí misma (Ibid., XIV, 16, 22; XV, 20, 39); necesita del Mediador, Jesucristo, Médico humilde de nuestras enfermedades, camino, verdad y vida, y expresión suprema de la gratuidad del amor del Padre; ambos nos comunican el Espíritu Santo y la caridad en el diálogo de gracia, para que nuestro dinamismo espiritual íntegro, nuestro recordar, nuestro entender y nuestro amar tengan como obetivo primordial a Dios y, por lo mismo, al prójimo por Dios (De Trin. XIV, 14, 18; XV, 17, 31). Cfr. A. TURRADO, *Dios en el hombre*, 169ss.

[—> Amor; Analogía; Antropología; Arrianismo; Comunión; Capadocios, Padres; Creación; Credos; Dualismo; Encarnación; Escolástica; Espíritu Santo; Fe; Filosofía; Gnosis, Gnosticismo; Helenismo; Hijo; Historia; Idolatría; Iglesia; Jesucristo; Judaísmo; Logos; Misión, misiones; Misterio; Modalismo; Naturaleza; Orígenes; Padre; Padres (griegos y latinos); Persona; Propiedades; Relaciones, Revelación; Tertuliano; Salvación; Trinidad; Vaticano II; Vida cristiana; Vida eterna.]

BIBLIOGRAFIA: S.J. GRABOWSKI, *The AllPresent God. A Study in St. Augustine*, St. Louis-London 1954; J.E. SULLIVAN, *The Image of God. The Doctrine of St. Augustine and its Influence*, Dubuque (Iowa) 1963; O. Du RoY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966; A. TURRADO, *Dios en el hombre*, BAC, Madrid 1971; ID., *¿Gran lección de la catequesis cristológica-trinitaria de san Agustín a algunas cristologías actuales?*: Rev. Ag. Espir. 18 (1977) 265-340, y en EstTrin 12 (1978) 87-139; ID., *Trinidad* (síntesis especulativa): Gran Enciclopedia Rialp, XXII (Madrid 1975) 775-782; M. ARIAS REYERO, *La Doctrina Trinitaria de san Agustín* (en el *De Trinitate*): TV 30 (1989) 249-270.

Argimiro Turrado

AMOR

SUMARIO: I. Eros y Agape: amor griego, amor cristiano.—II. Amor y compasión: cristianismo y budismo.—III. Amor y Trinidad: la comunión divina.—IV. El Espíritu Santo como amor personal.—V. Trinidad y metafísica de amor. Sentido de Cristo

Como indica el sumario, hemos trazado algunos rasgos importantes del amor para entenderlos luego en clave trinitaria. Comenzamos situando el tema en un nivel de historia de las religiones: comparamos el amor cristiano y griego (agape y eros). Después lo interpretamos desde el fondo del budismo (compasión y caridad). Sólo entonces trataremos del amor cristiano visto en clave trinitaria. Para culminar el tema ofreceremos una breve visión de las personas trinitarias (especialmente el Espíritu Santo) desde el fondo de una teología del amor.

I. Eros y Agape: amor griego, amor cristiano

La religión griega del eros aparece como praxis salvadora que se funda en el orfismo y la piedad de los misterios. Ella quiere liberar la luz divina de los hombres, conquistando y recreando su verdad originaria, cautivada en una cárcel de dolor, sombra y materia. Lógicamente, el alma debe aprender a liberarse por la acción contemplativa o religiosa que le lleva a descubrir su realidad original y retornar de esa manera a lo divino.

Platón ha elaborado los principios que le ofrece la tradición anterior y edifica desde el eros un espléndido sistema de verdad, de salvación y pensamiento. La visión del eros, que Platón ha presentado desde el mito anterior, presupone en realidad que el hombre es ahora esclavo: está cautivo sobre el mundo pero guarda las semillas del recuerdo de su vida originaria. Ese recuerdo, reflejado germinalmente en el eros, le conduce a partir de los valores sensibles de este mundo (cuerpos, ideales...), hacia el bien de lo supremo como meta donde puede sosegar y realizarse su existencia. El amor es, por tanto, una potente fuerza de atracción que, al inquietarnos en el mundo, nos inmerge en la ansiedad y nos conduce hacia la idea y la bondad de lo divino. Según esto, no hay eros en Dios, pues a Dios nada le falta en su existencia. Tampoco puede hallarse entre los hombres que se encuentran perdidos en los bienes de la tierra. El eros es la fuerza ascensional, aquel impulso que constantemente lleva desde el mundo sensible y limitado, a la verdad de lo que somos en lo eterno. Por eso tienen eros o son eros solamente aquellos hombres que partiendo de los bienes de este mundo, se elevan y dirigen en camino de amor hacia el sentido y bondad de lo divino. El eros de la carne (amor corporal) se supera y se trasciende haciendo que surja de ese modo el proceso del «eras espiritual».

A. Nygren, sistematizador protestante del tema, ha distinguido en la visión del eros estos momentos. a) *Es amor-deseo* que nos lleva a superar la privación en que ahora estamos, caminando hacia un estado de existencia más dichoso. b) *Es anhelo* que conduce desde el mundo a lo divino. Por eso, Dios no ama ni tampoco aquellos que prefieren contentarse con la tierra, c) *Es amor egocéntrico*: es nostalgia de conquista, un gran deseo por lograr y disfrutar lo que nos falta. Sólo en el momento en que, inmergidos en Dios, hayamos colmado la ansiedad y realizado nuestro anhelo, cesaremos en la marcha: se habrá cumplido el eros, no seremos más cautivos de la tierra; la historia habrá cerrado su camino, quedará la eternidad.

Por encima de este anhelo, el cristianismo ofrece la presencia salvadora de Dios en Jesucristo. Lo que importa no es que el hombre haya querido subir hacia los cielos. El misterio está en que Dios ha descendido de manera salvadora hasta la tierra. Esto lo expresa el NT al acuñar de un modo nuevo la palabra antigua *agape*.

El agape es un amor *espontáneo y no egoísta*. Su principio está en el Dios que de manera gratuita ha decidido entregar su vida por los hombres. Por eso el agape no depende del valor de los objetos. Dios no se ocupa sólo de los buenos: ama con fuerza especial a los pequeños y perdidos, ama a todos los que sufren, inaugura de esa forma un modo nuevo de existencia. Por eso, en el principio del amor no hay un ascenso hacia la altura, ni tampoco una justicia que sanciona a los perfectos. El amor se manifiesta y triunfa en la vida que se entrega, en el misterio de Dios que nos ofrece su asistencia.

Esto supone que *el agape es creador*. El eros nada crea, simplemente tiende hacia la fuente de la vida verdadera. Por el contrario, el agape recrea a las personas: amar implica hacer que surja, que se extienda la existencia, que haya esperanza en la desesperación, perdónen el pecado, interés donde existía sólo indiferencia, vida en medio de la muerte.

Finalmente, *el agape es comunión*. Mientras que el eros busca la fusión del hombre con su raíz originaria, el agape le capacita para amar a las personas: invita a realizar la comunión entre los hombres, conduciendo hacia el encuentro interhumano o dirigiendo hacia el misterio de la unión de Dios con nuestra historia.

El eros es la tensión de los hombres que pretenden ascender hacia su centro en lo divino. El agape es, al contrario, la expresión de la presencia salvadora de Dios sobre la tierra: por eso ofrece unos matices creadores, se refleja de manera preferente en el abismo de la cruz de Jesucristo y se explicita en el amor al enemigo. Para el eros, carece de sentido hablar de entrega de la vida «por los malos»: el amor al enemigo resulta inconcebible. En el agape eso es primario: sólo existe amor auténtico y perfecto donde el hombre se dispone, como Cristo, a realizarse en apertura hacia los otros. Amar es dar la vida. Y es hacerlo en gratuidad, porque merece la pena conseguir que el otro sea. Amar es darse, hacer posible que haya vida entre los hombres, en gesto de absoluta limpidez, sin intereses, en camino que culmina allí donde se ayuda al enemigo.

Los cristianos *protestantes* acentúan, de una forma general, la oposición del eros y el agape: frente a la búsqueda idolátrica del hombre está la gracia salvadora de Dios; frente al amor como deseo y como mérito (eros) el misterio de Dios que nos regala en Jesucristo su existencia (agape).

Pues bien, matizando esa postura debemos afirmar que *el eros y el agape se penetran, se enriquecen y completan*. El eros representa el ser del mundo, es la tendencia natural de los vivientes que se expanden y realizan. Sin eso que llamamos el «deseo físico» del eros nuestro ser de humanos quiebra y se deshace.

Sólo porque hay eros (porque el ser humano busca su propia plenitud) puede hablarse de agape (gesto de salida, de entrega hacia los otros). Pues bien, esta unión de eros y agape sólo la podemos entender de una manera original en lo divino. El NT (1 Jn 4, 16) ha confesado de forma lapidaria que *Dios mismo es agape*, donación de amor gratuito. Los cristianos lo interpretan ciertamente en nivel de economía salvadora: Dios es ágape entregándose de forma gratuita hacia los hombres. Pero resulta necesario dar un paso más diciendo: Dios nos puede regalar su amor porque él mismo es misterio de amor inmanente.

Ésta es la mejor definición de la Trinidad: es el agape de Dios, la comunión personal en que Padre e Hijo en el Espíritu se ofrecen y regalan de manera gratuita la existencia. Pero siendo agape (amor como regalo), Dios mismo es eros: es gozo de sí mismo, plenitud ya realizada a modo de comunión entre personas. Al darse al Hijo (agape) *el Padre* encuentra su gozo y plenitud en ese Hijo (eros); por su parte, *el Hijo* halla y plenifica su propio ser (eros) cuando devuelve su misma realidad y plenitud al Padre (agape). Dando un paso más, podemos añadir que el mismo *Espíritu Santo* es a la vez agape y eros: es gratuidad y gozo de amor compartido.

Presentemos de otro modo el tema. El Padre se ha entregado en manos de su Hijo: no retiene absolutamente nada; nada deja en su reserva. Éste es el principio del agape. Pues bien, en un milagro de absoluta comunión, el Hijo ha retornado nuevamente al Padre todo aquello que del Padre ha recibido. De esa forma, por medio del agape, encuentra el eros, el gozo más perfecto. En el juego de don y de respuesta, de gracia que se entrega y vida que retorna y se devuelve a modo de regalo, eros y agape se fecundan y completan. Aquí se ha desvelado el amor como divino. ¿Quién es Dios? Aquel que, poseyéndose a sí mismo plenamente (Padre), se entrega plenamente suscitando al Hijo. De esa forma se define como encuentro. Es *eros*: gozo de sí mismo. Es *agape*: donación perfecta¹.

II. Amor y compasión: cristianismo y budismo

Venimos de esta forma hacia el oriente, tal como aparece reflejado en el budismo. En esta perspectiva el mundo se desvela como abismo de dolor que nos tritura, un gran molino que destroza año tras año, reencarnación tras reencarnación, nuestra existencia. Sobre ese presupuesto se edifica la palabra y el mensaje original de Buda, resumido en las cuatro «nobles verdades».

Primera verdad: todo es dolor; dolor el nacimiento y la muerte, la unión y desunión; la vida entera sobre el mundo es un destino de separación, impotencia y sufrimiento. *Segunda verdad:* el origen del dolor es el deseo, la sed de la existencia que nos tiene atados a la rueda de una vida en la que estamos cautivados. *Tercera verdad:* para librarse del dolor es necesario extinguir los apetitos, desarraigando la raíz de los deseos. *Cuarta verdad:* en este mundo de deseos destructores es posible hallar un camino salvador, la famosa vía media que conduce a la superación de los dolores, a través de una disciplina mental, una concentración intensa y una conducta ética adecuada.

Lógicamente, a partir de ese transcurso, Buda ha prescindido de los dioses. ¿Qué ventaja puede haber en Dios si Dios se encuentra también dentro de esta rueda sufriente del destino? Sobre un mundo destructor como el nuestro no se puede hablar de lo divino. Es preferible hacer silencio y sobre el hueco de todas las imágenes sagradas buscar y recorrer aquel camino de ser y libertad que nos permita llegar hasta la meta de una vida liberada, no mundana (lo nirvana).

Esto supone que los hombres son capaces de librarse del destino, desatarse de esta vida de dolor que en realidad es muerte. ¿Cómo? Por medio de un retorno al interior, por una vida desligada de apetitos, transformada, sin deseos. Este es el punto de partida y centro de toda la experiencia religiosa. A partir de aquí, el budismo ha elaborado un programa de amor impresionante, concibiendo la vida como solidaridad en el sufrimiento y compasión liberadora. Su primer rasgo se llama *maitri* o *benevolencia*. Quien ha sido iluminado y sabe cómo puede superarse la cadena del destino y de la muerte se comporta de un modo dulce y discreto. Es cordial y es afectuoso. Nada puede perturbarle, nunca debe airarse. En medio de una tierra dura y mala, destrozada por el odio, las pasiones y deseos, el auténtico budista sabe ser y comportarse de manera amable. Todo lo comprende, pero nada llega a perturbarle.

En un segundo momento es necesario el *dana: regalo o donación*. Su base es clara: todo sufre, se retuerce y gime en una tierra calcinada. El budista iluminado ya conoce su final de salvación, pero igualmente sabe que el dolor es destructor y quiere, en lo posible, remediarlo o, por lo menos, no aumentarlo. Por eso actúa bien e intenta ayudar al que está necesitado.

Todo eso lleva a la *karuna: compasión piadosa*. En el fondo de ese gesto hallamos la intuición de que el dolor, siendo muy fuerte, puede superarse. En un primer momento, cada humano ha de asumir a solas su camino y alcanzar la libertad por medio de su propia actitud de desapego. Sin embargo, el verdadero iluminado sabe que no puede separarse de los otros, sufre su dolor, se compadece de ellos, y procura abrirles el camino de la libertad definitiva. Ese fue el gesto de Buda: una vez iluminado, descubierta su verdad e inmerso en una vida sin dolor y sin deseos, dejó a un lado su propia plenitud transfigurada y ofreció su mensaje salvador a los necesitados.

Esta experiencia del budismo representa una de las máximas conquistas de la historia humana. Quizá nunca se había llegado tan arriba. Sin embargo, debemos añadir que eso resulta a

nuestro juicio insuficiente. Aquí falta el gozo de la gratuidad como amor positivo que lleva hacia los otros; falta la vivencia de la comunión, el encuentro interhumano como signo primigenio del misterio; y falta, sobre todo, un Dios activo y personal que nos ofrece amor desde su hondura efusiva, trinitaria. Llegamos en busca de eso al cristianismo.

Según el cristianismo, más allá del sufrimiento y el dolor del hombre se halla *la fuerza creadora* de Dios. El mundo es positivo; Dios mismo lo ha creado. Por eso, superando los dolores se puede llegar a la confianza originaria: es la actitud del que se pone en brazos de la vida descubriendo en ella los signos de presencia de Dios.

Antes que la compasión del hombre esté *la compasión de Dios*. Hay en la Biblia una palabra audaz, aventurada, milagrosamente fuerte: Dios tiene piedad de los hombres, amándoles desde el fondo de su mismo sufrimiento. Sobre esa base, se puede trazar luego una distinción. a) *El Dios de Israel* se compadece de los hombres pero queda fuera: sufre su dolor, le duele su miseria..., pero siempre se halla encima, está como guardado en su propia transcendencia. b) *El Dios de Cristo* ha dado un paso en adelante: penetra en la miseria de la historia, la padece en su interior y de ese modo la transforma.

Verdadero compasivo en esta línea cristiana no es aquel que saca al otro de la muerte o quiere hacerle desligarse de la vida. Compasivo es el que crea —el que hace ser—, el que acompaña en el dolor, el que transforma así la vida de los otros. Para el *budismo*, la compasión era elemento negativo: se debe acompañar a los hermanos para que ellos mismos se puedan desligar del sufrimiento y riesgo de la historia. El *cristianismo*, en cambio, sabe que sólo es verdadera aquella compasión que nos convierte en creadores. Sólo es digno de crear quien introduce su existencia en lo creado, quien se arriesga con sus obras, quien padece en ellas y las lleva en el regazo de su propio sufrimiento. ¡Así ha creado Dios! Lo hace arriesgándose, queriendo que seamos escandalosamente libres, para solidarizarse después con nuestra libertad y realizar nuestro destino. Por eso, *la compasión es un gesto expansional de fuerza creadora*: implica un movimiento de creatividad intensa, libre. Sobre la cruz del dolor de su Hijo, Dios ha decidido que este mundo permanezca y llegue a ser, creándolo de un modo personal, comprometido.

Pues bien, esta *compasión creadora* sólo es posible allí donde se aume el valor de las personas. Conforme a la vivencia del *budismo*, lo sagrado (Dios, Nirvana) ha de entenderse en forma negativa: es la libertad plena del pleno silencio, allí donde no existe la multiplicidad ni las personas; por eso, el amor compasivo de los budistas consiste, en el fondo, en acompañar a los demás en el camino que lleva hacia la muerte o deshacimiento. Por el contrario, el *cristianismo* ha resaltado el valor de las personas: lógicamente, la verdadera compasión consistirá en amar a los demás como distintos, ayudándoles a ser independientes, creadores de sí mismos.

Esta actitud cristiana sólo puede interpretarse y valorarse en perspectiva trinitaria: amar consiste en hacer que el otro sea. Por eso decimos que *el Padre* entrega su propia realidad (sustancia) al Hijo, haciendo de esa forma que se vuelva independiente (persona). *Hijo y Padre* se regalan y comparten la sustancia (divinidad) en gesto de amor compartido (en el Espíritu). Los hombres de este mundo son imagen trinitaria: por eso han de ayudarse en gesto de compasión creadora, ofreciendo y compartiendo la existencia.

En ese fondo debe interpretarse ahora la *maitri* o benevolencia, lo mismo que la *lona* o donación y la *karuna* o compasión piadosa. El verdadero amor consiste en dar la vida al otro, haciendo así que el otro sea. Amor es igualmente el gesto de acogida: recibir lo que ofrece el

otro, agradecer a Dios (y a los demás) el gran regalo de la vida. Amar es, finalmente, compartir. Por eso decimos que *el amor es trinitario*.

Ésta es la diferencia fundamental. *El budismo no cree en la Trinidad*: no ha sabido penetrar más allá del silencio de Dios, descubriendo en el principio del Nirvana el gran misterio de la personalidad divina (amor del Padre y el Hijo en el Espíritu); por eso no ha podido aceptar la encarnación, no descubre la presencia de Dios en el mundo ni valora a las personas. Ciertamente, es buena la compasión budista; quizá es la forma suprema de amor que los hombres pueden descubrir sobre la tierra. Pero más allá de esa compasión y su nirvana está el *amor trinitario de Dios*, encarnado en la vida y pascua de Jesús, el Cristo.

La visión del amor une en gran medida a cristianos y budistas, de manera que les hace compañeros de camino en el esfuerzo por vencer la violencia de este mundo. Pero ese mismo amor separa luego a cristianos y budistas. Más allá de la negatividad del amor, los cristianos han descubierto el misterio activo de un Dios que siendo comunión personal eterna nos lleva al encuentro interhumano (de ayuda dirigida hacia los otros) en camino sostenido por la Cruz y Pascua de Jesús, el Cristo.

III. Amor y Trinidad. La comunión divina

Precisamos los supuestos del tema. *Dios no es cosmos*: no es el todo que se impone a cada una de las partes, ni es el juego de las partes que entrechocan, nacen, mueren en el todo. *Dios no es sexo*, no es la unión originaria de los dos grandes principios de la vida que se expanden y despliegan de manera hierogámica; no es potencia masculina, ni es hondura femenina, ni la unión engendradora de ambos sexos. *Dios no es eros separado*: no es poder de ascenso- anhelo que nos lleva desde el mundo bajo, oscuro, hacia la luz originaria o amor pleno; no es lo de arriba como opuesto a nuestro abajo, ni tampoco el movimiento donde todo se vincula. *Dios no es pura compasión*, el gesto negativo del que deja los valores de este mundo mientras busca el verdadero ser en el rechazo de todos los dolores y deseos.

¿Qué es entonces? Con palabra de 1 Jn 4, 16 diremos de nuevo que *es agape*, el amor que se autoofrece y se regala a manos llenas para dar así la vida. *Dios es la comunión originaria y transcendente* que funda los caminos de los hombres y se asienta en su principio sin principio. Pues bien, por un misterio de apertura generosa que no podemos ni siquiera barruntar, el mismo Dios ha decidido expandir su comunión a nuestra historia, a través del nacimiento y de la muerte de Jesús, el Cristo. Por eso decimos que *es regalo de vida y de gracia*.

Dando un paso más podemos afirmar que esa comunión de Dios (misterio trinitario) ha de expresarse como *metafísica del amor* donde encontramos estos dos planos. a) Por un lado el amor de Dios es fundamento de la historia: es la verdad, sentido y fuerza de la entrega de Jesús entre los hombres. b) Pero el amor es, a la vez, la hondura y la verdad eterna del encuentro primigenio que vincula al Padre con el Hijo en el Espíritu.

Nuestra fe se asienta en Jesús crucificado, Hijo de Dios, que nos ofrece su vida por la muerte. Arraigados en Jesús, hemos creído en el Padre que le envía y resucita y aceptamos la fuerza de su Espíritu. Por eso, la palabra trinitaria, como fe en el Padre, el Hijo y el Espíritu, resulta inseparable de la muerte de Jesús y viceversa. Una Trinidad sin el misterio de la cruz resultaría idolatría; y una cruz sin el transfondo trinitario, sin abrirse al Padre en el Espíritu, termina destruyéndose en la tierra, convertida simplemente en muerte de la vida humana.

A partir de aquí podemos llegar a una visión más honda del misterio. A lo largo de la historia hallamos varias formas de entender la Trinidad. Unos, sobre todo entre los viejos *Padres griegos*, toman como base el proceso de génesis de la realidad que se explicita y completa como *ousía*, *dynamis* y *energía*, es decir, en tres momentos. *Los autores de occidente* se han fijado más en la experiencia de una mente que, al saberse y al quererse, se disocia y distingue personalmente, desde dentro. *Hegel* ha empleado una dialéctica de ideas... Yo he querido situarme en una línea que está cerca de *Ricardo de san Víctor*.

Su argumento es como sigue: Dios es amistad activa, caridad y, por lo tanto, necesita dar y recibir, hacerse encuentro. No existe amor sin comunión, sin desprenderse de sí mismo, darse al otro y encontrarse nuevamente a partir de su respuesta. Por eso, siendo amor originario, el Padre —que es principio divino sin principio— hace surgir gratuitamente al Hijo, para darle todo su misterio y realizar así el encuentro. Actuando de esa forma, el Padre aguarda: deja que a su vez el Hijo le responda. De ese modo surge la amistad en comunión: Hijo y Padre sólo tienen ser en la medida en que lo entregan y comparten.

A partir de aquí debemos dar un paso más. Sólo surge comunión definitiva si el amante y el amado concretizan su amor en un tercero, de tal forma que al mirarse y regalarse el uno al otro llevan su amor hasta la cumbre. Ese «tercero», como signo de unidad del Hijo con el Padre, ha recibido en la experiencia de la Iglesia un nombre: es el Espíritu Santo.

Evidentemente, al emplear este modelo, Ricardo de san Víctor se ha basado en la familia. Pero en este mundo, los esposos y los hijos nunca llegan a ser amor eterno, ya perfecto. En eso se refleja la riqueza y tragedia de su historia. Dios, por el contrario, concretiza el amor de un modo pleno en el encuentro del Padre con el Hijo, tal como se expresa y plenifica en el Espíritu.

Éste es el esquema de Ricardo de san Víctor. a) *Dios es creatividad*: vida que se expande de manera gratuita y total, sin celos ni egoísmos. Así lo descubrimos en todo su proceso y de un modo especial en su principio, el Padre. b) *Dios es amistad*: la fuerza de la vida no se pierde de una forma arbitraria: al contrario, lo divino se realiza como encuentro entre personas. Sólo quien comprenda y vea unidos estos dos aspectos puede barruntar lo que supone el ser divino, como vida en comunión para expandir la vida. c) Ese misterio de unidad de Padre e Hijo ha de tomarse y entenderse como *gracia o como amor hecho persona*: es la santidad del mismo amor, la dualidad de aquel «nosotros» personal y personalizante del Padre con el Hijo en el Espíritu. Por eso, el Espíritu no es un simple ámbito divino, un «ello» que no tiene caracteres de persona; el Espíritu es la misma comunión del encuentro intradivino, la unidad donde, llevando a plenitud el mío y tuyo, como sujetos contrapuestos, surge el nosotros personal de la gracia compartida, el Espíritu de culminación de lo divino.

De esta forma se vinculan y de algún modo se vinculan en clave de amor los dos principios fundamentales del cristianismo: la Trinidad de Dios y la encarnación-pascua del Hijo. El mismo amor eterno de Dios (Trinidad inmanente) se despliega y revela en el amor histórico del Hijo Jesucristo, que muere en favor de los hombres, por fidelidad al reino (Trinidad económica). En esta perspectiva, desde la revelación pascual del amor del Hijo debe completarse la visión en principio un poco inmanentista de la Trinidad que tiene Ricardo de san Víctor. Desligado del mensaje y de la muerte, de la Pascua y vida de Jesús, el amor trinitario correría el riesgo de convertirse en una especie de especulación gnóstica.

IV. El Espíritu Santo como amor personal

Tres son, a mi juicio, las formas de entender la relación entre el Espíritu Santo y el amor como indicaremos brevemente en lo que sigue. Recordemos que la persona o personalidad del Espíritu se encuentra velada en el misterio: podemos esbozar un poco su verdad, pero nunca llegaremos a entenderla plenamente.

1. *La primera perspectiva entiende la persona del Espíritu en la línea de realización del ser que culmina su proceso amándose a sí mismo.* Más que persona (en el sentido moderno), el Espíritu es *modo final* de la personalización de un sujeto que, conociéndose, *se ama*, es decir, descansa en sí mismo, ratificando y fijando su propia realidad. Así puede llamarse «culminación de Dios»: su proceso personal queda completado y clausurado en el amor pleno del Espíritu. Dios no es una línea siempre abierta que jamás llega al descanso, no es un círculo que vuelve sin cesar sobre sí mismo: es línea o círculo cumplido y la meta o realización de su proceso es el Espíritu Santo. Por eso se le llama amor, porque en amor culmina el encuentro del ser (de Dios) consigo mismo. En esta perspectiva se pone de relieve el movimiento de la naturaleza divina que se sabe, dualizándose en Padre e Hijo, y se ama, trinitarizándose en el Espíritu. Los comentaristas suelen discutir sobre la forma en que Tomás de Aquino ha concebido este proceso final de *espiración* de amor en que surge el Espíritu Santo. Pero casi todos tienden a pensar que en esta línea el Espíritu Santo *no aparece como amor dual* (de Padre e Hijo) sino como *amor de esencia*: es la naturaleza divina que, sabiéndose (siendo Padre-Hijo) se ama a sí misma.

Padre e Hijo, separados entre sí en el conocer, no se distinguen ya al amar. Por eso aman los dos como uno sólo, con el amor de la esencia divina que vuelve hacia sí y en sí reposa. De esta forma se completa el proceso personal del Dios que es divino, persona, siendo dueño de sí mismo, conociéndose y amándose. Situados ante esta solución, los teólogos orientales ortodoxos han protestado enérgicamente. Ellos suponen que esta forma de entender *la unión de Padre e Hijo* en el origen del Espíritu supone un triunfo de la *pura esencia*: no serían ya las personas las que actúan como tales sino la misma naturaleza de Dios que al amarse suscita (espira) el amor pleno y final del Espíritu Santo.

2. *La segunda perspectiva entiende la persona del Espíritu partiendo de la unión dual de Padre e Hijo como personas distintas que se aman.* Hemos citado ya a Ricardo de san Víctor. Conforme a su visión, el Espíritu Santo no es amor *de esencia* sino amor *de personas* que, ratificando su propia distinción, la sellan en gesto de entrega compartida. Los amantes son por tanto dos y su amor es *recíproco* y sólo puede mantenerse en la medida en que los dos son diferentes. Hay, un *doble acto de amor*, pero *el amor* con que se aman es el mismo, porque uno y otro se entregan de manera total, sin reservarse nada. Por eso, en esta línea, el Espíritu Santo se puede interpretar como ***el amor de comunión hecho persona***: no es amor de uno o de otro, es de los dos y de esa forma es «medio» que les une.

Hasta aquí la reflexión de los diversos autores parece concordante. Las dificultades comienzan cuando se pretende precisar lo que supone esa *Persona de Amor* que es el Espíritu. Para algunos, ella aparece como persona ambital, campo de amor en que se encuentran Dios y Cristo: es la fuerza de Dios de la que Cristo nace (y resucita); es el amor que Cristo ofrece al Padre para que nosotros podamos realizarnos.

Para otros, el Espíritu se entiende mejor como un *nosotros* de amor compartido. El yo y tú (del Padre y el Hijo) se encuentran originariamente unidos y sólo existen en la medida (y a medida) que se relacionan. Pero aquí debemos descubrir el tercer elemento: en el fondo del yo-tú se halla el *nosotros*, no como algo externo o posterior, que les adviene desde fuera, sino como la misma hondura de su encuentro; ésta es la analogía más honda del Espíritu Santo.

3. *La última perspectiva ha interpretado el Espíritu como un Tercero común* que surge del amor de Padre e Hijo. Esta es la línea que ha desarrollado de manera clásica Ricardo de san Víctor, al hablar del «condilectus». El Espíritu desborda el nivel de *amor común* (plano ambital); es más que la *unidad de amor dual* o «condilectio» (co-amor) que constituye el sentido del nosotros; el Espíritu es aquel a quien Padre e Hijo aman en común, es decir el *Amigo de Dos* o condilecto.

En otras palabras, Hijo y Padre no se limitan a mirarse uno al otro, en amor compartido o común. Ambos se unen y «miran juntos» (en mirada que es de los dos) hacia un tercero, que es como fruto del amor que ambos se tienen. Este amor de dos, convertido en nueva persona, como nuevo centro de vida y conciencia es el Espíritu Santo.

El *nosotros* del amor sólo culmina y encuentra su sentido pleno allí donde suscita *un tercero* a quien *los dos* aman unidos. Ya no se limitan a mirarse uno hacia el otro, en transparencia recíproca: ambos unifican su mirar y miran juntos hacia aquel que es fruto de su amor compartido. Ese tercero, a quien podemos llamar amado de los dos no es propiedad de uno o de otro: es *gracia* y don que surge de la vida compartida. Por eso *es el tercero*, está en el fin, como culmen del proceso trinitario. Pero, al mismo tiempo, debemos concebirle como *centro* o *medio* en que se implican Hijo y Padre (cf. Santo Tomás, *S. Th.* 1, 37, 1 ad 3): ellos (Padre e Hijo) sólo pueden vincularse y son distintos cuando están amando juntos a un tercero (Espíritu) que les sirve de centro y les vincula. Por eso, mostrándose en el fin, el Espíritu es garantía del principio: sostiene y culmina todo el proceso trinitario.

Estas observaciones pueden parecer un poco abstractas, separadas de la vida. Sin embargo, bien miradas, ellas constituyen el centro y culmen de toda la filosofía personalista de los últimos decenios. En otro tiempo, en la línea de una definición que proviene de Boecio, se solía definir a la persona en clave de «sustancia» (*rationalis naturae individua substantia*). Es persona el ser racional que existe por sí mismo, en forma individual. Pues bien, de esa manera resultaba muy difícil entender la Trinidad: la que importa es la unión del ser consigo mismo (la autosuficiencia individual); el amor viene a entenderse como algo posterior o secundario.

Pues bien, conforme a la visión que aquí he esbozado, visión que culmina en la teología trinitaria del Espíritu Santo, no se puede hablar de ser (sustancia) para referirse sólo luego al amor, como si fuera algo ulterior o derivado. Conforme a la postura que defiende, apoyado en la teología trinitaria más representativa de occidente, la misma realidad de las personas viene a definirse como amor, es decir, como relación de generosidad y acogida, como entrega mutua y vida que surge de la comunión dual (del Padre y el Hijo).

V. Trinidad y metafísica de amor. Sentido de Cristo

La metafísica de occidente se ha elaborado en forma pretrinitaria, a partir del análisis del ser o de los entes, conforme a una visión que ha sido precisada y criticada en los últimos decenios por M. Heidegger. Pero Heidegger parece empeñado en volver a la «fuente griega», tal como estaría reflejada en los primeros pensadores (los presocráticos). Sólo de esa forma se podría superar la división (o escisión) establecida ya tras Platón entre el ser y los entes.

Pienso que esa crítica de Heidegger resulta en el fondo muy parcial y limitada. El problema no está en el «olvidodel ser», en la cosificación de la realidad, tal como ha venido a culminar en la visión instrumentalista y técnica de la cultura de occidente. El problema está en el olvido de las personas o, mejor dicho, en el eclipse del amor cristiano.

Existe cosificación en la cultura de occidente, existe el riesgo de manipular la realidad y destruir al ser humano. Pero ese riesgo no viene del olvido del ser (entendido en forma filosófica) sino de la falta de amor o, mejor dicho, de la destrucción del valor de la persona, tal como ella viene a revelarse en Jesucristo.

Hemos definido a la persona como forma del amor. Cada persona es un momento de amor y únicamente existe en gesto de relación gratificante. El ser sólo es persona en la medida en que se da y se acoge, en la medida en que se ofrece y se comporta. Por eso, las personas trinitarias son las formas fundantes del amor. Son eso que pudiéramos llamar el amor originario, más allá del puro nirvana (budismo) y de la eternidad del bien que todo lo atrae, sin entregarse a sí mismo (platonismo)

Dios es amor o, mejor dicho, las tres formas del amor fundante: es el amor como donación, acogida y encuentro personal. Es don eterno de sí (Padre) y es eterna receptividad (Hijo) y es comunión eterna del Padre y el Hijo que suscitan juntos al Espíritu, como verdad y plenitud del amor compartido. Más allá de este encuentro de amor no existe nada: no hay «ser» ni existen entes. Este es el misterio, es el punto de partida de todo lo que pueda darse sobre el mundo.

Este «discursq del amor trinitario», esta metafísica que habla de las tres formas fundantes de la personalidad, nos sitúa en el límite de todas las palabras: allí donde el silencio es pleno es también pleno el misterio. En el principio no está el ser ni están los entes; en el principio se encuentran las personas, el Padre que genera al Hijo, el Hijo engendrado, la comunión del Espíritu.

Ésta es la fe más honda: es la experiencia fundante de los fieles. Por eso no podemos demostrarla ni probarla con razones. Esta es la verdad que la Iglesia proclama en su Credo cuando dice que «cree» en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu. Pues bien, a partir de esta experiencia fundante puede y debe darse el pensamiento, conforme a la sentencia famosa de san Anselmo: «fides quaerens intellectum»; la fe da que pensar, nos capacita para formular y conocer de forma nueva todas las realidades, especialmente la realidad del amor en las personas.

Comenzó Hegel a pensar en el amor, para convertirlo en principio de su sistema de filosofía. Pero luego prefirió dejarlo a un lado, construyendo un sistema de dialéctica lógica (racional). Juzgo que su opción resultó, en su más honda raíz, equivocada. Necesitamos un nuevo Hegel, pero un Hegel distinto, que sea capaz de pensar la realidad desde el amor, pero no como discurso lógico sino en forma de camino comprometido de entrega mutua. Porque el amor no se puede pensar en forma abstracta sino en clave de entrega compartida, de compromiso por los otros.

Pensar el amor significa vivirlo, convertirlo en principio de existencia. Esto es lo que ha hecho el Cristo. En fórmula muy bella, la teología ha concebido a Jesús como *representante de Dios* (mediador, revelador del Padre): representa y realiza en el mundo, en forma plena (homoousios), la hondura y verdad del amor trinitario. En otras palabras, Jesús se atreve a «representar a Dios sobre el mundo», en gesto de entrega por el reino, en actitud de amor comprometido, fuerte, intenso. Este amor por los otros (por el reino) ha puesto a Jesús en manos de los hombres; en favor de ellos se ha entregado, padeciendo la violencia de ellos ha muerto.

De este modo ha revelado (ha representado y realizado) sobre el mundo todo el misterio del amor trinitario. Por eso, la metafísica del amor, interpretada en clave trinitaria en forma de don-acogida-encuentro personal (Padre, Hijo y Espíritu) viene a expresarse de un modo

concreto en el mensaje y vida, en la entrega y muerte de Jesús. Por eso, conocer a Jesús y recibirle es recibir y conocer el amor de Dios, en actitud de amor responsable.

Nadie conoce el amor desde fuera, como un espectador que mira hacia las cosas que pasan en la calle. Sólo puede conocerlo el que lo vive, identificándose a sí mismo con el proceso de acogida y entrega, de pasividad, de comunicación y comunión que es la vida trinitaria. Así lo ha mostrado Jesús, en gesto fuerte de acción (su mensaje de reino) y de pasión (se deja en manos del Padre Dios, poniéndose en manos de los hombres). Por eso dice la revelación cristiana que Jesús ha desplegado sobre el mundo el misterio pleno del amor que es el Espíritu Santo.

De esta forma debemos recordar que el amor no suplanta a Dios (como quería Feuerbach) sino que lo revela y actualiza. Allí donde el amor es pleno no se puede ya afirmar que resulta innecesaria la presencia de Dios. Al contrario, si el amor es pleno se supone que Dios está presente, como indica Mt 25, 31-46. Está presente Dios en los pobres y pequeños de este mundo; y está también en aquellos que ayudan a los pobres, haciendo así posible el surgimiento de la solidaridad gratuita y creadora sobre el mundo.

La pascua de Jesús, esto es la revelación plena del amor trinitario. Por eso, la metafísica del amor que aquí estamos esbozando carece de sentido si no lleva a la exigencia del gesto liberador, a la entrega en favor de los pobres, a la transformación de esta sociedad injusta. Los que emplean métodos de fuerza violenta y de opresión injusta para cambiar a los demás muestran así que no creen en el amor, no creen en la Trinidad de Dios ni en la pasión-pascua de Cristo. Pero aquellos que confiesan con la boca la Trinidad pero no liberan a los otros, ni se entregan gratuitamente por ellos creen de mentira. Para ellos, la Trinidad se ha convertido en una especie de especulación gnóstica que sirve para sacralizar el orden establecido; la Trinidad se diluye en una mala metafísica. Sólo aquellos que expresan la Trinidad en hermenéutica de cruz-pascua, sólo aquellos que explicitan el encuentro personal divino en categorías de reino de Jesús, de entrega liberadora por los otros, han creído de verdad en la Trinidad tal como ella viene a revelarse en Cristo.

Llegamos de esa forma al centro y culmen de toda nuestra exposición: el amor de Dios es Cristo, entregado por los hombres, en camino de liberación pascual. Por eso, el sentido del amor trinitario (inmanencia de Dios) sólo se comprende y vive en la fidelidad al camino de Jesús (Trinidad económica). Por otra parte, el amor de Jesús sólo alcanza su plenitud y sólo se desvela en verdad como divino (originario, fuente y cima de todo lo que existe) allí donde viene a expresarse desde el misterio trinitario como revelación plena y representación total de la Trinidad.

[—> *Budismo; Comunión; Helenismo; Persona y personificación; Ricardo de san Víctor; Trinidad.*]

BIBLIOGRAFIA: F. ALBERONI, *L'amicizia*, Garzanti, Milano 1984; E. BRUNNER, *Pros und Liebe*, Berlin 1937; M. C. D'ARCY, *La Double nature ele l'amour*, Aubier, Paris 1947; J. DELASALLE y T. VAN TOAN, *Quand l'amour éclipse Dieu*, Cerf, Paris 1984; G. GARGAM, *L'Amour et la mort*, Seuil, Paris 1959; E. JONGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Mohr, Tübingen 1977, 409-543; C.S. LEWIS, *TITE Four Leves*, Collins, Clagow 1960; H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist al Person*, Aschendorff, Münster 1969; A. NYGREN, *Erós et Agape*, I/II, Aubier, Paris 1962; X. PIKAZA, *Palabra de amor*, Sígueme, Salamanca 1983; D. DE ROUGEMONT, *L'amour et l'Occident*, Plon, París 1939; S. SrtcQ, *Agape dans le N. T.*, I/III, Gabalda, Paris 1960; V. WARNACH, *Agape. Der Liebe alt Grundmotiv der nt. Theologie*, *Patmos*, Düsseldorf 1951; F.D. WILHELMSSEN, *La metafísica del amor*, Rialp, Madrid 1964.

AMOR RUIBAL, ÁNGEL

SUMARIO: I. La circunstancia histórica.—II. El planteamiento general.—III. Legitimidad histórica del dogma trinitario.—IV. La constitución histórica del dogma trinitario.—V. La Trinidad en la teología griega y en la latina.—VI. Conclusión

I. La circunstancia histórica

Nació el 11.3.1869, en San Breixo de Barro (Pontevedra) y murió el 4.11.1930 en Santiago. Tanto las circunstancias biográficas —apenas salió de Santiago, más que para estudios de un año en Roma— como las de la publicación de su obra —póstuma en su parte más personal y renovadora— han hecho que su figura sea poco conocida. Pero se trata sin duda del pensador eclesiástico más original y creativo de la 1ª mitad del s. XX en España. Las fechas que enmarcan su vida muestran que su actividad intelectual se forjó en los tiempos de la crisis modernista. Y, aunque, por desgracia, los trabajos sobre esta época en España sigan sin recoger su presencia, puede afirmarse que AR fue realmente el pensador católico que con más energía, conocimiento, decisión y profundidad supo afrontarla. Esto es decisivo para comprender su pensamiento, tanto en general como en el tema concreto de la Trinidad.

Acaso por su contacto con la universidad civil o por sus tempranos e intensos estudios filológicos, rompió pronto con la renovación escolástica. De hecho, el tomo 1º de su obra capital, *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma*¹, publicado en 1914, año de la promulgación de las "24 tesis tomistas", está ya en plena y decidida ruptura. Hasta el punto de que va a realizar de todas ellas la crítica más radical e informada que se haya hecho hasta el momento. Pero no por ello cae en el vértigo del relativismo historicista (representado para él por el Protestantismo Liberal, sobre todo por A. Harnack). Justamente en buscar un camino intermedio —en un intento paralelo al de Blondel entre "historicismo" e "intrinsecismo", pero con mayor radicalidad y muy superior conocimiento histórico— consiste su propósito central.

Para ello emprende, por un lado, una honda revisión histórica del constituirse mismo de la teología en su interacción con la filosofía. Y, por otro, proclama la urgencia de "una transformación honda de la teoría del ser y del conocer" (VI,637), elaborando así la base para una teología actualizada. Esto hace que su planteamiento tanto del problema de Dios en general como del más concreto de la Trinidad aparezca como algo singular, lejos de la rutina repetitiva de la "teología de los manuales". Adelantando la que será preocupación de la *Nouvelle Théologie*, quiere preservar la "afirmación" de la fe, pero liberándola de los "conceptos" escolásticos, que la hacen ininteligible después de la ruptura de la modernidad. De ahí la notable actualidad de su planteamiento en un tiempo en que incluso el mismo Vaticano II ha proclamado que la crisis de la escolástica se nos ha hecho irreversible y necesitamos abrir nuevos caminos para la comprensión de la fe.

II. El planteamiento general

Amor Ruibal estudió largamente la evolución histórica del problema teológico de Dios, desde los orígenes presocráticos hasta la entrada de la modernidad (le dedica nada menos que los tomos V-VII); llegó incluso a elaborar una buena parte de su postura sistemática. No es este el caso de la Trinidad. De ella sólo llegó a elaborar la exposición histórica, que aparece incrustada en el desarrollo del problema anterior. Y aunque a lo largo de la obra aparecen numerosas alusiones, que indican su propósito expreso de continuar el estudio sistemático a partir de los propios presupuestos, la muerte le impidió ya realizarlo. Es claro que esto limita de modo sustancial su tratamiento, pero no lo priva de una gran significatividad.

Porque Amor Ruibal no hace una historia neutra. Si aplica tanto esfuerzo a reconstruir la elaboración teológica del dato revelado, es porque lo considera imprescindible para extraer consecuencias muy importantes, tanto de legitimidad o ilegitimidad histórica como de alcance especulativo. De hecho, sus opciones, nada obvias en su momento —el texto es de 1920—, muestran una muy aguda perspicacia y conservan en gran medida la actualidad de su lección. Su aguda crítica del formalismo escolástico, que tiende a convertir al dogma "en un esquema dialéctico, que se pierde en las esferas de la abstracción", en "una especie de tabla pitagórica en la esfera teológica", reduciendo su valor al de "una fórmula algebraica" (I,254), conserva toda su urgencia aún hoy cuando demasiados tratamientos trinitarios siguen incurriendo en un verbalismo retórico, sin significación verdadera ni enganche vital. Y su opción por los planteamientos de la tradición griega coincide con los mejores intentos actuales de una visión más concreta, dinámica y realista (y desde luego podría aportarles un vigor conceptual no siempre presente).

Intentemos ahora indicar las líneas fundamentales de su tratamiento.

III. Legitimidad histórica del dogma trinitario

Amor Ruibal consagra el primero de los tres capítulos a mostrar la legitimidad misma del dogma. No acepta la fácil solución escolástica de suponer un dogma ya constituido en su pleno sentido desde los mismos orígenes: esa es una postura ahistórica y extrínseca, para la que "todas las discusiones, todas las controversias habidas para fijar el concepto de los dogmas en la época patristica (...) serían (...) puramente externas" (320). Pero tampoco acepta la crítica liberal, que ve en él un producto de la filosofía griega (321). Ambas posturas extremas incurren en el mismo defecto: son procedimientos *a priori*, "que, lejos de ajustarse a la verdad de los hechos, intentan ajustar los hechos a las fórmulas de los respectivos sistemas" (87).

AR busca una visión más justa y realista mediante una distinción fundamental en toda su obra: entre *didajé* y *gnosis*. El cristianismo es ante todo una *didajé*, es decir, una doctrina concreta, una enseñanza religiosa y moral, transmitida por la autoridad de una tradición y "sin procedimientos de teoría filosófica" (320). En este sentido aparece ciertamente completa desde el principio: tal es la "verdad" de la teoría tradicional'. Lo que sucede es que el contacto con la filosofía, las necesidades didácticas y apologéticas así como la exigencia intrínseca de una sistematización metódica (cf. 174-184) obligan a esa doctrina a presentarse también como pensamiento reflejo, como teología: como *gnosis*. Y aquí sí que hay historia y evolución, influjo de la filosofía y oscilaciones teóricas: era lo justo de la instancia liberal, que por ello debe ser tenida en cuenta, al par que, por la misma razón, puede ser criticada y mantenida en sus justos límites'.

Y en este sentido AR busca con implacable honestidad los condicionamientos históricos y filosóficos, en vistas tanto a la comprensión del dogma recibido como a su repensamiento actual.

IV. La constitución histórica del dogma trinitario

Si todo dogma se ha constituido reflejamente bajo el influjo de la filosofía, eso sucede "por modo especial cuando se trata de la Trinidad" (327). El problema no está en la existencia (innegable) de tal influjo, sino en el *modo* como se ejerce: por ahí se diferencian la síntesis judaico-helénica, la gnóstica y la cristiana. La diferencia con el gnosticismo es fundamental: éste acaba reduciendo la *didajé* a la filosofía, mientras que el cristianismo da primacía a la fe, utilizando los conceptos filosóficos sólo "como fórmulas de explicación doctrinal", recortándolos incluso, si es preciso, "en su genuina significación" (88). Lo cual no significa desconocer el mérito científico del gnosticismo y su fuerte influjo, pues "habiendo sido los gnósticos los primeros en organizar teorías y sistematizar doctrinas, de ellos hubieron de aprender y tomar procedimientos, y aun enseñanzas, los escritores cristianos" (102).

AR analiza largamente y con enorme erudición histórica esta dialéctica en la teología del *Logos* en general (111-170.199-210) y en su aplicación a la Trinidad (323-335), con especial atención al problema clásico de la "ortodoxia" de los Padres antenecenos.

Ya en la teología de la *Trinidad* señala como decisivo el influjo de dos factores fundamentales: 1) la teoría griega de la *consustancialidad*, que "es una variante de la teoría de las *participaciones* en el seno de la Divinidad" y que permite comprender — cosa que no captó nunca la teología latina — que "las personas, por el hecho de participar de lo divino, (...) tienen verdadera consustancialidad" (330); 2) la teoría hebrea de la *preexistencia*, para la cual "todas las cosas tienen en Dios (en su omnipotencia y en su omnisciencia) la misma entidad que cuando aparecen a la vista o ante la inteligencia humana" (330-331).

De un modo casi fascinante, muestra cómo, por un lado, *en su contexto* estas ideas permiten a los Padres vivir con toda justeza su *fe*, sin que ello impida reconocer en muchos puntos "la falta de precisión científica y aun resultantes contradictorias que cabe señalar en esa doctrina" (331). Justamente la lucha de la fe por encontrar una expresión teológica cada vez más ajustada determina la historia del problema y las diferencias entre las teologías griega y latina.

V. La Trinidad en la teología griega y en la latina

AR no oculta en ningún momento su preferencia por la sistematización griega de la teología trinitaria, que es "mucho más sencilla y sostenible que la doctrina latina, cuya complicación y dificultades sólo el hábito de tenerla por indiscutible [recuérdese que escribe en 1920] puede hacer pasen inadvertidas" (406). Para su estudio se vale sobre todo de la obra de D. Petau y Th. de Regnon, pero más como arsenal de datos que como comunidad teórica: de Petau reconoce la erudición, pero dice que "es hartamente menos conocedor de la filosofía" (416 n.); y de la meticulosidad analítica de De Regnon le separan su vigor especulativo y el sentido para la vida de las ideas.

Aquí no cabe entrar en el detalle de la discusión, sino hacer algunas indicaciones fundamentales. En conjunto, los griegos recogen mejor el impulso vivo que llevó a la constitución del dogma. Su planteamiento es más ontológico, dinámico y concreto, frente al psicológico de los latinos, más entregado al "orden lógico de las abstracciones" (411).

Se nota sobre todo en la primacía de las *personas* sobre la *naturaleza*, que permite explicar sin artificio y con realismo las *apropiaciones* y las *procesiones*. Estas, p.e., son "a manera de *donación* por la que una persona divina transfiere a otra su ser, al mismo tiempo que ésta

permanece inmanente en la persona de donde procede, por exigencia del mismo principio que eternamente está dándole lo que es" (351). De ahí la centralidad de la *perikhoresis*, que no es una consecuencia abstracta como en los latinos, sino "el movimiento vital que hace que el Padre sea eternamente tal, porque eternamente engendra al Hijo, como el Espíritu Santo está en acto eterno procediendo del Hijo y del Padre" (429-430).

La prioridad de las personas sobre la naturaleza evita los problemas abstractos de la "naturaleza *praeintellecta*, que pueden llegar al problema "absurdo" de la subsistencia absoluta (364; cf. 355.417), evitando además ese psicologismo "donde con tanta facilidad los fenómenos psicológicos se convierten en elementos de la ontología divina" (352). La teoría griega prima el modelo *interpersonal* (no el "intrapersonal"), con unidad fundada en la comunión participativa, como un movimiento en línea recta —distinto del "triángulo" latino o del "ángulo agudo invertido" de Focio— que "comienza en el Padre como poseedor de la naturaleza divina, para dar origen al Hijo; y pasa mediante el Padre y el Hijo a constituir el Espíritu Santo, según la fórmula habitual: ek Patrós di' huiou en Pnéumati" (362-363).

La diferencia entre *generación*, como "reproducción sustancial de las perfecciones físicas" del Padre, y la *procesión* del Espíritu, como "la suprema cualidad moral del Padre y del Hijo" (371-372), se aclara con coherencia; así como el conflicto del *Filioque*, que en el fondo desaparece como problema, "porque es manifiesto que el Espíritu Santo **al proceder del Padre necesariamente procede del Hijo**" (377).

VI. Conclusión

La exposición, tan excesivamente sintética puede ocultar la riqueza y flexibilidad del tratamiento ruibaliano. Además el autor no ha podido completar el estudio histórico con la elaboración de su visión personal. Con todo, a lo largo de su obra ofrece algunas indicaciones, que vale la pena insinuar sintéticamente. Hay dos motivos principales que su filosofía puede aportar.

El primero y más obvio es su teoría central del *correlativismo*, que muestra una especial aptitud para adentrarse en la comprensión del misterio trinitario, tan primordialmente relacional. El mismo autor lo hizo notar de modo expreso: "La teoría de las *relaciones* y de la *sustancia*, aplicase especialmente al dogma de la Trinidad" (VII,270)". De todos modos, no pensaba en una aplicación simple y no mediada; las escasas alusiones que aparecerán más tarde nos lo muestran extrañamente parco y reservado. O no hace la aplicación, aunhablando de la relación transcendental (IX,275-295), o la alude en su diferencia: hablando de la relatividad entitativa que es como "una dinámica transcendente" que entra en la constitución originaria de todo ser y obrar finito, dice que "en el Ser infinito, aunque entra también, es de diversa índole" (VIII,220).

El otro motivo está en su concepción de la esencia de Dios, que se aparta de la aseidad escolástica para insistir en la idea de *vida infinita*, que incluye conciencia y personalidad". Se encuentra aquí la aplicación más extensa y expresa, que vale la pena reseñar para ver cómo el futuro tratamiento trinitario habría de enlazar íntimamente con su filosofía: "La teoría de la Trinidad (...) no hace sino elevar esos mismos conceptos y ofrecer una más alta idea de la fecundidad en la vida divina, que llega a la plenitud de su manifestación en las tres hipóstasis del Dios Trino. (...) ...la vida consciente de la naturaleza de Dios es un elemento dinámico que, por su propia condición, envuelve en lo infinito la fuerza expansiva que se traduce en la Trinidad. (...) Mas, designando la esencia la vida divina, encuéntrase ahí un valor tan positivo y radical respecto al nexo y comunicación de las personas en Dios como lo representa la

fecundidad infinita en orden a la existencia de las personas divinas. De suerte que una misma vida se expande y manifiesta en triple forma de realidad personal, y estas personas se identifican en el principio vivificador que ellas mismas encierran y expresan.

De todos modos, su aportación fundamental radica sin duda en el planteamiento mismo: en su sensibilidad para el problema de la *legitimidad* histórica del dogma trinitario. Dejando al descubierto los condicionamientos reales de las *formulaciones* trinitarias y permitiendo interpretarlas con su fecunda dialéctica entre *didajé* y *gnosis*, permite acoger sin angustia su relatividad *teórica*, al tiempo que abre la posibilidad de una nueva interpretación. En un tiempo de tan profunda crisis cultural, con la caída de todo el universo simbólico heredado de la escolástica, deja libre el espíritu para la acogida del "Dios diferente", que llega tan nuevo a nuestra teología como llegó a la de los Padres, y que por lo mismo pide la misma valentía para repensar su misterio en las coordenadas de nuestra cultura al igual que ellos lo hicieron en la suya.

[—> *Comunión; De Regnon, Th.; Escolástica; Espíritu Santo; Fe; Filosofía; Gnosis-Gnosticismo; Hijo; Historia; Logos; Modernismo; Naturaleza; Padre; Padres (griegos y latinos); Persona; Procesiones; Protestantismo; Relaciones; Teología y economía; Trinidad; Vaticano II.*]

BIBLIOGRAFIA: *Angel Amor Ruibal en la actualidad*, Actas de la Semana-Homenaje en su Centenario, Madrid 1973; BARREIRO GÓMEZ, J., *Sistematización de lo personal y lo sobrenatural según Amor Ruibal*, Lugo 1969, 77-87; DELGADO VARELA, J.M., *La doctrina trinitaria en Amor Ruibal*: RET 16 (1956) 437-474; TORRES QUEIRUGA, A., *Constitución y evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977; —*El tema de la Trinidad en Amor Ruibal*: EstTrin 14 (1980) 113-146; —*Noción, religación, transcendencia. O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, Coruña 1991.

Andrés Torres Queiruga

ANALOGÍA

SUMARIO: I. La analogía: 1. Perspectiva histórica; 2. Analogía y univocidad en el conocimiento de Dios. —II. Función de la analogía: 1. En los misterios de la fe; 2. En el misterio trinitario.

I. La analogía

1. PERSPECTIVA HISTÓRICA. Se trata, en su origen, de una noción matemática que indica, como tal, identidad de relaciones entre cosas diversas. Esta noción, trasladada con posteridad a la Lógica y a la Metafísica, pasó a significar no ya la identidad sino la «semejanza» entre realidades diversas. A veces, con menos precisión, señala la relación metafórica existente entre objetos nunca iguales, sino más o menos parecidos. Según esta visión de las cosas, los primeros filósofos griegos de la matemática hablan de la proporción entre cuatro términos, en la que el primero es al segundo, como el tercero es al cuarto. Distinguen, en conformidad con lo dicho, la analogía aritmética, la geométrica y la armónica. Sin embargo, subrayan que la analogía en sentido propio es solamente la segunda. La aplicación de la analogía a campos diferentes de la matemática y geometría da como resultado razonamientos de índole proporcional. Tales razonamientos son provechosos, cuando no podemos conocer un objeto

directamente pero sabemos, sin embargo, que guarda una relación proporcional a la que, a su vez, guardan entre sí dos o más objetos, conocidos de modo directo. La utilización del razonamiento por analogía toma relieve especial en los *Analíticos Anteriores* de Aristóteles con el caso paradigmático en el que se muestra cómo dos objetos que convienen con un tercero convienen entre sí. Se trata de uno de los dos principios metafísicos —el otro es el de discrepancia— en los que se fundamenta el silogismo en la lógica peripatética¹. Esta manera de razonar cobra importancia y relieve con san Alberto Magno, al aplicarla a Dios. Su discípulo, santo Tomás de Aquino, en sus obras juveniles, emplea la analogía de proporcionalidad propia, siendo, en cambio, la de atribución la que más utiliza en sus escritos de madurez. Este uso lo fundamenta en el principio metafísico: *omne agens agit simile sibi*. Con este principio logra construir un lenguaje metafísico acerca del Ser y, con ello, a establecer un discurso sobre Dios. En el pensamiento moderno asoma el peligro de perder de vista el significado riguroso de la analogía por su especulación en torno a la « semejanza genérica » bajo la que caen las especies. Leibniz, por ejemplo, define el proceso analógico como la búsqueda de lo que tienen de común dos singulares diferentes. Por otra parte, Kant distingue el « razonamiento por analogía » del razonamiento inductivo. Mientras que el primero concluye de la concordancia de muchas determinaciones existentes entre dos cosas a la concordancia de las determinaciones restantes en cuanto pertenecen a un mismo e idéntico principio, el segundo, partiendo de un gran número de casos, infiere la afirmación universal que afecta ya a todos los casos. La escolástica, especialmente con el reflorcer del tomismo ha puesto la doctrina de la analogía en primer plano, con el fin de fundamentar nuestra manera de hablar en los dogmas y en lo que se refiere a las relaciones entre religión y conocimiento.

2. UNIVOCIDAD Y ANALOGÍA EN EL CONOCIMIENTO DE DIOS. La analogía se da en tres órdenes que se corresponden mutuamente entre sí: el de las cosas, el de los conceptos y el de los términos gramaticales. Es decir, la analogía se encuentra presente en la metafísica, la gnoseología y la gramática en un paralelismo indisociable. Porque las cosas son análogas, análogos son los conceptos que las aprehenden y análogos son también las palabras o términos con que estos conceptos se expresan. Hablar, pues, de la analogía de términos es hablar de los conceptos que expresan y de los conceptos y cosas a las que remiten. La analogía en estos tres ordenes puede ser de proporcionalidad Impropia o propia y de atribución. La analogía de proporcionalidad impropia da origen, en el campo de la retórica, a las metáforas y tropos. Acontece, cuando lo significado por un término compete de manera propia e intrínseca a una sola realidad, pero el hombre, en su expresión, de modo convencional y libre, traslada dicho significado a otras realidades. Este tipo de analogía es un instrumento útil en la comunicación poética, pero también de forma muy particular sirve para expresar experiencias de índole mística. En efecto, metáforas y símbolos pertenecen por naturaleza propia a la esencia del discurso místico. La analogía de proporcionalidad propia, por otra parte, acontece, cuando lo significado por un término compete de manera propia e intrínseca a dos o más realidades, pero el modo cómo les compete es diverso. Para clarificar estas ideas, suele proponerse el ejemplo del « ver », referido a los ojos y a la inteligencia. Los ojos « ven » las cosas del mundo, pero la inteligencia « ve » los primeros principios. La analogía de atribución es un tanto similar a la de proporcionalidad impropia. Se diferencia en que el término análogo compete de manera propia e intrínseca a una sola realidad —analogatum princeps— y a otras realidades, no por traslación arbitraria del hombre, sino por una relación objetiva que guardan con el analogatum princeps. Así, el término « sano » compete propia e intrínsecamente solo a los seres dotados de salud. Pero se habla también de una comida « sana », de un color del rostro « sano », de un ejercicio « sano », en cuanto son causa o manifestación de la salud. Un elemento común caracteriza los usos analógicos en sus empleos no referidos al ámbito de lo divino: la percepción de la razón analógica que une a los seres y la aprehensión en sí de estos mismos seres. Veanse, a título ilustrativo, los siguientes ejemplos: « Las estrellas palpitan en la noche » (1). « Los ojos ven las cosas y la inteligencia ve los primeros principios » (2). « La comida

y los deportes son sanos» (3). En los tres casos se da un elemento común que hace referencia a dos clases de realidad. Así, el *palpitar*, al corazón y a las estrellas (1); la *visión*, a los ojos y a la inteligencia (2); la *salud*, a la comida y a los deportes (3). Lo importante, por lo que respecta al conocimiento, no es simplemente cómo la razón analógica compete a cada una de estas realidades. Lo importante es que la mente capta *la razón analógica y capta también en su extensión y comprensión las realidades a que conviene*. La estructura del razonamiento analógico, entonces, podría ser formulada del siguiente modo: A compete a B, como A compete a C. Y, haciendo más concreta esta expresión en la analogía de proporcionalidad propia, se podría afirmar que $A = B$ como $A = C$. Si se aplicara esta estructura al discurso metafísico que concluye a lo Absoluto, nos encontraríamos con la siguiente suerte de analogía: la criatura es al SER, como lo Absoluto (Dios) es al SER. El elemento común o razón analógica que relaciona a la criatura con lo Absoluto (Dios) es la de SER. Las otras dos realidades son *criatura y Absoluto (Dios)*, y deberían según la estructura de (1), (2) y (3) ser captadas ambas por la mente en su extensión y comprensión esencial. Pero no sucede así. Se aprehende a la criatura en su extensión y comprensión y, en ella, la noción de SER. Esta noción la captamos de manera absoluta, trascendiendo todo lo limitado, concreto y finito, señalando, orientando, por este motivo, a lo Infinito. Con ello, nos percatamos que el ser de la criatura remite, indica a la mente el SER en forma absoluta, *como exigencia existencial*, ontológica, para explicar satisfactoriamente *la relatividad y contingencia de la criatura*. En esta estructura analógica, pues, se percibe en extensión y comprensión a la criatura en su SER. Y a lo Absoluto (Dios) sólo como referencia existencial, *exigida ontológicamente*, para explicar la existencia de la criatura. Lo Absoluto (Dios) nunca lo captamos en su propio SER ni en Sí Mismo. Lo aprehendemos sólo de manera análoga, porque toda causa, de algún modo, está en su efecto. Siempre se dará una suerte de analogía o proporción entre causa y efecto, entre creador y criatura. Por otra parte, en la Teodicea se distinguen cuatro clases de nombres: los que designan perfecciones simples, los que designan perfecciones mixtas y los que designan perfecciones negativas e imperfecciones. Los nombres de perfecciones simples son atribuidos, en cuanto a la perfección que significan, primariamente a Dios y secundariamente a las criaturas. Los nombres de perfecciones mixtas se predicán propiamente de las criaturas y sólo de Dios en sentido metafórico. En cambio, los nombres de perfecciones negativas son propiamente aplicados a Dios y sólo metafóricamente a las criaturas y, por último, los nombres de imperfecciones pueden únicamente emplearse en referencia a las criaturas, pero nunca a Dios, ni siquiera en sentido metafórico. La analogía que existe entre Dios y las criaturas no los coloca dentro de una misma especie o género, ya que el Ser de Dios se sitúa por encima de todo género y de toda especie. Por este motivo, Dios es el fundamento y principio del orden eterno, según el cual, todas las cosas están religadas entre sí y con el mismo Dios. La analogía surge, como solución media, entre el discurso unívoco y el equívoco. Su fragilidad consiste en la aparente posibilidad de ser reducida a la equivocidad. En tal caso, la conclusión, si es rechazada la doctrina metafísica de la univocidad, es la del agnosticismo natural en Teodicea. Quien propuso más razonadamente la univocidad en orden al discurso humano acerca de Dios fue el franciscano Juan Duns Escoto y su escuela «escotista» la que, con posterioridad, defendió con mayor empeño esta doctrina. En ella, no se niega la analogía; se la ubica sólo en el campo de la realidad física. Para Juan Duns Escoto, nuestro entendimiento, no obstante su capacidad formal, en la situación actual mundana, no puede captar ni por intuición ni por concepto los elementos constitutivos de lo singular o individual (*hecceidad o petreidad*). Sólo puede conocer la realidad mediante las especies abstractas de lo concreto. Ahora bien, el entendimiento humano posee capacidad para realizar una abstracción de estas especies abstractas y los conceptos así formados serán esencialmente metafísicos y, además, comunes y neutros. Y en consecuencia, por tanto, podrán predicarse lógicamente tanto de las realidades físicas como de las espirituales. No en cuanto son físicas o espirituales, sino en cuanto son «entidad». El concepto *ser*, en cuanto contenido inteligible de la abstracción metafísica, es unívoco, ya que expresa solamente *entidad*. «Llamo unívoco —dice Juan Duns Escoto— al

concepto que de tal manera es *uno*, que su unidad es suficiente para que sea una contradicción afirmarlo y negarlo a la vez de la misma cosa y que, tomado como término medio de un silogismo, una de tal manera los términos extremos que no sea posible equivocación ni engaño». De manera más sencilla: «un concepto es unívoco siempre y cuando en sí mismo significa una misma cosa al usarlo». La univocidad del concepto *ser* se extiende absolutamente a todo lo inteligible y, por ello, podrá predicarse de manera infinita de Dios y de manera finita de la criatura. La doctrina escotista, por su hondura de contenido, resulta de difícil comprensión. No extraña, pues, que la analogía en sus distintos órdenes y ámbitos haya logrado un mayor éxito en la especulación de la Teología Natural y haya pasado a convertirse en doctrina común justificadora del discurso sobre Dios.

II. Función de la analogía

1. EN LOS MISTERIOS DE LA FE. La función de la analogía en relación al conocimiento de los misterios de Dios fue tratada y perfectamente descrita en el Concilio Vaticano I, a través de la Constitución *Dei Filius* c. 4. Cabría distinguir como tres momentos a la hora de aplicar la analogía a los misterios de la fe: antes de su revelación, en su revelación y después de su revelación. Antes de la revelación, la Iglesia católica admite dos órdenes, el natural y el sobrenatural. Respecto a este último, la analogía es y será siempre incapaz de expresar los misterios de Dios, si éste no los revela. Y, como es obvio, en el orden natural, el conocimiento de Dios queda reducido a simple Teodicea. Esto afecta de manera particular al misterio trinitario. En el momento de la revelación que hace Dios de sus misterios ontológicos, dicha revelación no nos concede la intuición de las realidades íntimas y secretas ni de las operaciones o actividades divinas, sino que sencillamente testifica su verdad, haciéndola en parte inteligible a través de fórmulas teológicas expresivas. Según la doctrina de santo Tomás de Aquino, Dios se revela a las criaturas en conformidad con la naturaleza de éstas. Por ello, dado que el hombre conoce partiendo de lo sensible y desde lo sensible asciende a lo espiritual, su conocimiento de los misterios divinos revelados se realiza por medio de proporciones analógicas y de metáforas. Las analogías y metáforas son necesarias en virtud de la desproporción existente entre la mente humana y la realidad Dios, cuyo ser está por encima de todo ser y conocimiento. Esta manera de expresar los misterios revelados, por otra parte, muestra su utilidad —en palabras del mismo santo Tomás de Aquino— en cuanto los protege contra la posible profanación y desprecio o tergiversaciones de los incrédulos. El papel de la analogía, no obstante, cobra gran importancia después de que Dios ha hecho ya su propia revelación. Según la citada Constitución *Dei Filius*, cuando la razón esclarecida por la fe investiga la intelección de algún misterio revelado, puede compararlo con las verdades de orden natural y las similitudes y metáforas que en este orden se dan, a fin de obtener una mejor comprensión del mismo. Pero también puede por analogía de la fe ilustrar un misterio velado a través de otro misterio, igit mente revelado, de modo que mut mente se confirmen y aclaren. Así, ejemplo, el misterio de la encarnación prueba y confirma el misterio de Santísima Trinidad.

2. EN EL MISTERIO TRINITARIO. Dentro de la teología católica, el hecho de la creación da origen a la doctrina de Dios, como Causa Ejemplar de todo lo que existe. Con cierto sabor platónico, el «ejemplarismo», aunque aceptado por santo Tomás y sus discípulos, tiene en san Agustín y en los teólogos franciscanos eminentes expositores. Se mueve, en este marco y de manera muy particular, la especulación teológica de san Buenaventura. Para él, según el mayor o menor contenido de imitación que posean, las criaturas configuran una triple escala ontológica: la del reflejo o vestigio, la de la imagen y la de la semejanza. La primera compete a todos los seres que no están dotados de razón; la segunda y la tercera, al nombre. En primer lugar, el hombre es, imagen de Dios en cuanto tiene capacidad para llevarlo dentro de su alma

en virtud de su conocimiento y de su amor. En segundo lugar, el hombre es, semejanza de Dios. En cuanto es sujeto de la gracia divina santificante, tiende a que se desarrolle en su interior la vida divina y, en consecuencia, la propia divinización o «theiosis», tan celebrada por los santos Padres en sus escritos.. En cada una de estas escalas o grados ontológicos nos encontramos con la analogía de la Trinidad. Tanto en su dimensión metafísica, como en la gnoseológica y expresiva. De algún modo, analógicamente, el misterio trinitario se encuentra, en el vestigio y, con mayor riqueza entitativa, aunque también analógicamente, en la imagen y en la semejanza divina. Las criaturas, en orden a su perfección, van ascendiendo a Dios, al realizar, en la medida de su capacidad, la fijación en su ser del Ser de Dios, Uni-Trinidad que inhabita en ellas. El misterio trinitario, así, llena la naturaleza de todo lo creado y quien quiera conocer las cosas en su entidad metafísica deberá conocerlas en su genuina realidad: vestigio, imagen y semejanza de la Trinidad Santa. Y esto sólo lo conseguirá mediante el concurso divino, acorde con la doctrina cognoscitiva agustiniana de la iluminación.

[-> *Absoluto; Agnosticismo; Agustín, san; Buena Ventura, san; Concilios; Conocimiento; Escolástica; Escoto, Duns; Experiencia; Fe; Filosofía; Gracia; Lógica trinitaria; Misterio; Mística; Revelación; Teodicea; Teología y economía; Tomás de Aquino, santo; Trinidad.*]

BIBLIOGRAFIA: I.M. BOCHENSKI, *Historia de la Lógica Formal*, Credos, Madrid 1967; *On analogy: Thomist* (1948) 424-448; J. DuNS EscOTO, *Obras del Doctor Sutil. Dios Uno y Trino*, edic. bilingüe, introducción general de M. OROMÍ, BAC, Madrid 1960; G. M. MANSER, *La esencia del tomismo*, Instituto Luis Vives de Filosofía, CSIC, Madrid 1947; V. Murliz RODRÍGUEZ, *Teorías del lenguaje en la expresión religiosa*, Monte Casino, Zamora 1975; T. L. PENIDO, *Le rol de 1' analogie en théologie dogmatique*, «Bibliothèque Thomiste» XV, Paris 1931; E. W. PIATZECK, *La evolución de la lógica griega en el aspecto de la analogía*, Instituto Luis Vives de Filosofía, CSIC, Barcelona 1954; J. M. RAMÍREZ, *De analogia secundum doctrinam aristotelicothomisticam*, Matriti 1922; T. SZABO, *De SS. Trinitate in creaturis refulgente. Doctrina S. Bonaventurae*, Orbis catholicus-Herder, Romae 1955; TH DE Vio CAIETANUS, *De nominum analogia*, Romae 1907.

Vicente Muñiz Rodríguez

ANGELOLOGÍA

SUMARIO: I. Malak Yahvéh (el ángel de Yahvéh) como personificación de Dios en el AT. —II. Ángeles de Dios y Trinidad en el judeocristianismo. —III. Adoración *angélica* .

En las antiguas tradiciones de Israel ya existía la creencia en los ángeles al servicio del monoteísmo de Yahveh, el Dios de Israel, el Dios único y Señor del cosmos creado y de la historia. Hay, sin embargo, *dos etapas* en la angelología de Israel: *antes y después del exilio*. Al principio influyeron más las culturas y religiones palestinas: cananeas e hititas. Después del exilio, por influjo de las grandes culturas mesopotámicas — la asirio-babilónica, la de medos y persas—, en donde vivió desterrado Israel, tomó un incremento mayor y sufrió una mayor evolución la angelología de Israel. Así lo acusan los profetas: Isaías y Ezequiel. Pero sobre todo el libro apocalíptico de Daniel y a partir de él toda la literatura intertestamentaria. Por influjo de ésta, pero en un clima diverso, marcado por la venida mesiánica de Jesús y sobre todo por su misterio pascual, los ángeles proliferan en los dos momentos más revelatorios, la navidad y la pascua. Esta última marca la pauta de la primera. Los ángeles en el NT están al servicio del Cristo glorificado en la pascua. Sirven al Dios Trino, de quienes son mensajeros de su

revelación y salvación en Cristo y sirven a la Iglesia de Cristo. De esa manera sirven a los hombres. Fundamentalmente por esa doble innovación de servir a Dios en Cristo y de servir a los hombres se caracteriza la presencia, creencia, funciones y tareas de los ángeles en el NT.

En el NT se mantiene su presencia y su creencia, pero a la larga pierden importancia e incluso se prohíbe su adoración (cf. Col 2, 18; Ap 19, 10 y 22, 8-9). La presencia angélica prolifera en los dos momentos álgidos de la revelación-salvación escatológica de Jesús: a) en su anunciación y nacimiento, recogidos en los evangelios de infancia (Mateo y Lucas). Los ángeles anuncian los dos nacimientos —de Juan y de Jesús—, revelan y glorifican en una liturgia celeste, que se ve y se oye en la tierra, el nacimiento de Jesús, el Mesías y Kyrios, b) Y finalmente otro foco de densidad angélica es el acontecimiento escatológico de la pascua (resurrección-ascensión), que además es primordial y que encuentra su correspondencia en el acontecimiento anterior y se convierte en su pauta. En la tumba vacía los ángeles testifican, anuncian al Cristo resucitado, que nadie lo ha visto todavía, a las mujeres, para que a su vez comuniquen esta buena noticia a los discípulos y estén predispuestos para verle. Son los dos momentos apocalípticos de la historia y de la persona de Jesús. Marcan su alfa y omega. Pero la pascua lleva el primado y el centro.

En otros dos lugares de la Iglesia los ángeles cumplen las nuevas funciones que antes desempeñaron en el AT con el viejo Israel: prestan ayuda a los apóstoles y a los predicadores del evangelio, como en el caso de Pedro, liberándole de la cárcel como el ángel liberador del Éxodo (He 12, 7-10) y a Pablo en el naufragio de Malta (He 27, 23).

Los otros lugares del NT que tienen relevancia para la angelología son las cartas paulinas de la cautividad: Colosenses y Efesios, donde la soberanía del Cristo pascual, muerto, resucitado y ascendido al cielo ha vencido y encadenado a todos los principados y dominaciones, que antes militaban contra Dios y la salvación de los hombres. Ahora Cristo glorificado los ha derrotado y sometido a su señorío (cf. Col 1,16; 2, 10.15; Ef 3, 10; 6, 12; 1 Cor 15, 24; Rom 8, 32). El cristiano, siguiendo a Cristo y en comunión con él por su incorporación bautismal, debe seguir luchando contra ellos. Son estos «principados y potestades» ciertas instituciones humanas, político-sociales y culturales que se adueñan de los hombres y los someten a su imperio demoníaco. Habitan «en el aire» (Ef 2, 2), pero pueden significar lo que se suele llamar «el espíritu del tiempo» —de una sociedad o cultura o política— que se presenta adversario de Dios y del evangelio. De todos estos poderes y dominaciones que esclavizan al hombre nos ha liberado Cristo. Pero tal dominio y victoria se pondrá de manifiesto plenamente en su gloriosa parusía³.

Finalmente en el Apocalipsis (19, 10 y 22, 8 s.) se combina la prohibición de adorar a los ángeles para reservar única y exclusivamente la adoración al Dios inmortal y a Cristo, el Cordero degollado, el único capaz de abrir los siete sellos de la historia y vencer al Dragón, la Serpiente antigua, el Diablo, y a las bestias infernales con todos sus profetas y cortesanos. Pero al mismo tiempo los ángeles son servidores de Dios y de Cristo en los castigos de la historia, como el ángel exterminador de Egipto (15, 5-8), obedeciendo los mandatos de Dios y son servidores en la liturgia celeste de la ciudad de Dios —la Jerusalén celeste— en el *trisagion* que entonan los ancianos ante Dios (4, 8) y en el culto al Cordero degollado.

I. Malak Yahvéh (el ángel de Yahveh) como personificación de Dios en el AT

Yahvéh está rodeado de su corte celestial, los ángeles, como un rey oriental-asirio-babilonio. Se le llama *Yahvéh Sebaot*, «El Dios de los ejércitos», en los salmos y en los profetas (cf. Sal 24, 10; 46, 7.11; 80, 7; Is 31,4s; Jer 31,35, etc.). Por estos ejércitos se han entendido tanto los

celestes como los terrestres, por medio de los cuales Yahvéh expresaba su mando y soberanía en el cielo y en la tierra (Is 6, 3; 9, 18; 10, 16.23; Am 4, 13; 5, 27; Jer 31, 35, etc.). Los profetas, en polémica con la religión astral de Babilonia, han subrayado que no son dioses, sino servidores del único Dios Yahvéh, que los manda como a las líneas de combate de sus ejércitos (Is 40, 26; 45, 12).

Estos ejércitos celestes, a los que Jesús hace alusión en el prendimiento del huerto de los olivos, que su Padre podría enviarle (Mt 26, 53), son legiones de ángeles que están a las órdenes de Dios para ejecutar sus mandatos en la tierra, para revelar sus misterios escondidos, como el ángel Gabriel en las visiones apocalípticas de Daniel (8, 15 ss.; 9, 21 ss.). Es el mismo ángel enviado por Dios que se aparece en el templo a la hora del sacrificio para anunciarle a Zacarías el nacimiento de un hijo, Juan el Bautista, de su mujer anciana y estéril. Y ese mismo ángel es enviado a Nazaret a María, una virgen desposada con José, para anunciarle el nacimiento de Jesús el Mesías, e Hijo de Dios por obra del Espíritu y sin intervención de varón (cf. Lc 1, 11-20. 26-38).

Los ángeles vienen a significar en la revelación como en la creación y en el culto distintas funciones, tienen un significado diverso y múltiple. Por una parte vienen a subrayar la *transcendencia* soberana de Yahvéh, el Dios único y verdadero de toda la creación y de la historia de Israel. Ellos cubren con su envío, sus mensajes y actuaciones esa distancia infinita de su transcendencia espiritual e invisible. Representan la *inmanencia del poder* omnicompreensivo y omnipotente de Dios que llega a todas partes e interviene en la historia de los hombres, especialmente de Israel, como pueblo de su elección.

En el culto, tal como es visto por el profeta Isaías en la visión de su vocación profética (Is 6), dos serafines (de *saraf*, arder) cantan el tres veces santo (*trisagion*) a Yahvéh. Y tocan con carbones encendidos, sacados del incensario del culto a Dios, los labios impuros del profeta para purificarlos y así se convierte en boca de Dios. También los querubines de la visión de Ezequiel (1, 4-28), que transportan el carro de la gloria de Yahvéh, tienen una función y representación litúrgica. Su significado es de «poderosos» (del acádico *karabú*) y probablemente se derivan de los guardianes celestes de los reyes asiriobabilónicos, sus protectores. Estos querubines custodian el paraíso después de la expulsión de los primeros padres (Gén 3, 24). Son los que custodian el arca de la alianza, que sirve de peana de sus fieles. Yahvéh habita entre ellos y sobre ellos (cf. Ex 25, 18; 1 Re 6, 23; 2 Cor 5, 8).

En los libros del AT no se habla expresamente de la creación de los ángeles. Como tampoco en el NT, aunque se presupone y hay alusiones a ello. Es más bien la literatura intertestamentaria, quien trata explícitamente el tema. Según Jubileos 2, 2 fueron creados el primer día de la semana; para otros libros, en cambio, en el segundo día de la creación. Pero todos cuentan que cuando el hombre fue creado por Dios ya estaban creados los ángeles. Algunos lo explican basándose en el plural mayestático, que supone a Dios con sus ángeles (la corte celestial): «Hagamos al hombre a *nuestra* imagen y semejanza» (Gén 1, 26); «He aquí que el hombre ha llegado a ser como *uno de nosotros*» (Gén 3, 22)⁴. La fe eclesial, siguiendo la expresión paulina de Col 1,15 s., lo ha expresado en su símbolo nicenoconstantinopolitano en su primer artículo de fe referido al Dios Padre: «creatorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium» (D 86).

Entre todas las denominaciones de ángeles del AT destaca el ángel de Yahvéh: *malak Yahvéh*. Mensajero de Dios para su pueblo, amigo y servicial auxiliador de Israel. Es el ángel que se aparece a los patriarcas para anunciarles la promesa o garantizar su cumplimiento, como en el caso de Abrahám cuando iba a sacrificar a su hijo Isaac (Gén 22, 1 Is.) y protege a Isaac y a Jacob (Gén 24, 7.40; 31, 11). Este mismo ángel del Señor en el NT anuncia a José la concepción

virginal de Jesús en el vientre de su desposada María por obra del Espíritu Santo y los conduce a Egipto y los vuelve a su tierra (Mt 1-2).

Es el ángel del Éxodo, que protege a Israel en el paso del Mar Rojo de los ejércitos de Faraón que lo persiguen a muerte. Gracias al ángel de Yahvéh, que se interpone entre unos y otros, sale ileso Israel y libre se encamina hacia la tierra de promisión (Ex 14, 19-20).

Para mucha literatura intertestamentaria e incluso para el NT y la literatura cristiana: la ley (torá) fue promulgada por ángeles. Todo ello para salvaguardar incluso la transcendencia espiritual de Yahvéh en su relación con Moisés y su pueblo. Aquél no recibió directamente de Dios la ley, como tampoco vio cara a cara el rostro de Dios sino su espalda, porque a Dios no se le puede ver (cf. Ex 33, 20). Sólo es visto por su Hijo Un 1, 18). Si la ley fue dada por ángeles, Pablo señala que el evangelio fue dado por Jesucristo, para hacer notar su superioridad y excelencia (Gál 3, 19).

Yahvéh actúa como exterminador de los enemigos de Israel en la salida de Egipto contra el Faraón (Ex 12, 29). Más tarde el ángel de Yahvéh extermina los ejércitos de Senaquerib, que había sitiado Jerusalén (2 Re 19, 35). No es nada extraño que reaparezca este ángel castigando a Heliodoro, ministro de Seleuco IV, rey sirio, que se atrevió a profanar el templo de Jerusalén robando su tesoro. Fue vapuleado por un ángel de Yahvéh montado a caballo (2 Mac 3, 7-40; Dan 11, 20). El mismo ángel antes resistió a Balaam cuadrándose en el camino e impidiendo que profetizase contra Israel sino al contrario (Num 22, 22). Es la personificación de la presencia providente de Dios con su pueblo. Asiste a Elías en el desierto para que no desfallezca. Le presenta pan y agua para que pueda alcanzar el monte de Dios en su empeño de defender el monoteísmo de Yahvéh frente a los baales (1 Re 19, 4-8). Una vez actúa como ángel exterminador de Israel en la peste que manda contra Israel por el pecado de David al censar a sus súbditos. Y esto a petición del mismo David que optó: «prefiero caer en manos de Dios que de los hombres» (cf. 2 Sam 24, 17). En otra ocasión, airado Dios contra su pueblo en el desierto, desiste de conducirlo él mismo y lo hace por medio de su ángel (Ex 33, 2-3).

En muchos pasajes se puede advertir la dificultad de distinguir y separar al ángel de Yahvéh del mismo Yahvéh (cf. Gén 16, 7 ss.; 21, 17 ss.; 22, 11 ss.; Ex 3, 2 ss.; Jue 2, 1 ss., etc.). Esto prueba el difícil y misterioso juego entre la transcendencia e inmanencia de Yahvéh con su pueblo y lo mismo podemos decir a través de su creación con los otros pueblos. Así tendremos que si Israel tiene el ángel de Yahvéh, que en la apocalíptica toma la figura y el nombre de Miguel (Dan 10, 13-21; 12, 1), que defiende a Daniel y a Israel contra los ángeles de Persia y Grecia, los demás pueblos tienen también los suyos. En la literatura apocalíptica Miguel es el guía de Henoc en su visita al cielo (1 Hen 71, 3) y es el clavígero del reino de los cielos (3 Bar) que en el NT será Pedro por encargo de Jesús, el Mesías (Mt 16, 18).

También las otras naciones tienen sus ángeles, basándose en Dt 32, 9-9 (LXX) y quizá entroncando con «una tradición cananea de que el dios 'El había señalado divinidades para presidir los diversos pueblos». Al ángel de cada pueblo parece aludir Eclo 17, 17: «Puso un jefe sobre cada nación, pero Israel es la porción del Señor». Estos pueblos conducidos por sus ángeles o jefes pueden apartarse de Dios y entrar en conflicto con él y con su pueblo. Entonces surge Miguel: «¿Quién contra Dios?» que pelea la batalla escatológica con victoria para Dios y los suyos (Dan 12, 1; Ap 12, 7-9).

II. Ángeles de Dios y Trinidad en el judeocristianismo antiguo

El gran historiador de las doctrinas teológicas del cristianismo primitivo, Jean Daniélou, basándose en dos autores alemanes que llevaron a cabo sendas investigaciones sobre cristología judeocristiana y sobre las concepciones primitivas de la trinidad —se trata de J. Barbel y de G. Kretschmar— trata de exponer una doctrina trinitaria sobre cristología y sobre pneumatología típicamente judeo-cristiana, que estuvo vigente hasta Nicea, y que es una de las teologías más primitivas¹. Esta representación con base en la angelología es típicamente judeo-cristiana y fue perfectamente compatible con la ortodoxia, aunque algunos herejes judeocristianos, como los ebionitas y otros, la convirtieron en una doctrina heterodoxa, porque por medio de ella propagaron el subordinacionismo del Hijo y del Espíritu y los convirtieron en criaturas angélicas inferiores a Dios. Uso que hicieron también los arrianos en el caso de Cristo. En cambio, hubo una corriente ortodoxa, propia de la teología judeo-cristiana, que aunque hoy estamos muy lejos de ella y su golpe de gracia lo dio el símbolo y los concilios niceno-constantinopolitano, tuvo su vigencia en la Iglesia primitiva.

Las relaciones trinitarias del Verbo, Cristo y del Espíritu Santo, en cristología y en pneumatología, en relación al Dios Padre y entre ellos mismos, fueron interpretadas *en clave angeliforme*, basándose en el prestigio y extensión que había alcanzado la angelología en el s. I dentro del judaísmo y del judeocristianismo, como ponen de relieve los escritos de la literatura intertestamentaria. Los máximos exponentes de esta teología judeo-cristiana son el Pastor de Hermas, los escritos de san Justino, de san Ireneo y llega a alcanzar al mismo Orígenes en varios aspectos cristológicos y pneumatológicos. El origen de su decadencia, como ya hemos dicho, fue el uso heterodoxo de estas doctrinas y, su proclividad al subordinacionismo y a una permanente ambigüedad entre una cristología y pneumatología que pertenecen a otro nivel, el del misterio trinitario, mientras esta cristología y pneumatología *angeliforme*, no destierra del todo su carácter creatural. Digamos que ellos admitían en el fondo lo que era claro para la fe cristiana que se vivía en la Iglesia apostólica, tal como lo reflejaban los escritos del NT y lo que se pondrá de manifiesto en la discusión de la Iglesia en Nicea y Constantinopla: a) Que Cristo Jesús, como Hijo de Dios y como Kyrios y Verbo (Logos) de Dios y el Espíritu Santo no son criaturas del Padre como los demás ángeles, ni el Espíritu es criatura del Hijo de Dios. b) Los ángeles y toda su variedad y jerarquía deben servir a Cristo y al Espíritu en la Iglesia y en el mundo, como criaturas a su servicio y subordinadas al misterio trinitario en la revelación, salvación y gobierno de la historia. c) Cristo por su misterio pascual —cruz y resurrección— en su ascensión al cielo y en su glorificación ha vencido y puesto bajo sus pies a todos «los principados, tronos y dominaciones». d) El culto de los ángeles no puede disputar, sino al contrario debe servir al culto de la Trinidad como aparece en (*trisagion*) el Apocalipsis y en la liturgia de la Iglesia de la tierra unida a la del cielo. Y por eso se explica la prohibición de la adoración de los ángeles para subrayar la transcendencia del culto a la Trinidad, el único Dios, y al Cordero degollado, el Cristo pascual, inmolado y victorioso por los siglos.

Dentro de este contexto que se sobreentiende y que se fue explicitando en la Iglesia y en la teología, afrontamos ahora esta teología angeliforme. *Ángel* fue uno de los nombres dados a Cristo hasta el s. IV. Desaparece por su ambigüedad y por el uso subordinacionista de los arrianos. Esta categoría de «ángel» ha querido servir en la teología judeo-cristiana como equivalente a la de «persona divina», que todavía no se había acuñado en la teología cristiana. Y con ese término también se recogían las funciones análogas histórico-salvíficas, que homologaban a Cristo con el «ángel de Yahvéh» (*malak Yahveh*), con el ángel glorioso y con Miguel. Y al Espíritu Santo con la denominación del «ángel del Espíritu» y las asimilaciones con Gabriel y el ángel «guardián del Templo». También se interpretaron las relaciones de Cristo con el Espíritu a semejanza de los serafines y de los querubines de los textos mosaicos y proféticos.

En la cristología del Verbo se había visto que, en todas las teofanías del AT, quien se revelaba en ellas era el Logos de Dios. La misma filosofía de Filón sostenía también lo mismo y llamaba al Logos el *protos ángeles* y a los ángeles los *logoi*. (Conf. 146). Para los cristianos el Logos era Cristo Jesús ya manifestado en la historia. Es el «ángel glorioso» (*endoxos*) o también el «ángel muy venerable» (*semnótatos*) que envía a otro ángel, llamado «el Pastor», que se revela, aparece y asiste a Hermas: «Yo soy —dice el Pastor— enviado por el ángel muy venerable (=Cristo)» (*Visión V*, 2). El ángel de la penitencia dice: «Yo estaré con ellos y los preservaré. Todos ellos han sido justificados por el ángel muy venerable (=Cristo)» (*Mandamiento V*, 1, 7). Este ángel glorioso y venerable tiene una talla colosal, tal como representó siempre a Cristo la arqueología cristiana y tal como es el Cristo pantocrátor del pórtico de la Gloria de Santiago de Compostela (cf. *Parábola VIII*, 4, 1-3). Así aparece también Cristo en la ascensión, transportado por dos ángeles en el *Evangelio de Pedro*.

El tema de Cristo, el Verbo, y Miguel está relacionado con el tema de los siete arcángeles que en la jerarquía angélica de la época era lo más elevado. Cristo el Verbo podía ocupar el lugar central de ellos como su Señor, tal como aparece en una amatista grabada con una inscripción paleocristiana en donde las iniciales de Cristo (XP) coinciden con el nombre *Ichthys* y a derecha e izquierda están los demás arcángeles (Rafael, Renel, Uriel y a la izquierda Miguel, Gabriel y Azael). En el *Testamento Dan*, autor cristiano, se dice: «Aproximaos a Dios y al ángel que intercede por vosotros, porque es *el mediador* entre Dios y los hombres» (VI, 2). Mediador es un título cristológico, sólo aplicado a Jesús el Cristo (1 Tim 2, 5; Hb 9, 15; 12, 24). Es el ángel colosal que está bajo la sombra de un sauce en el Pastor de Hermas. Ese ángel es el Verbo: «El ángel colosal y glorioso es Miguel el que tiene el poder sobre el pueblo que gobierna. Porque es El el que le da la ley y se la mete en el corazón de los creyentes. Examina después a los que se la ha dado» (*Parábola VIII*, 3, 3). Cristo asume los rasgos de Miguel, porque así como éste es el jefe de las milicias celestes, Cristo es el *archistrategás* como aparece en el Apocalipsis en su lucha final y victoriosa con el dragón (Ap 19, 11-16).

La asimilación de Miguel al Verbo tiene como contrapartida la configuración de Gabriel al Espíritu Santo. La presencia simultánea de ambos, aunque en diferente nivel de ser, en la escena de la anunciación de Lucas 1, 26-38 ha propiciado esta asimilación. La *Ascensión de Isaías* la recoge. Arrebatado el vidente al séptimo cielo para que goce de la visión del Dios Padre y del Señor su Bien Amado, por «el ángel del Espíritu Santo» (VII, 23), dice de este ángel que está «por encima de todos los cielos y de todos los ángeles» (VII, 22). Cuando Isaías está en el séptimo cielo y contempla a la derecha de Dios al Kyrios, al que adoran los ángeles, y pregunta por el ángel que está a la izquierda le contestan: «Adórale porque es el ángel del Espíritu Santo que está sobre ti y que ha hablado por los otros justos» (IX, 27-36). Y aunque no hay duda que se trata en esta visión de la Trinidad, sin embargo no se despeja del todo la sombra de *subordinacionismo*, ya que se dice: «El Señor y el ángel del Espíritu adoran y alaban a Dios» (IX, 40). Al Espíritu Santo en otros libros judeo-cristianos lo presentan como *el príncipe de las luces*, según la doctrina esenia de Qumran, descrita en el *Manual de Disciplina*, en la que se habla de los dos Espíritus: el de la verdad y el de la iniquidad (II, 18-19). Príncipe de las luces se llama al «Ángel de la Verdad» (II, 24) o «Espíritu Santo» (VI, 21), Hermas y Bernabé hicieron uso de este tema para representar al Espíritu Santo, pero para ello transformaron el esquema esenio en cristiano, mientras que los ebionitas lo usaron en sentido judío¹⁴. Es también representado el Espíritu Santo como el *guardián del Templo*, que al ser profanado y destruido en tiempos de Tito en la guerra judeoromana de los años 66-70, emigró del templo y «descendió a otras naciones como un fuego que repande» (*Testamento de Benjamín IX*, 4), haciendo clara referencia al fenómeno de Pentecostés.

III. Adoración angélica y Trinidad

La adoración y alabanza cúllica de los ángeles a la Trinidad, el Dios de Jesús en su glorificación pascual, se desarrolla en la liturgia celeste que describe el Apocalipsis en sus cap. IV-V. Es una transformación cristiana de la visión de Is 6, en donde los dos serafines que están ante el trono del altar entonan el *trisagion*. En el s. II la liturgia sinagoga ya había introducido este himno *Qeduscha* (trisagion). Pero la liturgia del Apocalipsis se había adelantado, transformado profundamente el himno y el sentido de la liturgia en la línea del NT (anáforas eucarísticas). Tales innovaciones plasmadas en el Apocalipsis pasaron con diversos matices propios a las liturgias cristianas del Oriente y del Occidente¹.

La liturgia celeste del Apocalipsis encierra dos pasos y contiene diversos himnos, aclamaciones y alabanzas, estrechamente unidos entre sí. En primer lugar el himno primero que es el *trisagion* va dirigido a Dios por los cuatro seres vivientes. Es un entreverado de la visión de los serafines de Isaías y de los querubines de Ezequiel. Lo repiten «sin descanso, día y noche» (4, 8). Es una variante cristiana frente a la concepción de Isaías que es sólo entonado en el templo de Jerusalén. En el Apocalipsis, en cambio, es en el cielo, en donde está el trono y el templo de Dios y del Cordero degollado (Cristo). El resto de las liturgias cristianas como la romana asocian a la liturgia celeste la liturgia de la Iglesia terrestre con la añadidura: *pleni sunt caeli et terra*. La *Qeduscha* se entendía en la liturgia sinagoga que la entonaban los serafines de noche para suplir a la liturgia de Israel que era la fundamental y se realizaba de día. En cambio, la liturgia cristiana la proclaman ángeles y bienaventurados sin interrupción en el cielo y en la tierra. Universalidad e ininterrupción son, pues, innovaciones cristianas.

El *trisagion* se introdujo pronto en la liturgia cristiana casi paralelamente al Apocalipsis. Prueba de ello es que ya hace mención de ello la carta de Clemente Romano *ad Corinthios 34*. Su sentido en las liturgias cristianas ya fue la de un himno y adoración trinitarios. Teodoro de Mopsuestia en su *Serm. cat. VI*, parafraseando el *Sanctus*, dice: *Sanctus Pater, sanctus quoque Filius, sanctus quoque Spiritus Sanctus*.

Este himno al Dios viviente, al que los cuatro vivientes dan gloria, acción de gracias por los siglos y los venticuatro ancianos adoran, dice: «Santo, Santo, Santo es el Señor Dios Todopoderoso, Aquel que era, que es y que va a venir» (Ap 4, 8). Tiene un matiz todavía de futuro. Se trata del *adventus* del reino y de su victoria escatológica y de la parusía del Señor Jesús «el rey de reyes y señor de los señores» (Ap 17, 14; 19, 16). Los dos últimos capítulos del Apocalipsis dan cuenta de ello. Además Jungmann y Peterson han destacado el carácter político que encierra esta liturgia. El *Dominus et Deus noster* era la expresión con la que los romanos se dirigían a su emperador. Los cristianos se refieren, en cambio, en el *Sanctus* al Dios de Jesús y con ello afirman la comunión de santidad del Dios Trino. La liturgia cristiana encerraba una verdadera adoración y una protesta política que se traducían en una nueva soberanía de la Trinidad y de Jesucristo, el Cordero degollado, al que entonan dos himnos en esta liturgia celeste e ininterrumpida del cielo y de la que participa la Iglesia de la tierra. Al triunfador León de Judá (Cristo) le cantan «un cántico nuevo» los cuatro vivientes y los 24 ancianos con sus cítaras y copas llenas de perfumes (las oraciones de los cristianos de la tierra): «Eres digno de tomar el libro y de abrir sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre compraste para Dios hombres de toda raza, lengua y pueblo y nación; y has hecho de ellos para nuestro Dios un reino de sacerdotes y reinan sobre la tierra» (5, 9-10). Y a este himno sigue el de una multitud de ángeles, «miríadas de miríadas y millares de millares», también al Cordero degollado. Y después la aclamación de todos los cielos y de toda la tierra: «Al que está sentado en el trono y al Cordero, alabanza, honor, gloria y potencia por los siglos de los siglos» (5,15).

Peterson ha señalado la novedad de la liturgia cristiana frente a la liturgia judía sinagoga, pero también ha señalado la importancia política de esta liturgia, amén de los aspectos monásticos

y antropológicos que se derivan de ella. Los monjes han imitado en su oración y contemplación del oficio divino a la liturgia celeste y angélica y entorno a ella han interpretado su ser y su vocación en la Iglesia. En cuanto a los aspectos antropológicos podemos concluir con Peterson: «si no nos apresuramos a asemejarnos al ángel que está ante Dios, seguramente nos encaminaremos hacia aquel que se separó de Dios, el demonio»¹⁵.

[—> Adoración; Alabanza; Apocalíptica; Arrianismo; Arte; Biblia; Concilios; Creación; Credos; Cruz; Escatología; Espíritu Santo; Filosofía; Hijo; Historia; Iglesia; Ireneo, san; Jesucristo; Liturgia; Mesías; Misterio; Monoteísmo; Orígenes; Pascua; Pentecostés; Revelación; Salvación; Teología y economía; Trinidad; Verbo; Vida cristiana.]

Eliseo Tourón

ANGLICANISMO

SUMARIO: I. El A., comunión de iglesias.—II. Identidad confesional: historia y doctrina.—III. La dogmática anglicana y su desarrollo teológico: 1. Los Treinta y Nueve Artículos y el Cuadrilátero de Lambeth. 2. La doctrina sobre el misterio de Dios.

I. El A., comunión de iglesias

El *Vaticano II* reconoce la singular identidad anglicana, que "ocupa un lugar especial" entre las comuniones nacionales o confesionales que, aunque disgregadas de la Sede Romana "conservan en parte las tradiciones y las estructuras católicas" (UR 13,3). Esta identidad se expresa en el régimen canónico de sus iglesias que, erigidas en diócesis y administradas como iglesias provinciales o regionales, constituyen la *Comunión anglicana*, cuyo centro de cohesión es el Arzobispo de Cantorbery, y su máxima expresión sinodal reciente en las *Conferencias de Lambeth*. De la primera de estas conferencias (1867) toma su nombre la *Comunión Anglicana*.

II. Identidad confesional: historia y doctrina

Según el Movimiento de Oxford, el A. ha buscado históricamente un difícil equilibrio entre el romanismo, evolución ilegítima del catolicismo antiguo, y el congregacionalismo evangelista. Es difícil valorar la pretendida *via media* del anglocatolicismo, ya que de hecho el A. tiene una sociología confesional plural, resultado de las diferentes posturas doctrinales que dan legitimidad teológica a las tres más significativas tendencias: el anglocatolicismo del *ala alta* (*High Church*), el evangelismo del *ala baja* (*Low Church*), heredera de la reforma calvinista, y la tendencia *liberal*, conocida también como *latitudinaria* (*Broad Church*). La coexistencia de estas tendencias, con patrimonio doctrinal, litúrgico y canónico común, entregado a hermenéuticas teológicas diferentes, da su peculiar forma al A. como confesión, que apela a los *credos* antiguos y al *Libro de Oración Común* para interpretar los *Treinta y Nueve Artículos* desde la tradición de fe eclesial.

Sin duda que Enrique VIII no pretendió nunca la transformación protestante de su reino, sino la "nacionalización" de la Iglesia bajo el principio de autoridad del príncipe, *fons utriusque iuris*. Con este principio Enrique justificaba el *Acta de supremacía* de 1534, por la cual exigía de todos sus súbditos le reconocieran como "*the only supreme head in earth of the Church of*

England". Isabel I igual que Enrique pretendía la constitución de *una sola iglesia, en un solo país, bajo un solo príncipe*. A esta empresa contribuyó decisivamente Thomas Cranmer (1489-1556), nombrado arzobispo de Cantorbery por Enrique VIII. Fue Cranmer el introductor de la lectura bíblica y de la práctica litúrgica en lengua inglesa. Reformador cuidadoso, Cranmer quería el retorno a la pureza de la tradición antigua litúrgica y doctrinal. Refundió los oficios litúrgicos y el orden de la Santa Comunión, distanciándose en ello de los reformadores continentales, sobre todo de la reforma suiza, y optando con firmeza por la continuidad histórica de la sucesión en el episcopado. Hubo, por ello, de enfrentarse más tarde al presbiterianismo reformado escocés, al que se forzó a la aceptación de una Iglesia nacional y una liturgia común (*Acta de uniformidad* de 1559). La reforma de Cranmer y la de los arzobispos de Cantorbery Matthew Parker (1540-1575) y John Whitgift (1583-1604) fijó la doctrina anglicana, mientras Richard Hooker combatió el presbiterianismo con sus *Laws of Ecclesiastical Polity* (1593). A ello hay que añadir la obra bajo Carlos I del arzobispo Laud (i'1645), aun contando con el fracaso de su obra frente a los presbiterianos escoceses. A principios del siglo XIX, la pugna histórica entre el presbiterianismo y los partidarios de una Iglesia episcopal se reflejaba en la constitución confesional del Reino Unido en la existencia de una *Iglesia unida de Inglaterra e Irlanda*, flanqueada por la *Iglesia episcopal de Escocia*, independiente de las iglesias presbiterianas de Escocia e Irlanda. El episcopalismo, sin embargo, actuaba ya en los Estados Unidos y en Canadá. En la actualidad cada una de las iglesias nacionales anglicanas responden a unidades políticas de la *Commonwealth*, resultante de la desarticulación del Imperio británico, aunque existan territorios bajo la autoridad de la metrópoli y del obispo de Londres.

III. La dogmática anglicana y el desarrollo de su teología

1. LOS TREINTA Y NUEVE ARTÍCULOS Y EL CUADRILATERO DE LAMBETH. Al lado de los credos antiguos, los *Treinta y Nueve Artículos* constituyen la referencia confesional del A., aunque no son hoy igualmente normativos en todas las iglesias. No es fácil determinar el alcance dogmático de los mismos, por cuanto en la Comunión Anglicana, aun cuando está articulada de forma jerárquica, la autonomía de cada iglesia miembro y las corrientes distintas dentro del A. en general parecen haber hallado un compromiso hermenéutico de los Artículos, susceptibles de lecturas matizadas más o menos confesionalmente. Los Artículos se vieron sometidos a la pugna entre la inspiración luterana en la *Confessio Wittenbergica* de su primera redacción (*10 Artículos* de 1536) y la posterior evolución (*42 Artículos* de 1552 bajo Eduardo VI), que dió cabida a acentuaciones inspiradas en los reformadores suizos. Su posterior matización, bajo Isabel entre 1561 y 1562, por Parker recuperaría la tendencia luterana de la redacción primera, sin la radicalización de la doctrina protestante continental sobre el pecado original, la justificación (art. XI-XIV y XVII-XVIII) o la predestinación (art. XVII), y evitando caer en lo posible bajo los anatematismos del Concilio de Trento.

Esta ductilidad hermenéutica hizo posible en el siglo XIX el Movimiento de Oxford (cf. *Newman*), y sin este supuesto tampoco hubiera podido fracasar el anglocatolicismo que pretendía el Movimiento. Y este mismo compromiso hermenéutico es clave para medir el alcance y valor de los mejores logros del actual diálogo teológico anglicano-católico.

Aunque la vigencia normativa del *Cuadrilatero de Lambeth* (y *Chicago*) tiene cien años tras de sí, su aceptación es el resultado de la autocomprensión del A. como *catolicismo reformado*, en cuanto sometido a la Escritura, criterio que discierne los elementos espurios de la tradición católica y los verdaderamente evangélicos. Ahora bien, los símbolos son a su vez "criterio tradicional" de la interpretación eclesial de la Escritura, de modo que son inseparables de ella, constituyendo ambos dos elementos los dos ángulos de la fe del Cuadrilatero, mientras los dos

sacramentos de la eucaristía y del bautismo, de una parte y el ministerio ordenado de otra, que incluye el episcopado, constituyen los otros dos. Por lo que se refiere a la exclusividad de los *dos* sacramentos, el diálogo anglicano-católico actual parece dejar patente que tal afirmación no niega la sacramentalidad de otros signos del septenario. En cuanto al episcopado, el A. ve en él la expresión ministerial de la sucesión apostólica y la instancia disciplinar de la normatividad de la fe. Esta postura anglicana respecto a la Iglesia permite entender mejor la defensa de la fe trinitaria, libre de recaídas en la concepción veterotestamentaria de Dios, a la que tan próximas están algunas corrientes puritanas del presbiterianismo, pero sobre todo contra las tendencias del *unitarismo* del ala radical de la Reforma.

2. LA DOCTRINA SOBRE EL MISTERIO DE DIOS. La doctrina sobre Dios es la de la Iglesia, con las matizaciones que la Reforma quiso hacer en ella. Los Artículos I (unidad y trinidad de Dios), II (encarnación y redención) y V (Espíritu Santo) ofrecen la doctrina fundamental sobre el misterio divino, completándose la cristología con los artículos III (descenso a los infiernos) y IV (resurrección).

El art. I afirma la unicidad y *unidad* del Dios Trino, sin fundamentar la existencia de Dios. De la esencia divina se predicán los *atributos* ("*unus, vivus, verus, aeternus, incorporeus, impartibilis, impassibilis, immensae potentiae, sapientiae ac bonitatis, creator, conservator omnium, tum visibilium, tum invisibilium*") que la *teología natural* o racional establece, si bien esta predicación que es ontológica se basa en la experiencia de Dios y no en la especulación. Según comentaristas, se subraya la unidad de Dios contra el riesgo de *politeísmo*, del que es susceptible la invocación a los santos que hacen romanistas y griegos. Dios, *vivus* (no *vivens*), es fuente de la vida; *verus* (no *verax*), es la Verdad misma. La condición personal es predicada de Dios 1º) a partir de la afirmación bíblica de ser el hombre imagen de Dios y *capax Dei*, es decir, susceptible de que su "humanidad" haya sido asumida por el *Verbo*; y 2º) teniendo delante lo que se dice sobre la *consustancialidad* y *coeternidad* del Hijo (art. II), en contra del reduccionismo cristológico de los anabaptistas ("*verbum Patris, ab aeterno a Patre genitus, verus et aeternus Deus, ac Patri consubstantialis*"); y lo mismo (art. V) sobre el *Espíritu Santo* ("*ejusdem est cum Patre et Filio essentiae, majestatis, et gloriae, verus ac aeternus Deus*"). Se afirma en consecuencia la trinidad de *personas* en su unidad ("*in unitate hujus divinae naturae tres sunt personae, ejusdem essentiae, potentiae, ac aeternitatis, Pater, Filius et Spiritus Sanctus*").

La relación de Dios con el universo creado excluye todo *dualismo* en Dios y en el mundo y todo *maniqueísmo* en la *creación*. El pecado, obra de la libertad del hombre es la causa de la necesidad de la redención y en la doble naturaleza ("*inseparabiliter conjunctae*") de Cristo, Verbo encarnado, está dada la posibilidad de una verdadera reconciliación del hombre con Dios. El misterio de Cristo excluye el dualismo y el monofisismo, ya que los Artículos reflejan los *credos* niceno, apostólico y atanasiano (cf. art. VIII compuesto contra el anabaptismo) y la doctrina conciliar de la Iglesia antigua e indivisa. Cristo posibilita al hombre aquella experiencia de Dios que permite el acceso al misterio trinitario. La doctrina sobre la *Trinidad* es así resultado de la *revelación* divina y no fruto de la especulación, y los antecedentes bíblicos sobre la palabra de Dios y su *sabiduría*, igual que cuanto el AT dice sobre el *Espíritu (Santo)* de Dios, dan cauce de expresión a la doctrina trinitaria del NT. El art. V reproduce también la fe del *Filioque* en relación al Espíritu ("*a Patre et Filio proceden*").

[-> Antropología; Atributos; Bautismo; Concilios; Confesión de fe; Creación; Credos trinitarios; Dualismo; Encarnación; Espíritu Santo; Eucaristía; Experiencia; Fe; Filioque; Hijo; Iglesia; Maniqueísmo; Misterio; Newman; Persona, personalismo; Politeísmo; Revelación; Sabiduría; Teología natural; Trinidad; Unidad; Unitarianismo; Vaticano II; Verbo.]

ANSELMO, SAN

SUMARIO: I. Conocimiento de Dios, prueba ontológica. —II. Sistematización trinitaria.

I. Conocimiento de Dios, prueba ontológica

Anselmo de Canterbury (1033-1104), entre la patrística y la escolástica, pasará a la historia por su particular prueba demostrativa de la existencia de Dios.

Pero ¿se trata de una prueba en el sentido estricto del término? «¿estamos ante un *filósofo* que especula sobre teodicea, utilizando la fe como piedra de toque, señal de control únicamente, o ante un *teólogo* que en la fe comenta la palabra de Dios intentando comprenderla y con la ayuda de la razón organizarla sistemáticamente, o ante un *místico* que nos entrega un trozo de vida, la traducción en conceptos y esquemas de su experiencia de lo divino, o ante un *apologeta*, que prescindiendo de la fe (qua creditur) quiere demostrar al no creyente, pagano o judío, la racionalidad de su aceptación y la irracionalidad de quien impugna dicha fe (quae creditur) o quizá ante un extraño tipo, que en una unidad superior integraría todos esos aspectos y que a falta de otros nombres designaríamos como un *gnóstico* cristiano?»

La respuesta se encuentra en la *Vida de San Anselmo* de su biógrafo Eadmero, donde se lee: «Tanta fe tenía en las Sagradas Escrituras, que creía firmemente que no se encontraría nada en ellas que se saliese de la verdad, por lo cual se esforzaba en rasgar con la razón el velo que las hace oscuras». La fe se erige, pues, en instancia suprema, desde la cual cobra sentido la racional demostración apodíctica; quien no cree se mueve en la total irracionalidad, pero quien cree y además comprende demostrativamente posee una evidencia de la que no podría dudar ni aun queriendo. Ésta es la tónica anselmiana: «Gracias, pues, te sean dadas, oh Señor, porque lo que he creído al principio por el don que me has conferido lo comprendo ahora por la luz con que iluminas, y aun cuando quisiera creer que no existes, no podría concebirlo».

El *Proslogion* empieza recordando la condición de Adán después del pecado, y su consiguiente debilitación —cual naturaleza caída— para demostrar la existencia de Dios. Pero si el Señor se digna iluminarle a él, Anselmo, al menos se podrá entender con la razón algo respecto del Dios de la fe y comprobar la intrínseca racionalidad de una verdad que la fe previamente nos enseña y que de ningún modo podría entenderse si faltara esa creencia anterior.

Vienen luego tres capítulos que argumentan directamente. El autor (II) define a Dios como aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, lo cual entiende hasta el necio, y si lo entiende es porque expresa una realidad, precisamente la de aquel ser supremo al que no puede faltar ninguna perfección y por ende incluye la existencia.

Y esto basta también para probar (III) que la existencia de dicho ser ni siquiera es impensable, porque tal posibilidad entrañaría una inferioridad impropia de la suma realidad. De modo que si el necio se obstina en negar la existencia de Dios ello se debe a su necia condición.

Por otra parte (IV) es posible entender cómo piensa el necio su negación: no entiende la existencia de Dios (ello sería imposible), sino que piensa únicamente la palabra que la significa.

Pues bien, ya puede Anselmo agradecer a Dios: lo que antes Anselmo creía ahora lo entiende; y si acaso dejara de creer, podría seguir entendiendo. Los restantes capítulos, hasta XXVI, no nos incumben tan directamente ahora. El esquema epistemológico relativo a la existencia de Dios es el siguiente:

- a. Tenemos la idea de un ser mayor que el cual nada puede pensarse.
- b. Tal idea también la posee el insapiente, pues me oye y entiende cuando digo que Dios es el ser mayor que el cual nada puede pensarse, aunque no comprenda que eso existe.
- c. Una cosa es existir en la mente y otra existir en la realidad, pero existir en la mente y en la realidad es mayor que existir sólo en la mente. Aquello cuyo mayor no cabe pensar existe en la mente y en la realidad, pues si sólo en la mente, podría pensarse otro también en la realidad, que sería mayor. Si, pues, aquel ser mayor que el cual nada puede pensarse sólo existe en la mente mientras podemos pensar en otro existente también en la realidad, resultaría que ese ser cuyo mayor no cabe pensar sería aquel cuyo mayor puede pensarse, lo cual es absurdo.
- d. Existe, pues, indubitablemente no sólo en el intelecto, sino también en la realidad un ser tal cuyo mayor no cabe pensar, al que llamamos Dios.

Al argumento pronto le salió un objetor, Gaunilo, monje benedictino correligionario, en defensa del necio en su *Liber pro insipiente*. Gaunilo afirma que el concepto anselmiano de ser supremo no se ofrece a nuestra conciencia con los caracteres de una representación verdadera para el entendimiento, sino del mismo modo que todas las cosas falsas o dudosas presentes al pensamiento. Además, de todos los conceptos el de Dios es el único que no cabe relacionar con cosa alguna conocida, pues nada se asemeja a Dios. Habría, pues, que rechazar el salto de la existencia en el pensamiento a la existencia en la realidad, de modo que para restituir al concepto su fuerza probativa habría que mostrar primero que existe un ser mayor que el cual nada cabe pensar. Gaunilo ilustra su crítica remitiendo a unas Islas Afortunadas pensables pero no existentes en la experiencia. Otro tanto debería decirse si del concepto de suma naturaleza pretendiera deducirse la imposibilidad de negar con el pensamiento la existencia de esa misma naturaleza: si el pensamiento puede negar la existencia de una cosa certera (como el yo, por ejemplo), también podría negarla respecto del ser máximo, pero si no lo puede, tampoco lo podría de las cosas existentes de verdad, y no únicamente del ser máximamente tal.

Resumiendo las objeciones: De la existencia en la mente no cabe inferir la existencia en la realidad, pues una cosa es el orden del pensar y otra el del ser. Entendemos el sentido del *id quo maius cogitari nequit*, pero no vemos que de él se desprenda necesariamente la existencia. Para fulminar ambas objeciones habría que probar que ese *mayor que el cual nada cabe pensar* goza de un privilegio del que carece cualquier otra idea.

La contrarréplica de san Anselmo no se hace esperar:

- a. Lo que se entiende está en el entendimiento, y cuando se trata del ser máximamente pensable ha de existir también en la realidad, pues de lo contrario faltaría aún una perfección, nada menos que la de la existencia.
- b. Por no haberlo entendido así, Gaunilo se enreda con la Isla Afortunada al equipararla con el ser increado infinito, sólo el cual encierra en su idea la prueba de su existencia;

por ende, si uno piensa que no existe, no piensa en Dios sino en una idea que no le corresponde.

- c. La imposibilidad de negar la existencia de la suma naturaleza es propia del pensamiento, no del entendimiento, pues éste está incapacitado para negar la existencia de todas las cosas reales, y no sólo de Dios; en cambio el pensamiento puede hacerlo, o al menos fingirlo, respecto a las realidades no eternas, pero no del ser supremo, única excepción.

II. Sistematización trinitaria

Así las cosas, la existencia de Dios, la existencia de tres personas en Dios, la necesidad de la encarnación del Hijo, pueden ser apodícticamente demostradas según Anselmo no sólo a cristianos, sino a judíos y paganos.

Anselmo trató de mostrar con razones necesarias:

- a. Que Dios no puede no ser pensado y, por tanto, no puede ser inexistente (*Proslogio*).
- b. Que en Dios no pueden no ser (es decir, que tienen que ser) tres personas (*Monologio*).
- c. Que la redención no pudo ser de otra forma que la que históricamente ha sido (*Cur Deus homo*).

El proceso para llegar de la unidad a la Trinidad, de la esencia a las personas, va a ser un análisis de la *locutio* divina: un decir Dios las cosas ante sí y consigo mismo. Las criaturas, en efecto, existen en Dios antes de existir en sí mismas, y una vez que existen en sí mismas siguen conservando su mejor ser en Dios. Antes de venir, por tanto, a la existencia preexistían en Dios, no en la opacidad material de su ser material finito, sino de una manera noble como *exemplum, forma, similitudo o regula rei faciendae*. No se trata de un mero decir su nombre simbólico, de un representar imaginativo de su figura, sino de un decir que constituye el ser mismo de las criaturas.

La *locutio* es el existir y consistir de las cosas en Dios. Tal locución divina crea el ser de las cosas. Dios las dijo y al decirlas fueron creadas. El decirlas divino ante sí es el fundamento necesario para su conocimiento; hablar y entender, producir un *verbum* y conocer es la misma realidad de Dios.

Mas, ¿cómo pasar de esa *locutio* con que Dios dice las criaturas al Verbo con que se dice a sí mismo? Las criaturas pudieran no existir de no haber sido dichas, su existencia no es absolutamente necesaria.

¿Habría que concluir entonces que de no haber sido nada dicho y por ende creado, entonces el Verbo seguiría siendo una esencia eterna pero no sería Verbo? La respuesta de san Anselmo es: seguiría siendo Verbo, porque este espíritu supremo como eterno, se recuerda y se comprende eternamente a sí mismo, y porque se comprende eternamente y se habla eternamente a sí, su Verbo está eternamente con El. Hay, en consecuencia, un Verbo en Dios independientemente de las criaturas; aun independientemente de éstas, Dios pronuncia su Verbo eterno que, desde toda la eternidad, está en su seno como purísima expresión de sí mismo, porque desde toda la eternidad es purísima inteligencia, es decir, desde toda la eternidad existe en cuanto Dios.

Este Verbum (el Hijo) es la expresión cumplida del Padre, de su Ser por vía de conocimiento. El es su Palabra, la única palabra en la eternidad que contiene en sí todas las demás palabras posibles.

San Anselmo, que dedicará veinte capítulos a la elucidación del Verbo, ahora, para la del Espíritu Santo, apenas escribe más de veinte líneas, pues la argumentación es la misma de antes: el amor como perfección transcendental, no sólo en cuanto acto, sino en cuanto expresión objetivante del acto: esa comunidad del Padre y del Hijo no encuentra mejor contemplación que la del sentimiento mutuo de su amor. Sería pues absurdo negar que el Espíritu Supremo, Santo, se ama, así como se acuerda de sí mismo y se comprende.

Esta procesión de amor tendrá los mismos caracteres que para el Verbum: unidad, consustancialidad, etc. Es un Amor que no procede sólo del Padre, sino del Padre y del Hijo, porque sin memoria de sí e inteligencia de sí no es posible ese Amor de sí. Luego sin Memoria (Padre), sin Inteligencia (Hijo), no sería posible el Amor del Espíritu Santo.

Dios, en suma, es con evidencia uno en esencia y trino en personas. Aun así dice san Anselmo: me parece a mí que esta conclusión sublime y misteriosa supera el alcance de la inteligencia humana, y por eso creo conveniente detener el esfuerzo que tendería a explicar cómo es esto.

Resumiendo con Olegario G. de Cardedal, a quien hemos venido siguiendo: «Es una constante en toda su afirmación: Evidencia de la Trinidad, inevidencia absoluta del cómo, necesidad de tres Personas e imposibilidad de explicar cómo son tres en unidad. Pero tales afirmaciones las hace no sólo al tratar de la Trinidad, sino al tratar de la existencia de Dios, de sus atributos esenciales. El misterio consiste no en que Dios sea trino, sino en que es Dios, es decir, en su infinitud inconmensurable, en su óptica necesidad de existir, en su plenitud vital, en su carácter absoluto respecto de todo lo demás existente. A ese Dios así pensado no puede el hombre abarcarlo... No es la unidad de Dios una evidencia y la Trinidad un misterio; no es la esencia manifiesta y las Personas desconocidas. En el hecho de que no podamos vadear ese piélago infinito de la esencia divina consiste para Anselmo el misterio de Dios».

[-> Amor; Biblia; Esencia; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Hijo; Imagen; Misterio; Padre; Persona; Redención; Trinidad; Unidad.]

BIBLIOGRAFÍA: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Misterio trinitario y existencia humana*, Rialp, Madrid 1966; R. ROVIRA, *El argumento ontológico de la existencia de Dios. Para una rehabilitación de los problemas de la Metafísica*. Encuentro, Madrid 1991; SAN ANSELMO DE CANTERBURY, *Obras completas*, 2 vols., BAC, Madrid 1952-53.

Carlos Díaz

ANTIOQUENOS, PADRES

SUMARIO: I. Interpretación antioquena del arrianismo. —II. La imagen de Cristo de los Antioquenos. —III. El modalismo de Marcelo de Ancyra.

Abundantes referencias del NT (Gál 2, 11-14; He 6, 1-6; 11, 19-30; 13, 1-3; 14, 19-28; 15, 1-35; 18, 22-23) nos indican que, desde los orígenes del cristianismo, Antioquía ocupa un destacado

lugar en la Iglesia. Fue en Antioquía donde por primera vez empezaron a llamar *cristianos* a los discípulos (He 11, 26). En la historia del pensamiento cristiano el nombre de Antioquía está vinculado por razones de distinto mérito y peso a múltiples nombres propios: Ignacio de Antioquía (+ 110), Teófilo de Antioquía (169-188), Pablo de Samosata (260-268), el presbítero Malquión, Luciano de Antioquía (1312), Eustacio de Antioquía (324-330), Marcelo de Ancyra (+ 376), Melecio de Antioquía (+ 381), Nemesio de Emesa (1390), Diodoro de Tarso (+ 394), Flaviano de Antioquía (1404), Juan Crisóstomo (+ 407), Teodoro de Mopsuestia (1428), Juan de Antioquía (+ 441), Nestorio (1451), Teodoreto de Cirro (+ h. 466). En este lugar, nos interesa fijarnos en el siglo IV con las incidencias de Antioquía en torno a la controversia arriana. En efecto, la tensión y enfrentamiento entre nicenos y arrianos en Antioquía cubre gran parte del siglo IV. Piénsese en las tres, y a partir del 362 cuatro, comunidades cristianas que dividen la ciudad y constituyen el famoso *cisma de Antioquía*.

Ya desde finales del siglo III y comienzos del IV, Antioquía está dividida en corrientes teológicas contrapuestas: una tendencia origenista representada por Luciano de Antioquía que radicaliza la orientación subordinacionista de la teología trinitaria de Orígenes, y una tendencia de importación asiática, representada por Eustacio de Antioquía que subraya la monarquía divina, aunque sin llegar a un sabelianismo. Estas dos corrientes podrían explicar la compleja historia jalonada de concilios antioquenos a lo largo del siglo IV.

Los patrólogos están de acuerdo en que la expresión *Escuela de Antioquía*, acuñada en contraposición a la de *Escuela de Alejandría*, es una forma impropia de designar la exégesis y teología antioquenas. Nunca hubo en Antioquía algo comparable al *didaskaleion* de Alejandría. En sentido amplio, se puede hablar de una *escuela de pensamiento*, aunque no se trate ya desde el principio de una *escuela*, pues no se imparte una enseñanza regular, con todo se le da ese nombre por una serie de doctrinas, por un método de estudio y de exposición que se fueron transmitiendo unos a otros. Sólo a finales del siglo IV adquieren un fuerte relieve ciertas tendencias especialmente en el campo de la exégesis y de la cristología.

Los orígenes de la llamada *Escuela Antioquena* hay que situarlos en torno al presbítero Doroteo y al presbítero Luciano de Antioquía. Luciano dirigió una Escuela en Antioquía a finales del siglo III. Entre sus discípulos se cuentan Eusebio de Nicomedia, Maris de Calcedonia, Leoncio de Antioquía, Eudoxio, Teógnides de Nicea, Asterio el Sofista y Arrio. Por éste último sabemos que se denominaban a sí mismos *colucianistas*, es decir, discípulos de Luciano. Esto podría explicar la amplia aceptación del arrianismo en Antioquía.

Lo que distingue a los eclesiásticos antioquenos es la explicación de las Escrituras. Luciano había hecho una edición crítica de los LXX. Su método y su mentalidad pervivirán en Antioquía, sobre todo a finales del siglo IV con Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia, Juan Crisóstomo y Teodoreto de Cirro. En oposición — que se suele exagerar injustamente — a las tendencias alegóricas de la Escuela Alejandrina, el rasgo característico de los exegetas antioquenos es la búsqueda del sentido literal e histórico, el estudio de la revelación divina ayudándose de la historia, la gramática y la filología, esforzándose por hacer un estudio de orden práctico. Precisamente frente al alegorismo sistemático, y a veces fantasioso, de los alejandrinos, no habría que olvidar que también los antioquenos admiten una *moderada tipología*, la *theoría* como sentido profundo o pleno del texto sagrado (Diodoro de Tarso) sólo para contados pasajes.

I. Interpretación antioquena del arrianismo

La proclamación de la fe en el Concilio de Nicea (325) expresando que el Hijo es Dios en el mismo sentido en que lo es el Padre y, por tanto, que no es una criatura, como pretendía Arrio, se hizo con una formulación que, si bien condenaba al presbítero de Alejandría, iba a proporcionar materia de abundantes disputas teológicas. En efecto, las expresiones del Símbolo Niceno *ek tés ousías tou Patrós, homooúsiontó Patrí* y la práctica identificación de los términos *hypostáseós é ousías* en el anatema que acompaña al Símbolo, parecerá a parte del episcopado oriental inconciliable con la fe de la Iglesia al suscitarles permanentemente la amenaza de un nuevo sabelianismo —poniendo en entredicho la doctrina origeniana de las tres hypóstasis— y la renovación de la herejía de Pablo de Samosata. Así pues, la tesis nicena de la verdadera divinidad del Hijo exigirá un renovado esfuerzo de reflexión teológica, concretamente para interpretar la relación Padre-Hijo en un solo Dios y la relación del Logos con su carne. Sobre el Espíritu, Nicea se limitó a expresar su fe en él. La cuestión del Espíritu se planteará más tarde en torno al 360.

En relación con la condena nicena del arrianismo, Antioquía había ofrecido un ejemplo importante en el Sínodo de comienzos del 325, elaborando una profesión de fe en forma de credo con la adición de una cláusula final de anatematismos que condenan las tesis fundamentales del arrianismo. Evidentemente, faltan aún las típicas fórmulas nicenas *ek tés ousías tou Patrós y homooúsion tú Patrí*, pero se afirma lo más fundamental: la generación en sentido estricto del Hijo y su semejanza plena con el Padre. La añadidura de los anatematismos al final de la profesión de fe crea todo un estilo teológico para el futuro.

Sin embargo, la mayor resistencia a la fe nicena se sitúa en torno a Antioquía donde los arrianos habían establecido uno de sus importantes bastiones amparados por el intrigante y mundano Eusebio de Nicomedia, que consigue la deposición y el destierro de sus principales adversarios: Eustacio de Antioquía (hacia el 327), Atanasio de Alejandría (el 335) y Marcelo de Ancyra (335-336). La deposición de Eustacio constituyó un gran triunfo de los antinicensos, sucediéndose desde entonces en Antioquía una serie de obispos claramente antinicensos y filoarrianos. Los seguidores de Eustacio se separan de la comunión de la Iglesia de Antioquía e inician una comunidad cismática que jugará un importante papel antiarriano a partir del 360.

Con ocasión de la dedicación de una Iglesia construida por Constancio en Antioquía, tuvo lugar en esta ciudad el 341 un Sínodo denominado de la *Dedicación, (In Encaeniis)*, convocado por Eusebio de Nicomedia para tomar posición frente a las acusaciones del Papa Julio I (337-352), el cual había rehabilitado a Atanasio y reconocido la ortodoxia de Marcelo de Ancyra y prácticamente consideraba arrianos a los obispos orientales. Del Sínodo se conservan *tres-cuatro fórmulas de fe*. La *primera* está precedida de una declaración en la que se rechaza decididamente la acusación de arrianismo. Sin mencionar el término niceno *homooúsios*, se excluye el arrianismo estricto al afirmar que "el Hijo existe desde antes de todos los tiempos y coexiste con el Padre que le engendró", como también el sabelianismo-marcelianismo al incluir la expresión "permaneciendo rey y Dios por los siglos". La *segunda* es la profesión de fe oficial del Sínodo, larga y difusa, de corte bíblico y subrayando el valor de la Escritura. Se omite el *homooúsios*, aunque llama al Verbo *ousía* y potencia del Padre. Distanciándose de Nicea y contra el sabelianismo se sitúa en el esquema subordinacionista origeniano afirmando las tres hypóstasis divinas distintas por su subsistencia, rango y gloria, y la unidad por la armonía (*hypostásei tría, té dé symphonía hen*). Los anatematismos condenan el arrianismo radical. La *tercera fórmula* fue presentada al Sínodo por Teofronio de Tiana en la Capadocia probablemente para justificar su ortodoxia confesando que el Verbo es *hypóstasis* en Dios y rechazando el monarquianismo de Marcelo, Sabelio y Pablo de Samosata. La *cuarta fórmula* no procede directamente del Sínodo de la Dedicación, pero se suele relacionar con él. Fue presentada a Constante en Milán por una delegación de obispos eusebianos en un intento de acercamiento a los obispos occidentales. Es fórmula ortodoxa, pero genérica. No menciona el

homoousios, pero tampoco insiste en la separación de las hypóstasis. Se condena el marcelianismo y los anatematismos se parecen más a la formulación nicena condenando el arrianismo.

A finales del 344 un nuevo Sínodo en Antioquía elabora una *Amplia Exposición de la fe*, «*Ekthesis Makróstikhos*», un nuevo texto doctrinal en un intento conciliador de hacer comprensible a los occidentales, reunidos en Milán el 345, el sentido de la teología trinitaria tal como la entendían los orientales. El texto, que recoge la cuarta fórmula de Antioquía del 341 más los anatematismos ampliados en Sardes (343), esclarece los conceptos fundamentales de la teología trinitaria según la visión oriental, apartándose del arrianismo radical y del monarquianismo sabelianista con expresa mención de los sabelianos o patripasianos, Pablo de Samosata, Marcelo de Ancyra y Fotino. Se evitó el término de *hypóstasis* y, en su lugar, se habla de *tría prágmata* y *tría prósopa* para referirse a las personas divinas. La unidad de los tres *prósopa* la expresan afirmando la única dignidad de la divinidad y acudiendo al término de *symphónia*, aunque subrayando notablemente la unión del Hijo con el Padre.

A partir del 350, el término *homoousios* relanzado por Atanasio como santo y seña de ortodoxia, estará en el centro de la discusión teológica. Occidente es un grupo niceno compacto, mientras que Oriente es de tendencia eusebiana muy amplia dando cabida en sus filas desde a un Eudoxio declaradamente arriano hasta a un Cirilo de Jerusalén prácticamente niceno, aunque evite el término *homoousios*. Por otra parte, en Antioquía vuelve a aparecer una de las tesis más extremistas del arrianismo por obra de Aecio, afirmando que Cristo es *anómoios* al Padre. En el Concilio de Sirmio del 357, en una profesión de fe redactada preponderantemente por obispos occidentales, pero blasfema por su evidente apertura al arrianismo, al que no anatematiza, se afirma claramente el subordinacionismo de Cristo respecto al Padre y se prohíbe de una vez por todas el uso de los términos *ousía*, *homoousios* y *homoioúsios* por perturbadores y no bíblicos y se recurre al lenguaje bíblico como único criterio de ortodoxia. Tanto en Occidente como en Oriente se reaccionará contra esta fórmula.

El 357 muere Leoncio de Antioquía, filoarriano y protector de Aecio. Le sucede Eudoxio de Germanicia que favoreció a Aecio y a Eunomio. También hacia el 357 el grupo eusebianomoderado comienza a tomar conciencia de que el verdadero peligro no está tanto en el sabelianismo de Marcelo de Ancyra, cuanto en el arrianismo radical de Aecio y Eunomio. La reacción viene de parte de Jorge de Laodicea en contacto con Basilio de Ancyra, el cual toma la iniciativa en el Concilio de Ancyra (358) distanciándose claramente tanto del monarquianismo sabeliano-marceliano como del arrianismo, acuñándose la fórmula *homoioúsios* (el Hijo es semejante *hómoios* al Padre según la sustancia *kat óusían*) para distanciarse de la fórmula nicena *homoousios* que consideraban viciada de sabelianismo. Se define con toda claridad la plena divinidad de Cristo y su condición verdadera y real de Hijo de Dios. A partir de este momento, en el grupo eusebiano se irán diferenciando cada vez más las tendencias moderadas y las radicales. Estas últimas se verán aisladas y combatidas.

Con el traslado de Eudoxio a la sede de Constantinopla, fue elegido el 360 Melecio como obispo de Antioquía. Desde el comienzo se manifestó claramente antiarriano, por lo que fue depuesto, exiliado y sustituido con el arriano Euzoio. Vuelto a Antioquía el 362 reorganiza su comunidad y el 363 preside un concilio formado por homeos y homeusianos y se acepta el Símbolo de Nicea aunque dando al término *homoousios* el sentido de *homoioúsios*: el Hijo, engendrado de la *ousía* del Padre, le es *semejante* por la *ousía*. Amigo de Basilio Magno y de Gregorio de Nisa, Melecio de Antioquía murió durante la celebración del concilio de Constantinopla del 381, del que fue presidente durante unos meses. Pero todavía hacia el 380 el arriano radical Eunomio pretende en Antioquía dar vida a un arrianismo que ya estaba en más que franca decadencia.

II. La imagen del Cristo de los Antioquenos

La cristología antioquena de marcado acento antropológico, especialmente a finales del siglo IV, recibe su primera fuerte impronta con Diodoro de Tarso y su sistematización con Teodoro de Mopsuestia. La memoria de ambos padecerá toda clase de inclemencias por la vinculación de sus nombres al de Nestorio. En realidad, cada autor debería ser estudiado por sí mismo, pues es casi imposible generalizar una imagen del Cristo de los antioquenos que, en realidad, no correspondería enteramente a ningún autor. Hecha esta salvedad, presentamos los rasgos de la cristología de Teodoro, el autor que en su tiempo más contribuyó al progreso de la cristología.

El Cristo de Teodoro es plenamente humano. Su esquema cristológico es el del *Logos Anthropos*, de aquí el *homo assumptus* (en oposición o reacción al *Logos-sarx* de la teología alejandrina). El Logos toma la iniciativa y asume a un hombre. El hombre es asumido. Teodoro afirma la plena divinidad y la plena humanidad de Cristo. Insiste en las dos naturalezas. Para Teodoro el Logos de Dios ha asumido un hombre, en el cual ha habitado como en un templo. La humanidad asumida es un verdadero sujeto. Teodoro subraya fuertemente la humanidad asumida (*homo assumptus*) por el Logos divino y su capacidad de actuar de modo autónomo. Esta asunción se explica también con los términos de *habitación y revestimiento*. A pesar de este vocabulario, la *unión o conjunción o acoplamiento* entre el Logos y el hombre asumido, entre la naturaleza divina y la naturaleza humana es exacta o perfecta e indestructible. La unión no es *kat'hypóstasin*, sino constituyendo un único prosopon *hen prósopon*. Con esta explicación Teodoro trata de salvaguardar la unidad del sujeto responsable. El problema es explicar la unión, *hénosis*. La unión es una *habitación* (para evitar que se entienda una mutación de la esencia divina, contra los arrianos, subraya la distinción entre las naturalezas) o un *revestimiento* (indicando la unión de la naturaleza humana y la divina), que se explica últimamente por la fórmula *synápheia* (conjunctio, copulatio) *katá prósopon*, donde *synápheia* (término también empleado por Teodoro en la teología trinitaria) expresa la conjunción o compenetración o ensamblaje exacto y perfecto de ambas naturalezas y *prósopon* más que un objeto de especulación, ya sea filosófica o teológica, es un motivo de adoración, es decir, se ve y se vive en la liturgia de la Iglesia. La *synápheia* siempre se dió en Cristo durante su vida terrena, y dinámicamente tendía hacia la unión exacta que sólo con la resurrección es completa, perfecta e inefable. Unión especial e indisoluble con el Logos, que se lleva a cabo por medio del Espíritu Santo a partir del bautismo en el Jordán y definitivamente en la resurrección.

III. El modalismo de Marcelo de Ancyra (+ 374)

La frecuente condena de Marcelo por parte de diversos concilios antioquenos a partir del 341 justifica en este lugar la presentación sucinta de la teología de uno de los últimos representantes de la corriente cultural asiática. Participó en el concilio de Nicea del 325. Los pocos fragmentos conservados de sus escritos posibilitan, al menos, la reconstrucción de las líneas generales de su concepción acerca de Dios.

Marcelo concibe a Dios como mónada indivisible. Padre, Logos y Espíritu Santo constituyen la mónada de la divinidad *tés theótétos monás*, que es un único *prósopon*. La *unidad* de Dios queda de tal modo salvaguardada en la teología de Marcelo, que será atacado de sabelianismo. Su explicación de la *distinción* del Padre, del Hijo y del Espíritu en el único Dios no le sustrae de tal sospecha. En efecto, en la existencia del Logos distingue, tomando como fundamento bíblico Jn 1,1-3, un doble estadio o momento: primero, el Logos existe en

potencia; en ese estadio el Logos reposa en Dios, le es coeterno e inmanente como su razón, pero no tiene subsistencia personal ni es aún Hijo de Dios. Luego está en acto *energeía*, cuando en el momento de la creación procede *proelthón*, se exterioriza para la creación. En el estadio intradivino, Marcelo no habla de generación respecto al Logos. Es en la encarnación cuando la Mónada divina se convierte por extensión o expansión o dilatación *platynesthai* en Díada, —sólo entonces en cuanto encarnado se puede hablar del Hijo de Dios—, y con la efusión del Espíritu sobre los apóstoles se dilata en Tríada.

Que Marcelo presente una concepción puramente económica de la Trinidad se deduce de su exégesis de 1 Cor 15, 24-28 al desarrollar su doctrina sobre el fin del señorío de Cristo. Del mismo modo que la economía de la encarnación tuvo un comienzo, así tendrá también un fin. El Logos estará unido a la carne por lo menos hasta el día del juicio cuando someta su señorío al Padre. La humanidad de Cristo que era para la salvación de los hombres desaparecerá. El Logos se había unido con la carne sólo como *enérgeia*, la *dynamis* permanecía en Dios. La carne no sirve para nada (Jn 6, 61-63) a la *dynamis* o divinidad. Una vez que toda la humanidad redimida ha vuelto a Dios, la economía se ha cumplido. El Logos se separará entonces de su cuerpo glorificado. La Escritura no informa, dice Marcelo, qué ocurrirá con el cuerpo glorificado del Señor. Pero el Logos se sumirá de nuevo en Dios como había estado en reposo antes de la creación.

[-> *Arrianismo; Atanasio, san y los alejandrinos; Comuni3n; Concilios; Credos; Esp3ritu Santo; Fe; Hijo; Historia; Iglesia; Jesucristo; Logos; Monarquía; Orígenes; Padre; Revelaci3n; Teología y economía; Trinidad; Unidad.*]

Carmelo Granado

ANTROPOLOGÍA

SUMARIO: I. Idea de Dios y antropomorfismos— II. El antropomorfismo en la Biblia— III. Visión trinitaria y antropología.

I. Idea de Dios y antropomorfismos

La cuesti3n de Dios y la cuesti3n del hombre est3n desde siempre ligadas íntimamente. De la noci3n que el hombre tiene de Dios depende la que tiene de sí mismo, y por otra parte la visi3n antropol3gica influye en la teol3gica. Esta relaci3n se expresa en las representaciones antropom3rficas de lo divino, extendidas, de una forma o de otra, en muchas religiones: a veces se atribuyen a la divinidad las formas f3sicas del hombre, con frecuencia son los sentimientos humanos los que se consideran tambi3n propios de los dioses. Al menos esta segunda forma parece dif3cil de desterrar del lenguaje religioso, dado que si no se da esta coincidencia, el hombre no podr3 expresar con facilidad su sentimiento de relaci3n y contacto con el mundo divino. El fen3meno del hombre ha sido con frecuencia modelo para las representaciones de Dios y para el lenguaje religioso, sea porque, como acabamos de mencionar, se atribuyen a la divinidad rasgos humanos, sea tambi3n porque se considera que hay que buscar el origen de todo lo existente en un hombre o mujer primordial, fuente de la vida. Pero no faltan tampoco en las diversas religiones tendencias contrarias al antropomorfismo; a veces por respeto frente a la figura del hombre se han usado s3mbolos animales. Parece que ha sido en el mundo griego donde el antropomorfismo ha alcanzado su

máximo desarrollo. En Homero y Hesiodo encontramos dioses humanos hasta el extremo. El hombre es la medida de todo lo real, y por tanto también los dioses se miden por este rasero. Pero no han faltado tampoco en el mismo ámbito griego reacciones contra estas representaciones de los dioses en forma humana. Aristóteles, y sobre todo Xenófanes, se consideran representantes de esta tendencia.

II. El antropomorfismo en la Biblia

En el Antiguo Testamento, hallamos por una parte la afirmación de la creación del hombre a imagen de Dios (Gén 1,16s; 5,1; 9,6); solamente a partir de esta referencia se puede comprender al ser humano. Pero por otra no faltan tampoco en la revelación bíblica los antropomorfismos de diversos tipos; se acude por tanto también a la experiencia de lo humano para hablar de Dios. Este modo de proceder puede encontrar su fundamento en la creación del hombre a imagen y semejanza divina. A Dios se le atribuye tanto la forma humana (en especial diferentes partes del cuerpo) como el comportamiento, los actos y sobre todo los sentimientos propios del hombre (se habla a veces en este contexto de "antropopatismo"). En estos antropomorfismos hay que ver una expresión más del mundo de los símbolos, de los que la Biblia hace un uso tan abundante, que en este contexto recibe una especial significación teológica. Se trata de expresar la cercanía al hombre del Dios trascendente, que si por una parte está incomparablemente por encima de nuestro mundo, interviene también activamente en la historia; su presencia constituye la salvación del hombre. De ahí la importancia del "rostro" de Dios de que se habla en tantas ocasiones (cf. p. ej. Gén 4,14.16; Ex 33,11.14; Núm 6,25-26; Lev 20,3; Dt 34,10, etc.); este rostro divino no es simplemente indiferenciado, sino que Dios tiene en concreto ojos (Sal 11,4; 5,6), oídos (Sal 130,2), boca (Is 45,24), etc., y por consiguiente ve, oye, habla, etc. Con el simbolismo de las manos de Dios se expresa su acción creadora del hombre (Sal 119,73), su función de guía y protector (Sal 139,10); las manos divinas han formado el santuario para su pueblo (Ex 15,17), sus dedos han hecho el cielo (Sal 8,4). Y también la diestra de Dios y su brazo y mano poderosos son los que le han dado la victoria, han guiado al pueblo en los momentos de dificultad y lo han llevado a la tierra prometida (cf. Sal 98,1; 52,10; 59,16; Ex 13,3). Dios tiene también corazón, que es la sede de los sentimientos humanos y de la razón (cf. Sal 33,11; 1 Re 9,3). Dios se pasea por el paraíso (Gén 3,8), se levanta del sueño (Sal 78,65), lucha (Job 16,9-14), etc. No sólo los órganos o partes del cuerpo y las actividades a ellos ligadas se atribuyen a Dios, sino también los sentimientos: los celos (cf. Ex 20,5; Ez 39,25), la ira, la cólera (Dt 29,19; Ex 22,22-23), la venganza (Sal 17,14; 75,9). En estos casos Dios, además de reivindicar sus derechos frente al pueblo de la alianza, lo protege y manifiesta su proximidad a los pobres y desvalidos. Y no podemos olvidar tampoco los rasgos paternos y aun maternos que se atribuyen a Dios, donde el simbolismo teológico del Antiguo Testamento alcanza una de sus cimas más elevadas (cf. Sal 27,10; 131,2; Is 48,15; 66,13, etc.).

Es claro que los antropomorfismos usados con tanta frecuencia en la Biblia no son obstáculo para el reconocimiento de la transcendencia divina; la distancia infinita entre Dios y el hombre se subraya igualmente (Gén 18,27; 32,31; Ex 3,5, etc.). Dios escapa siempre a todas las categorías y pensamientos humanos (cf. Ex 15,11; Is 55,8s), no se comporta como los hombres (cf. Os 11,9). A pesar de que se atribuyan a Dios diversas partes u órganos del cuerpo humano, no se hace nunca una descripción completa de Dios como un hombre, sino que se usan términos y expresiones pretendidamente vagos y ambiguos (cf. Ez 2,26; Dan 7,9).

En realidad, en un sentido amplio, todos nuestros conceptos, en cuanto los queremos aplicar a Dios, son antropomorfos. Incluso con las ideas metafísicas no salimos de nuestras categorías humanas. La filosofía cristiana ha desarrollado la noción de la analogía, único medio con el que

podemos hacer afirmaciones con sentido acerca de Dios. Pero los antropomorfismos bíblicos no han buscado tanto llegar directamente a la esencia de Dios cuanto a su actuar histórico con los hombres; con este último se nos revela también, y tal vez con mayor profundidad, el mismo ser divino. Las imágenes antropomorfas de la Escritura, con sus límites evidentes, no han de considerarse de rango secundario respecto a los conceptos abstractos ni menos adecuados que éstos. Atribuyendo a Dios las formas y los sentimientos humanos los fieles israelitas y los autores bíblicos lo han experimentado y lo han dado a conocer como cercano, le han podido atribuir características personales, han podido no sólo hablar de Dios, sino dirigirse a él, suplicarle, alabarle, pedirle perdón. Con la diferencia fundamental entre Dios y hombre, el hecho de la creación de este último a imagen y semejanza divina le permite el conocimiento y el amor del Creador. Si el hombre ha sido creado según la imagen de Dios, tiene su razón profunda de ser, con todas las precauciones debidas y salvaguardando siempre la transcendencia, la representación de Dios "a imagen del hombre".

Desde el punto de vista cristiano, los antropomorfismos usados en el AT adquieren su sentido y justificación definitiva a la luz de la encarnación del Señor, de la que son sombra y preparación lejana. La revelación definitiva de Dios, hacia la que los antropomorfismos apuntan, acontece precisamente en Jesús, el Hijo de Dios hecho hombre. La relación estrecha entre el misterio de Dios y el misterio del hombre se pone de manifiesto en la persona de Cristo. El Concilio Vaticano II (GS, 22) ha señalado que en la revelación de Dios que Jesucristo lleva a cabo se realiza también el desvelamiento del misterio del hombre al propio hombre. Se ha llegado a afirmar que el hombre es lo que surge cuando la Palabra de Dios se expresa en el vacío de lo que no es Dios, y que es solamente la posibilidad de la encarnación (no necesariamente su realización fáctica) el fundamento de la posibilidad de la existencia de los hombres (cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 1986, 221-222). La encarnación es el cumplimiento, y a la vez la superación, de la revelación de Dios del AT. No estará de más recordar en este contexto la antigua doctrina de los Padres, desde san Justino hasta el siglo IV, según la cual todas las teofanías o manifestaciones visibles de Dios en el AT son apariciones del Hijo, principio interno de manifestación de Dios hacia afuera, y por esta razón se consideran como anticipaciones de la encarnación y reciben de ésta su sentido. En Jesús, en cuanto es la revelación definitiva de Dios, hallamos también el hombre perfecto. La validez del lenguaje antropomórfico del AT recibe así *a posteriori*, a partir de la humanidad de Dios, su confirmación plena. Por lo demás, aunque la novedad fundamental del NT a este respecto es el hecho de la encarnación, no estará de más recordar que los antropomorfismos continúan usándose en él (cf. p. ej. *Ap* 4,2ss, Dios sentado en el trono).

Decíamos que el lenguaje antropomórfico para hablar de Dios se justifica primariamente a partir del movimiento descendente de Dios al hombre, y en concreto, de la creación a su imagen y semejanza. Sólo porque Dios ha venido al hombre podemos nosotros ir hacia él. El motivo veterotestamentario de la imagen de Dios es reinterpretado en el NT en clave cristológica (cf. 2 Cor 4,4; Col 1,15), y ha sido relacionado así con el motivo de la revelación. Por consiguiente todo discurso y lenguaje cristiano sobre Dios ha de tener en cuenta el hecho de que Dios ha hablado de sí mismo y se ha autocomunicado a los hombres en la humanidad del Hijo. Jesús es la Palabra definitiva e insuperable, en la que Dios nos lo ha dicho todo.

III. Visión trinitaria y antropología. Plano psicológico y social.

Teología y antropología se hallan ya en relación íntima a partir de la primera página de la Biblia. En la tradición cristiana el desarrollo del motivo bíblico de la imagen de Dios en el hombre no ha podido prescindir de la revelación neotestamentaria del Dios Trino. Ya desde los primeros tiempos se ha interpretado en clave trinitaria el "Hagamos al hombre a nuestra

imagen y semejanza" de Gén 1,26. Pero se debe a san Agustín, en su obra *De Trinitate*, el primer intento sistemático de iluminación del misterio trinitario a partir del alma humana en la cual, para él, hay que encontrar la imagen de Dios en el hombre ("imagen desigual, pero imagen al fin", *Trin.* IX 2,2; cf. X 12,19). El análisis del amor le lleva a una primera aproximación: el amante, lo que se ama, y el amor, son tres. En el amor de la mente a sí misma, tenemos en un primer momento la mente y el amor; pero este amor presupone el conocimiento. Tenemos por tanto una primera imagen de la Trinidad en el hombre: "En aquellas tres cosas, cuando la mente se conoce y se ama, subsiste una trinidad: la mente, el amor, el conocimiento". (*Trin.* IX 5,8). Estas tres realidades son inseparables, y no obstante cada una tiene su propia sustancia. Pero a la vez son las tres una sola sustancia, porque se predicán de la una respecto de la otra (ib., final); tiene importancia el hecho de la relación de las tres entre sí, porque en los libros anteriores (II. V-VII) Agustín ha basado su doctrina de la Trinidad en la relación mutua que los nombres de Padre, Hijo y Espíritu Santo (don) indican. A partir de este primer hallazgo Agustín profundiza todavía en el descubrimiento de la imagen de Dios en el alma: la noticia, el verbo de la mente, es igual a la mente misma, es engendrada de ella; el amor, aunque no puede decirse engendrado, tampoco es menor que la mente, porque también ésta ama cuanto conoce y cuanto es (cf. IX 12,18). Una segunda "trinidad" se descubre en la memoria, la inteligencia y la voluntad, que no son tres vidas sino una, y no tres mentes sino una (cf. X 11,18); también son las tres iguales y referidas relativamente la una a la otra: "Recuerdo que tengo memoria, inteligencia y voluntad; comprendo que entiendo, que quiero, y que recuerdo; y quiero querer, recordar y entender, y me acuerdo al mismo tiempo de toda mi memoria, inteligencia y voluntad" (X 11,18; cf también XIV 6,18; XV 3,5; 20,39). También en lo exterior y corpóreo cabe encontrar algunos vestigios de la Trinidad, pero no podemos hablar en el mismo sentido de imagen de la misma (cf. XI 1,1; 2,5; 5,8, y todo el final del 1. XI 7-11), porque, aunque se encuentre en este ámbito externo alguna "trinidad", no puede haber en él imagen de Dios, ya que ésta existe sólo donde hay contemplación de lo eterno (cf. XII 4,4). Por ello la imagen de Dios en la mente no se da sólo porque la mente se conoce a sí misma, sino porque recuerda, entiende y ama a aquel por quien ha sido hecha: "Esta trinidad de la mente no es imagen de Dios porque se recuerde, se entienda o se ame a sí misma, sino porque puede también recordar, entender y amar al que la ha creado. Si esto hace, se convierte en sabia" (XIV 12,15). La "sabiduría" es algo que pertenece a Dios, y por ello en este conocimiento de Dios se hace sabio el hombre. Existe con todo una diferencia fundamental entre Dios y la mente, aun cuando consideremos el conocimiento y amor que ésta tiene del Creador: en la Trinidad divina hay tres personas, mientras que el hombre es una sola; además nosotros no "somos" la memoria, inteligencia y voluntad sino que las tenemos; las tres pertenecen a un solo hombre, pero no son un solo hombre (cf. XV 22,42-²3,43).

La línea de san Agustín, aunque sin sus grandes desarrollos psicológicos, ha sido seguida por santo Tomás. También él ve en el alma humana la imagen de Dios, porque la imagen se ha de colocar en la naturaleza intelectual. Solamente en cuanto a la mente, como para Agustín, ha sido creado el hombre a imagen de Dios; en los restantes aspectos de su ser no pueden encontrarse más que las huellas, "vestigia" (*STh* I 93,6). La imagen de Dios significa para santo Tomás la capacidad del hombre de conocer y amar a Dios, como él se ama y conoce a sí mismo (*STh* I 93,4). Este es el primer sentido de la imagen de Dios en el hombre, el que el Angélico considera según la naturaleza, que a todos da esta aptitud de conocer y amar a Dios; en un segundo sentido tenemos la imagen según la conformidad de la gracia, en la medida en que el hombre de hecho conoce y ama a Dios en esta vida, conocimiento y amor que serán siempre imperfectos; en un tercer sentido tenemos el conocimiento y amor de Dios en el grado de perfección, es decir, en la similitud de la gloria. El hombre (o su mente) también para santo Tomás ha sido creado a imagen de Dios según la Trinidad de personas (*STh* I). A la objeción según la cual, siendo el Hijo la imagen del Padre, el hombre ha sido creado según la imagen del primero, responde Tomás en términos parecidos a los que ya en su momento usó san Agustín

(cf. *Trin.* XII 6,6ss): el Hijo es semejante al Padre según la igualdad de esencia, y por ello la semejanza del primero incluye la del segundo. Por otra parte, las palabras del Padre: *hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza* (Gén 1,26), no pueden significar sólo la creación a imagen del Hijo, porque en este caso se hubiera usado el singular y no el plural. Además, a continuación (Gén 1,27), se añade: *lo hizo a imagen de Dios*; siendo Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo estas palabras significan que el hombre ha sido creado a imagen de la Trinidad. Además el alma humana es imagen de la Trinidad según sus actos, es decir, en la formación de la palabra interior por el pensamiento y en el amor; de nuevo hallamos el reflejo de las procesiones trinitarias (*STh* I 93,7). La autoridad de que san Agustín y santo Tomás han gozado ha hecho que la idea del alma humana creada a imagen de la Trinidad haya sido muy común en la teología; además el misterio de las procesiones divinas se ha iluminado comúnmente a partir del entendimiento y el amor.

La Trinidad de personas en Dios ha dado también origen a la consideración de la dimensión social de la imagen de Dios en el hombre. Pero la idea ha tropezado en la historia con la oposición de cualificados personajes; así Agustín niega que la imagen del Dios Trino se deba ver en el padre, la madre y el hijo, porque en este caso el hombre no habría sido hecho a imagen de Dios antes de que fuera creada la mujer y engendrasen un hijo (cf. *Trin.* XII 5,5ss; esp. 6,8). Cada uno por separado, el hombre y la mujer, han sido creados a imagen de Dios (cf. XII 7,9ss). La relación entre imagen de Dios y dimensión social del hombre, y en concreto el hecho de la bisexualidad, mencionado como sabemos en Gén 1,26s, ha sido desarrollada en nuestro siglo por Karl Barth. Fundamental en el relato sacerdotal de la creación del hombre es, para el autor, la expresión "a nuestra imagen": esto significa que se ha creado un ser que tiene su modelo en la esencia misma de Dios (*Kirchliche Dogmatik* III/1, 205). El hombre desde el momento mismo de su creación existe en la relación con Dios, existe frente a él y para él, lo cual supone una novedad radical respecto a todo el resto de la creación; en el plan creador de Dios ha entrado alguien que es un interlocutor suyo (206). La interpretación inmediata que el mismo texto bíblico da de la frase "Dios creó al hombre" es "los creó hombre y mujer"; el hombre ha sido creado a imagen de Dios en cuanto vive en relación respecto a Dios y respecto a su semejante. La condición de imagen no es una simple cualidad del hombre, la imagen y semejanza son lo que es el mismo ser del hombre. Dios lo ha creado para que tuviera su forma divina. El hombre es imagen del encuentro que se da en el Dios Trino internamente: "El es el que está en frente de su semejante, y en éste tiene su propia correspondencia (*Gegenüber*)". El ser y la actuación común de las personas divinas tiene su "repetición" en la relación del hombre al hombre. La relación es constitutiva para Dios, y lo es también para el hombre (206-207). La analogía entre el ser de Dios y el del hombre es la existencia en la correspondencia (*Gegenüber*) de yo y tú (207) Ahora bien, cuando el relato bíblico habla del último y más elevado acto creador de Dios, la creación del hombre, no dice nada de las cualidades morales e intelectuales del hombre, sino de la creación como varón y mujer. "Esto es todo lo que conocemos sobre la creación del hombre, además de que acaeció por la palabra y que tuvo lugar a imagen de Dios" (208). El hombre es uno, como Dios es uno, sólo en la dualidad de varón y mujer. Así reproduce en su estar frente a Dios y frente a su semejante el *Gegenüber* que existe en Dios mismo. Lo que caracteriza la creaturalidad humana es precisamente la diferenciación y relación entre varón y mujer. Ser hombre es ser varón o mujer, y todas las demás cosas que los hombres somos están en relación con esto. Todas las demás coincidencias y diferencias se confirman como previas o consecuentes a ésta. Este hecho de la bisexualidad es creatural, es natural, y no es específico del hombre porque la bisexualidad se da también en el mundo animal; pero a pesar de ello constituye lo específicamente humano en nosotros, porque Dios ha querido hacer al hombre, en esta forma de vida, imagen, reflejo y testimonio de su propia forma de vida (210). Otros aspectos puestos de relieve en la narración sacerdotal, en concreto el mandato de dominar la tierra, serían consecuencias de la condición de imagen de Dios, pero no el elemento constitutivo de la misma (Ib.).

El aspecto social de la imagen de Dios ha sido puesto de relieve por muchos autores actuales, pero en general no se establece una relación tan íntima entre esta dimensión, que encuentra en la bisexualidad su expresión originaria pero que no se agota en ella, y la Trinidad divina (cf. p. ej. M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, 153-173; J.L. Ruiz DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 203-212; más directamente, J. MOLTMANN, *Gott in der SchBpfung*, 228-230); en el Concilio Vaticano II, LG 12, en el número dedicado al tema de la imagen de Dios en el hombre, se dice que "Dios no creó al hombre como ser solitario. Desde el principio *los creó hombre y mujer* (Gén 1,26), *cuya* sociedad constituye la primera expresión de la comunión de personas..." No se va más allá, aunque no estará de más recordar en este contexto que en GS 24, cuando el Concilio trata expresamente sobre la comunidad humana, se cita Jn 17,21-22 y se comenta que el Señor, "abriendo perspectivas inaccesibles a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las divinas personas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad". Pero falta toda relación directa entre esta unión y la imagen. Más explícito es en cambio Juan Pablo II, *Mulieris Dignitatem*, 7: "La imagen y semejanza de Dios en el hombre, creado como hombre y mujer... expresa también, por consiguiente, la 'unidad de los dos' en la común humanidad" (cf. todo el párrafo).

La dimensión social del hombre ha ofrecido también elementos para diversos modelos de explicación del dogma trinitario. Entre ellos ha sido muy conocido en la teología católica de los últimos decenios el de H. Mühlen, según el cual el Padre sería el "yo", al que se opone el "tú" del Hijo, mientras el Espíritu Santo sería la unión de los dos, una persona en dos personas, el "nosotros en persona". Siendo en la vida íntima de la Trinidad el "nosotros", también aparece el Espíritu como tal en la economía de salvación: una persona en muchas personas, y por tanto constituye así el "nosotros" eclesiológico (cf. *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1974, 249-256; *Der Heilige Geist als Person*, Münster 1967, 122-167).

Naturalmente las perspectivas sociales y psicológicas con las que se ha tratado de interpretar el motivo bíblico de la imagen de Dios tienen su valor indudable. Son dimensiones fundamentales del ser humano y, por consiguiente, no podemos excluirlas de esta condición básica del hombre que es su creación a imagen y semejanza de Dios. Por lo demás, han proporcionado elementos para la aproximación al misterio trinitario, el misterio básico y fundamental del cristianismo. Pero si volvemos la mirada al NT y a los estratos más antiguos de la tradición, nos encontramos con que el motivo de la imagen tiene una clara connotación cristológica, cuya recuperación no puede ser indiferente para nuestra teología. En efecto, no podemos olvidar que para Pablo la imagen de Dios es Cristo (2 Cor 4,4; Col 1,15). A él tiene que asemejarse el creyente, tiene que hacerse a su imagen, para irradiar la gloria del Señor (2 Cor 3,18). Y la vocación del hombre consiste en la conformación según la imagen de Cristo, el Adán último y definitivo, que en su resurrección nos muestra las primicias de la creación nueva (cf. 1 Cor 15,49). En él y no en el Adán primero tenemos la imagen definitiva de Dios. Es designio del Padre que Jesús sea el primogénito de muchos hermanos, conformados según su imagen (Rom 8,29). La realización de la vocación del hombre de ser imagen de Dios tendrá lugar en la conformación con Cristo resucitado. En el pensamiento paulino el motivo de la imagen se convierte así al mismo tiempo en cristológico y escatológico. No podemos tampoco excluir a priori una referencia cristológica (la escatológica es evidente) en 1 Jn 3,2; nuestra plena condición de hijos está en relación con la semejanza y ésta a su vez con la visión de Dios (o de Jesús).

Los Padres y escritores eclesiásticos de los primeros siglos han leído Gén 1,26s a la luz del NT, de Pablo en particular, y han combinado así la protología con la escatología. Han puesto de relieve cómo, siendo sólo el Hijo la imagen de Dios, los hombres hemos sido creados "según la imagen", o sea, a imagen de la imagen, el Hijo. Hemos visto cómo san Agustín, y después de él santo Tomás, han impugnado esta interpretación. En efecto, sobre todo a raíz de la

controversia arriana, se inicia una tendencia a evitar cualquier posibilidad de malentendido sobre la perfecta divinidad del Hijo y su igualdad con el Padre. En la frase del Génesis "hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza" se va a subrayar a partir de ahora la *nuestra*, que no había estado antes en el centro de la atención; éste lo había ocupado el *hagamos* que asocia a la creación al Hijo y al Espíritu Santo y, de este modo indirecto, atestigua también la divinidad de ambos. Huelga decir que considerar a Jesús como el modelo a cuya imagen ha sido creado el hombre en modo alguno significa cuestionar su divinidad ni su consustancialidad con el Padre.

Los escritores alejandrinos, en concreto Clemente y Orígenes, han pensado que el modelo del hombre es el Logos preexistente, el Hijo eterno, no el encarnado. En consecuencia ven la imagen de Dios en el hombre en la mente humana, en el alma superior, tendencia que como hemos visto se ha seguido después en la tradición cristiana. Algunos textos muestran con claridad la posición de estos escritores. Clemente Alejandrino: "Imagen de Dios es el Verbo de Dios, e imagen del Verbo es el hombre, el hombre verdadero, es decir, el *nous* que está en el hombre. El hombre se define 'a imagen y semejanza de Dios' por este motivo, porque con la inteligencia de su corazón se hace semejante a la Suma Razón divina que es el Verbo, y de esta manera se hace racional" (*Protr.* 98). Y Orígenes: "No es la creación corporal la que contiene la imagen de Dios... El que ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios es nuestro hombre interior, invisible, incorpóreo, incorruptible e inmortal" (*In Gn Hom.* 1 13; cf. *InJoh.* II 3; XX 22).

También el Hijo, pero en cuanto encarnado, es el modelo a partir del cual Dios ha creado el hombre según san Ireneo, Tertuliano, y otros autores cristianos de los primeros siglos. La lectura del Génesis a la luz de la idea del segundo Adán de Pablo se hace evidente; así dice Ireneo: "Por esto el mismo Adán ha sido denominado por Pablo 'figura del que debía venir' (Rom 5,14). En efecto, el Hijo, artífice de todas las cosas había prefigurado en Adán la futura economía de la humanidad de la que se habría revestido el Hijo de Dios. Dios había establecido en primer lugar el hombre animal, evidentemente para que fuese salvado por el hombre espiritual (cf. 1 Cor 15,45-49). Puesto que preexistía el Salvador, tenía que venir a la existencia el que tenía que ser salvado, para que el Salvador no fuese inútil" (*Adv. haer.* III 22,3); "En los tiempos pasados se decía del hombre que había sido hecho a imagen de Dios, mas no se echaba de ver, invisible como era aún el Verbo, a cuya imagen había sido hecho el hombre. De ahí también que perdiera fácilmente la similitud. Mas al hacerse carne el Logos de Dios, autenticó ambas cosas: demostró la verdad de la imagen, hecho en persona lo que era su imagen, y fijó establemente la similitud, asemejando juntamente el hombre al Padre invisible por medio del Verbo visible" (*Adv. haer.* III 16,2; cf. también *Epd.* 22). Y lo mismo hallamos en Tertuliano: "En lo que se expresaba con el barro de la tierra, se pensaba en Cristo, que iba a ser hombre... Por ello, lo que (Dios) formó, lo hizo a imagen de Dios, es decir, de Cristo. Así aquel barro, que ya entonces revestía la imagen de Cristo que iba a existir en la carne, no era solamente la obra de Dios, sino la prenda" (*De res. mort.* 6,3-5); "Había uno a cuya imagen hacía (al hombre), es decir, el Hijo, que, tenía que ser después el hombre más perfecto y más verdadero; por eso hizo que su imagen fuera llamada hombre, que en aquel momento debía ser formado del barro, imagen y semejanza del verdadero" (*Adv. Prax.* 12,4; cf. *Adv. Marc.* V 8,1).

El Concilio Vaticano II se ha ocupado del tema de la imagen y semejanza de Dios; es el punto central de la respuesta que da la Iglesia al interrogante sobre el hombre ante la diversidad de concepciones que caracteriza nuestro mundo. La capacidad de conocer y amar al Creador, el dominio sobre el mundo en nombre de Dios y la dimensión social son las tres características que definen al hombre como imagen de Dios (GS 12). No se pone aquí de relieve la dimensión cristológica, que se desarrollará al final del mismo capítulo, en GS 22, como culminación de un breve recorrido por las verdades antropológicas fundamentales. Se indica, entre otras cosas,

en este párrafo fundamental que el misterio del hombre se esclarece sólo en el misterio del Verbo encarnado, y que todas las verdades anteriormente expuestas sobre el hombre encuentran en Cristo su fuente y su culmen. También por tanto la verdad sobre el hombre imagen de Dios ha de hallar en Jesús su fuente última; aunque hay que notar que, en el conjunto de las afirmaciones del Concilio Vaticano II, Cristo aparece con más claridad como "omega" que como "alfa", como punto final y consumación escatológica más que como principio en quien todo tiene su consistencia.

Es claro que esta visión cristológica de la imagen que, como vemos, ha sido común en los primeros siglos de la Iglesia, no excluye las dimensiones trinitarias. El Padre es quien toma la iniciativa de la creación del hombre a imagen de su Hijo, y el Espíritu lo ha de perfeccionar internamente para llevarle a la plena semejanza divina. Por otra parte la identificación con Jesús y la inserción en la vida del Dios trino son dos aspectos inseparables de la misma realidad. Según los sinópticos, el mismo Jesús que invita a sus discípulos al seguimiento les enseña a llamar a Dios "Padre", como hace él (cf. Mt 6,9, Lc 11,2). También para Juan quien cree que Jesús ha nacido de Dios, ha sido engendrado por él (cf. Jn 1,12s; 1 Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,1s.4.18). Pablo habla de nuestra adopción filial, que tiene como punto de referencia la filiación eterna de Jesús el Hijo; mediante la fe en él también nosotros podemos ser hijos de Dios. A la vida filial correspondela posesión del Espíritu del Hijo, el espíritu de filiación, que clama en nosotros, o en el cual clamamos "Abbá, Padre" (cf. Gál 3,26-27; 4,4-7; Rom 8,14-17). En el mismo Espíritu tenemos todos, por Jesús, acceso al Padre (Ef 2,18). La unión con Jesús que nos hace participar (con todas las distancias debidas) en su filiación, en su herencia, etc., por la acción del Espíritu Santo no nos aparta, sino que nos abre propiamente, a la dimensión trinitaria de nuestra salvación. Por consiguiente el contemplar ya al comienzo, en la creación, la vocación final del hombre a la configuración con Jesús nos hace ver la unidad del designio divino en la creación y la salvación tan claramente afirmada en el NT (cf. Ef 1,3-10; Col 1,15-20; Jn 1,3s.10).

En nuestra inserción en Cristo por otra parte encuentra su plenitud la dimensión social del ser humano: porque todos hemos sido bautizados en un mismo Espíritu formamos un solo cuerpo, el del Señor resucitado (cf. 1 Cor 12,4ss). La unión entre nosotros es reflejo de la unidad de las personas divinas (cf. Jn 17,21-23); la Iglesia es un "pueblo reunido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" (S. CIPRIANO, *De or. dom.* 23; LG 4). Los diversos aspectos personales y sociales de la imagen de Dios en el hombre han de verse como complementarios más que como alternativos.

Tratando de la antropología en el contexto de la teología del Dios cristiano, no podemos olvidar los esfuerzos de la teología reciente por subrayar la importancia de la relación diferenciada de cada una de las personas de la Trinidad con el hombre; y en concreto la consideración de estas relaciones como "propias" y no meramente apropiadas. Si es verdad que Dios es un solo principio respecto de las criaturas, y que por tanto en ningún momento podemos caer en el triteísmo, es igualmente cierto que este principio es internamente diferenciado, y que en el hacer al hombre partícipe de su vida Dios se acerca a nosotros también y precisamente en esta diferenciación. De lo contrario no nos haría partícipes de su misma vida. En el Espíritu Santo, don del Padre y del Hijo, participamos de la relación única e irrepetible que Jesús tiene con el Padre. Para podernos llevar al Padre y hacer así posible nuestra condición de hijos, Jesús se ha hecho nuestro hermano (cf. Rom 8,29; Heb 2,11-17). Sólo gracias al Espíritu Santo podemos proclamar a Jesús como Señor (cf. 1 Cor 12,3), podemos unirnos a él y llamar a Dios Padre. No podemos cambiar a nuestro arbitrio los términos de estas proposiciones y el "orden" que en ellas se encierra. Por otra parte, si nos referimos a Dios y la Trinidad de modo indiferenciado, es la misma dimensión trinitaria de nuestra salvación la que queda reducida, si no prácticamente olvidada. Según el NT Dios habita en el hombre

creyente y justificado como en un templo, y en relación con esta inhabitación también se menciona su distinción personal (cf. p. ej. 1 Tes 4,8; 1 Cor 3, 16; 6,19; Rom 8,9-10; Gál 2, 20; 1 Jn 3, 24; 4, 12; Jn 14, ^{17.23}). Pero no sólo Dios uno y trino está en el hombre, sino que también el hombre está en Dios, inserto en la vida divina de la Trinidad, ahora ya de modo real, pero todavía en la esperanza de la plenitud propia de la vida futura.

[-> Agustín, San; Alabanza; Amor; Atanasio y los Alejandrinos; Barth, K; Comunión: Creación: Escatología; Espíritu Santo; Fe; Filosofía; Hijo; Historia; Imagen; Inhabitación; Ireneo, san; Jesucristo; Lenguaje; Misterio; Naturaleza; Padre; Padres de la Iglesia (griegos-latinos); Persona; Pobres; Procesiones; Psicología; Rahner, K; Religión; Revelación; Salvación; Sociología; Teología; Tomás de Aquino, sto.; Trinidad; Vida cristiana; Vida eterna.]

BIBLIOGRAFÍA: E. ANCELLI (ed.), *Temi di antropologia teologica*, Roma 1981; G. BECKER, *Die Ursymbole in den Religionen*, Graz 1987; P. BÜHLER (ed.), *Humain á l'image de Dieu*, Genève 1989; Th. FAWCETT, *The Symbolic Language of Religion*, Minneapolis 1971; M. FLICKZ. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, Sígueme, Salamanca 1970; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Sal Terrae, Santander 1987; A.-G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*; G. IAMMARONE, *L'uomo immagine di Dio. Antropologia e cristologia*, Roma 1989; L. F. LADARIA, *Antropología teológica*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid-Roma 1987; A. MARANGON, *Dios*, en P. Ros-SANO-G. RAVASI- A.GIRLANDA, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Paulinas, Madrid 1990, 441-463; J.D. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 1978; J. MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985; A. ORBE, *Antropología de san Ireneo*, BAC, Madrid 1969; R. PÉREZ PIÑERO, *Encuentro personal y Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1982; J. L. Ruiz DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988; L. SCHEFFCZYK (ed.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969.

Luis F. Ladaria

APOCALÍPTICA

SUMARIO: I. Visión de Dios y de su justicia en la apocalíptica. —II. Apocalipsis de Juan y visión trinitaria: 1. Dios Padre; 2. Cristo; 3. Espíritu. —III. Apocalipsis y fin del mundo

I. Visión de Dios y de su justicia en la apocalíptica

En la literatura apocalíptica no existe una concepción teológica uniforme, sino pluralidad de teologías, tan diversas como numerosas son las obras que la componen. La presente síntesis obvia los matices del detalle farragoso y ofrece lo nuclear.

Dios según los libros apocalípticos aparece ante todo como el trascendente, situado en el ámbito del cielo; como el constitutivamente santo, que impone terror sagrado a los hombres; se subraya lo numinoso de Dios, el totalmente "otro", alejado de la tierra de los hombres. Por eso, se sienta en un trono de majestad, sólo a él reservado, rodeado de voraces llamas de fuego. Nadie puede acercarse, ni siquiera los ángeles (1 Henoc 14,8-23). Es el "Altísimo", "El Glorioso y Magnífico", "El Padre invisible", a quien nadie puede ver (cf. parecida visión en Is 6, 1-8; 1 Tim 6,16). El tetragrama divino (Yahweh) no puede pronunciarse; a fin de no incurrir

en irreverencia, se acude a la traducción hebrea (Adonai) y griega (Kyrios) del vocablo (Carta de Aristeas 155).

A pesar de esta lejanía, debida a su infinita santidad, el Dios de la literatura apocalíptica no está al margen de la historia. La apocalíptica que se concentra en la interpretación de los acontecimientos ve a Dios como el creador del universo y artífice de la historia, quien le da un sentido oculto y una coherencia interna que sólo él conoce. Dios se manifiesta en sus gestas salvíficas; conduce el devenir de la historia: los hechos "tienen que suceder" según el desarrollo predeterminado por Dios. Este concede un trato de privilegio a su pueblo de Israel. En su relación se muestra providente, santo y salvador. Mediante él continúa la historia, que padece momentos de altibajo, pero que acabará en victoria para su pueblo. "El Dios de los apócrifos, más trascendente y lejano que el del AT, es sentido a la vez más cercano, más salvíficamente cercano.

Como punto oscuro que desfigura esta visión, se destaca el exceso de particularismo. Con su pueblo Dios se desborda en cuidados: Israel se convierte en el único destinatario de su predilección, su primogénito (4 Esdras 6,58); las demás naciones fueron creadas para Israel (ApBar [sir] 14, 18; 15, 17) y son como un esputo (4 Esd 6,56). Se acentúa esta perspectiva deformada respecto a los gentiles, considerados como ya condenados en vida, porque no conocen ni practican la Torá (Jubileos 15,26). Pero se abre poco a poco una corriente positiva y altruista. El Hijo del hombre será luz de los gentiles (1 Henoc 48,4); Israel ayudará a salvarse a todos los mortales (Oráculos Sibílicos 3,194-195).

Conjugando la dimensión trascendente de Dios, resaltada en su santidad, y su compromiso por la historia humana, aunque dirigido prevalentemente a Israel, se descubre que a la base de la conducta divina, se encuentra el amor misericordioso. Este rasgo esencial de Dios se destaca sobremanera en las páginas del AT y de la literatura apocalíptica. Los libros comentan con hermosas paráfrasis el nombre de Dios de Ex 34,6: "Yahveh, Yahveh, Dios de misericordia y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad, que mantiene su amor por millares, que perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado". Así es desglosada la célebre definición de Dios: "... el Altísimo es llamado compasivo.... es clemente, paciente, pues tiene paciencia con los pecadores como criaturas tuyas que son.... es misericordioso, si no multiplicase su misericordia, el mundo con sus habitantes no conseguiría alcanzar la vida..." (4 Esd 7,132-140, Ar 192). Dios es visto como "Señor Todopoderoso, rico en misericordia" (VidAd[lat] 27). Especialmente como padre (Test-XII Lev 18,6), el padre que ama a Israel (Jub 1,24.25), el padre de todos los hombres (VidAd[gr]).

Se subraya también la condición de su justicia. El Dios justo de la apocalíptica se muestra en conexión con la imagen divina en el AT. La justicia de Dios es fidelidad a la alianza, compromiso salvífico con la comunidad de Israel. Aparece como un don divino, no algo amenazante; está lejos de la justicia retributiva, forense, herencia de la cultura griega y romana. En el Dios bíblico no se concibe la ira motivada por una voluntad despótica. La idea de una justicia punitiva no se encuentra en ningún texto bíblico; sería una *contradictio in adiecto*. La justicia de Dios, por encima de todas las connotaciones morales, consiste en la fidelidad a una relación de comunión; es un concepto fundamentalmente religioso, que está ligado con la soberanía salvífica de Dios, y es "una de las manifestaciones de la fidelidad amorosa de Dios a su alianza".

La justicia de Dios en los libros apocalípticos califica el comportamiento de Dios, fiel a la alianza establecida con su pueblo, impregnada de misericordia y de perdón. La literatura apocalíptica es fundamentalmente afín al concepto del Dios justo, propio del AT. Entre los libros importantes cabe destacar Jubileos. Dios se mantiene justo, a saber, se muestra cumplidor de su designio de salvación, aunque el hombre sea indigno (Jub 1,16.25; 21,4; 31,25). No obstante

coexiste el juicio de Dios para castigar los pecados, cuando el hombre no se comporta según lo escrito en las tablas celestes (Jub 4,6.32; 39,6). Dios es llamado el "Señor de la justicia" (1 Hen 22,14). Esta justicia se cumplirá: "Al final de los tiempos se les manifestará el espectáculo del juicio, que será con justicia, en presencia de los justos, para la eternidad" (1 Hen 27,3). No todos los autores concuerdan con la peculiaridad de la justicia divina en los libros apocalípticos. 1 Henoc habla de justicia de salvación (91,1-11; 94-104); Dios busca la salvación escatológica (61,4); su justicia es misericordia (71,3). Igualmente en el Testamento de los Doce Patriarcas, Dios es descrito como justo o salvador mediante el insistente simbolismo luminoso: es luz de justicia (TestXII Zab 9,8), sol de justicia (Test-XII Jud 24,1). La justicia divina como sinónimo de salvación se declara abiertamente: "De esa raíz florecerá un vástago de justicia para las gentes, para juzgar y salvar a todos los que invocan al Señor (TestXII Jud 24,6). Igualmente en 4 Esd 8,36: "En esto se manifestará tu justicia y bondad, Señor; en que tengas misericordia de los que no tienen haber de buenas obras". Hay que añadir que, involucrada a esta justicia salvífica, se contempla la recreación del mundo para rescatarlo y llevarlo a su consumación juntamente con la humanidad fiel. Se sigue, pues, en la idea fundamental del Dios justo del AT, el Dios fiel a su alianza de salvación, perdonador de los pecados de los hombres. "En definitiva el Dios justo no está lejos del Dios misericordioso".

II. Apocalipsis de Juan y visión trinitaria

Al comienzo del libro del Ap la asamblea cristiana, que se reúne en el ámbito de la liturgia, es bendecida con el saludo de Dios Trinidad; recibe la gracia y la paz de parte de Dios, calificado como "el que es, el que era y el que ha de venir", a saber, el dueño de las tres dimensiones de la historia, y cuya presencia providente permanece siempre con la Iglesia. Esta expresión es paráfrasis targúmica (TJ) y adaptación cristiana de Ex 3,14, donde Dios revelaba su nombre: "Yo soy el que soy". El Espíritu es designado con la original formulación de los siete espíritus, subrayándose que él constituye la plenitud de la salvación ofrecida. Cristo es nombrado en su cualidad de testigo digno de crédito de la Palabra de Dios mediante su vida, muerte y glorificación; el primer resucitado de los muertos y jefe de los reyes de la tierra, quien conduce el rumbo de la historia hacia un desenlace escatológico plenamente feliz. El Ap quiere insistir tanto en esta bendición trinitaria, en la paridad esencial de las personas divinas, que utiliza el lenguaje para servidumbre de la teología. Esta bendición está hoy lamentablemente olvidada, pero debiera ser recuperada para la liturgia y vida de la Iglesia, como una significativa expresión de saludo de Dios Trinidad, eficazmente activo en la historia de la salvación: "Que la gracia y la paz sea con vosotros, *de parte* del que es, del que era y ha de venir; *de parte* de los siete espíritus que hay frente a su trono; y *de parte* de Jesucristo, el testigo fiel, el primogénito de entre los muertos y jefe de los reyes de la tierra" (Ap 1,4).

Este saludo, justo al inicio de su lectura, indica como una rúbrica que el Ap va a ser un libro esencialmente trinitario, donde intervienen activamente el Padre, Cristo y el Espíritu.

Además este libro subraya, tal vez como pocos escritos del NT, la gran unidad existente entre el Padre, Cristo y el Espíritu. La obra de la Stma. Trinidad aparece en el Ap como acción íntima, solidaria y volcada a procurar el bien de la Iglesia y de la humanidad.

Pero el Ap no es un libro ingenuo, constata con asombro la presencia del mal en la historia y descubre el origen demoníaco de tantas ramificaciones negativas. Aparece delineada en el libro —como singularidad sólo por él registrada— una trinidad demoníaca, que se opone a la Trinidad divina y combate contra la Iglesia. Frente a Dios-Padre, a Cristo y al Espíritu, se levanta respectivamente el gran Dragón, instigador del mal en el mundo (12,3-4.7-9,13-17), la primera Bestia, símbolo siniestro del estado que usurpa el nombre de Dios y se hace adorar

(13,1-10), la segunda Bestia o falso profeta, representación de toda ideología idólatra (13,11-17). No obstante serán finalmente aniquilados, arrojados al lago de fuego y azufre (20,10). Sólo permanece la Trinidad santa.

1. DIOS PADRE. La imagen de Dios que presenta el Ap no es la caricatura divulgada de una majestad divina, inaccesible en su trono y airada. Del trono de Dios parte amorosamente el designio de la salvación para toda la humanidad. El Apocalipsis, con el lenguaje visionario de los simbolismos, recupera la visión de Dios genuinamente cristiano.

Es Dios creador. El principio absoluto de la creación. Por su voluntad lo que no existía ha sido creado (4,11). Mantiene viva la creación (15,3; 19,6). Sigue creando y haciendo nuevas todas las cosas en un presente ininterrumpido (21,5). Consumará su creación en un génesis renovado (22,11-2). Es el inicio y el final de la creación (1,8).

Dios salvíficamente poderoso. Sólo él se sienta en el trono (4,2.9; 5,1,7,13; 7,10.15; 19,4; 20,11; 21,5), en actitud de dominio absoluto, pero no se repliega solitariamente sobre sí mismo. Se muestra solícito y atento; frente a su trono arden siete lámparas de fuego, que son los siete espíritus (4,5); de su trono salen relámpagos, voces y truenos, señales teofánicas de su pronta intervención salvífica (4,5). Del trono emerge una mano con un libro, que es el decreto de la salvación, en son de comunión con los hombres (5,1). Es el Dios creador del bien y de la vida; en medio del trono y en torno al trono están presentes los vivientes (4,6-7). Es el Viviente por los siglos (10,6). Es asimismo el destructor del mal. Ante su trono la turbulencia del mar (símbolo de la hostilidad) reposa ya domesticada como un lebril y transparente como el cristal (4,5-6). Arroja lejos de su trono al gran Dragón, instigador de todos los males y origen de la primera y segunda Bestias (20,10).

Dios de belleza incomparable. Su trono resplandece con las gemas más preciosas del mundo (4,3). Dios lleno de paz y que irradia paz: el arco iris rodea su trono, como signo perpetuamente luminoso de su benevolencia (cf. Gén 9,13-15). Nimbado por el color verdeante de la esmeralda (4,3). Se viste de luz tan deslumbrante que hace palidecer el sol y la luna (21,23). "Dios de Dios", "Luz de Luz". Esta belleza se muestra en el resplandor de su providencia, pues ha establecido un designio de salvación en favor de los hombres y así lo reconoce ya una parte de la humanidad rescatada (4,11; 5,13; 7, 10.12; 11,17-19; 12,10; 15,3-4; 16, 5-7; 19,5-7). Dios de santidad. De esa manera es celebrado por los vivientes (4,8) y en frecuentes doxologías por la asamblea eclesial (12,10): es el solo santo (15,4), sus juicios son verdaderos y justos (15,3; 16,7; 19,2).

Es el Dios y Padre del Señor Jesús. Jesús, que es el único hermeneuta de Dios, así lo ha revelado (1,6; 3,5) y lo ha nombrado señaladamente (3, 12. 21). Con esta designación, la imagen de Dios se sitúa en la verdadera perspectiva teológica del NT, en lo que constituye su Revelación central (cf. Mc 15,34; Jn 20,17; Rom 15,6). El rostro nuevo de Dios es ser Padre. La aspiración de la humanidad consiste en ver el rostro de Dios, pues su nombre ha sido escrito en sus frentes (22,4).

2. CRISTO. Cristo ocupa una posición central en el Ap. Su visión se encuentra en continuidad con la cristología del NT. Estos son los rasgos cristológicos más sobresalientes: Misterio pascual de muerte, resurrección y glorificación. Divinidad. Sumo sacerdote. Testigo. Hijo de hombre. Cordero. Vencedor. Señor de la Iglesia.

El Ap declara con todo realismo la *muerte redentora de Jesús*, indica que fue muerto (1,18). Contempla el Cordero degollado (5,6.9.12). Confiesa que Jesús ha derramado su sangre para liberar de los pecados y hacer de los hombres un reino sacerdotal (1,5; 5,9; 7,14). Al mismo

tiempo celebra su *resurrección*, lo proclama el primer nacido de los muertos (1,5). Sobre todo lo designa como el Viviente (1,18). El Cordero está permanentemente de pie, a saber, resucitado (5,6, cf. 3,20; 14,1; 15,2-3). Cristo es glorificado (cf. Mc 16,19; Lc 1,32; Ef 1,20; Heb 1,3; 8,1). El Apocalipsis expresa esta glorificación de Jesús "sentado a la derecha de Dios" con la dinámica expresión de la *entronización del Cordero*. Este aparece en medio del trono (5,5), en dirección del trono (7,17) y compartiendo el trono de Dios (22,2.3). También efunde el Espíritu a la humanidad (5,6).

Se acentúa la *divinidad de Cristo*. El Apocalipsis está escrito con exigencias radicales: o se adora a Cristo, como verdadero Dios o se es esclavo del Dragón y de las Bestias. La comunidad perseguida del Ap confiesa a Cristo como su único Dios. El libro aplica a Cristo idénticos atributos que el AT reservaba a Yahvé. Realiza una transferencia teológica. Consigue con ello para Jesús glorificado la misma autoridad y divinidad, propia de Yahvé. Esta transferencia teológica se efectuó entre el Ap y el AT, y también dentro del mismo libro del Ap, cuyos elementos reseñamos: semejante descripción del Hijo de hombre y del "anciano de largos días" (Ap 1,14; Dn 7,9); idéntica expresión para calificar su voz (Ap 1,15; Ez 1,24; 43,2; Dn 10,6); exacta atribución de juez y de recompensa (Ap 2,23; Sal 7,9; Jr 17,10); igual declaración de amor (Ap 3,9; Is 43,4.9); la misma promesa de vida (Ap 21,6; Is 55,1). Cristo es confesado "Alfa y Omega" (22,13) al igual que Dios (Ap 1,8; 21,6). "Santo", se dice de Cristo (Ap 3,7) y de Dios (Ap 4,8; 6,10). La asamblea litúrgica del Ap lo confiesa como Dios en una aclamación teológica compartida con el Padre. Recibe los mismos elementos doxológicos que el "sentado en el Trono" (4,11=5,9; 5,12=7,12). Desde el principio hasta el final del libro, la Iglesia del Ap reconoce ante el mundo el único señorío de Cristo y confiesa su divinidad.

Sumo Sacerdote. A través de imágenes luminosas, de candelabros de oro y de las diversas referencias sacerdotales que conlleva (1,12-13; 2,1), el Ap declara a Cristo como el Sumo Sacerdote, que preside toda función litúrgica dentro de la Iglesia.

Testigo. Cristo es el único testigo. Ya fue testigo de la Palabra de Dios en su vida terrestre, pero sobre todo es ahora "testigo fiel" y digno de crédito, como Cristo glorioso (1,5; 3,4; 19,11.13). Su palabra tiene la garantía divina; mediante la palabra de Cristo, Dios sigue comunicando a la Iglesia su definitivo designio de salvación (2, 1.8.12.18; 3, 1.7.14). El mismo recomienda a su Iglesia la lectura del Ap (22,16.18.20). A fin de mantener vivo su testimonio en el mundo y promulgar su palabra de salvación (14,7), suscita a los cristianos, que son los "testigos de Jesús" (2,13; 17,6).

Hijo de hombre. Es designado con esta figura apocalíptica y se muestra como juez definitivo (1,7.13), viene para realizar la vendimia de la tierra (14,14) y su cosecha final (14,18-20). Dos notas distintivas subraya el Ap. 1ª: la actuación del Hijo de hombre se realiza en el ámbito de la Iglesia, él la juzga y la purifica con su palabra poderosa (interpelación continua en forma de siete cartas dirigidas a las siete Iglesias). 2ª: su venida no se reserva para el final, sino que acontece en el presente (2,5.16; 3,11.20; 16,15).

Cristo Cordero. Este constituye el símbolo más característico de la cristología por su frecuencia (5,6.8.12.13; 6,1.16; 7,9.10.14.17; 12,11; 13,8; 14, 1.4 (bis).10; 15,3; 17,14 8bis); 19,7.9; 21,9.14.22.23.27; 22,1.3) y su triple significación. Menciona a Cristo como antitipo del siervo de Yahvé que inmola su vida en ofrenda por la humanidad (Cf. Is 53,6-7; Jr 11,19. Se refiere a Cristo, que como cordero pascual derrama su sangre para liberar del pecado y hacer un pueblo consagrado a Dios (cf. Ex 12,12-13.27; 24,8; Jn 1,29; 19,36; 1 Cor 5,7; 1 Pe 1,18-19). Designa a Jesucristo, rey poderoso y dueño de la historia, que conduce victoriosamente a su Iglesia (cf. 1 Hen 89,42.46; 90,9.37, TestXII Jos 19,8; TestXII Ben 3,8; J Ex 1,15). Este último aspecto está muy subrayado en el Ap. *Cristo es el vencedor*, de hecho ya ha vencido, merced a su muerte

redentora (5,5.9). Monta un caballo blanco para vencer en la historia (6,2). Combate contra la violencia (6,3-4), la injusticia social (6,5-6), la muerte y su infame cortejo (6,7-8). Resulta vencedor de las fuerzas del mal (19,11-14.20).

Señor de la Iglesia. Aun más, la Iglesia aparece en el Ap como un misterio trinitario. Dios Padre asume la iniciativa de su realización histórica (10,7). Cristo la crea mediante su misterio de redención (1,6), adquiere hombres de toda raza, pueblo y nación (5,9), los hace reino y sacerdocio (1,6; 5,10). Con su palabra poderosa la renueva en su amor primero (2,4); es objeto de predilección amorosa para el Señor (1,5; 3,9); le promete la victoria (2,7.11, 27-28; 3,5.12); le concede el Espíritu para que interprete su palabra sabiamente (2,7.11.17.29; 3,6.13.22), sea capaz de dar valiente testimonio (19,10) y aspire por su Señor (22,17). Cristo conduce como pastor a la Iglesia por el desierto de la historia rumbo a su meta escatológica (7,17); cuenta con el testimonio de los suyos, los cristianos leales (17,14; 19,7.9), hasta arribar a las metas de la consumación final.

3. EL ESPÍRITU SANTO. El Espíritu ha sido estudiado sólo en fechas relativamente recientes". Veinte veces aparece la palabra "Espíritu" *pneuma*, y en cuatro ocasiones la extraña expresión "Los siete espíritus", siempre en frases lacónicas y en contextos simbólicos casi impenetrables. El libro del Ap aporta para la teología el protagonismo profético del Espíritu en la vida de la Iglesia. Este le ayuda a interpretar sabiamente la Palabra de Dios, pronunciada por Jesús; la asiste con su protección a fin de que la Iglesia la proclame con valentía ante el mundo. La presencia del Espíritu impregna todo el libro. Vamos a seguir el mismo orden de su aparición en el libro.

Es el Espíritu quien promueve y legitima la experiencia profética de Juan, el vidente del Ap. En cuatro momentos señalados, Juan testimonia que la fuerza del Espíritu le transforma para acceder a realidades trascendentes que, dejado a la sola merced de sus recursos naturales, le estarían completamente vedadas. En 1,10, durante el día del Señor, Juan "entra en el Espíritu", y asiste a la gran visión de Jesucristo, Hijo de hombre, sumo Sacerdote, el Viviente, adornado de atributos divinos, que le encomienda la tarea de escribir el Apocalipsis (1,10-20). En 4,2 "de nuevo", transformado por el Espíritu, contempla el gran templo celeste, donde está el trono de Dios, rodeado de los vivientes y los ancianos (c.4), el Cordero, Cristo en su misterio pascual, y toda la creación en actitud de alabanza a Dios y al Cordero (c.5). En 17,3, le es permitido con la energía del Espíritu ver el espectáculo grotesco de la gran prostituta, la gran Babilonia (símbolos de mujer y de ciudad, que personifican el mal de este mundo) y contemplar su ruina. En 21,10, como contrapunto a la anterior visión, el Espíritu le capacita para asistir al triunfo definitivo del bien, la aparición de la esposa del Cordero y de la nueva ciudad de Jerusalén. Todas estas visiones de enorme transcendencia para entender el Ap, son posibles merced a la fuerza del Espíritu; poseen la garantía reveladora no de un hombre, sino del Espíritu que capacita a Juan como profeta verdadero.

En todas las cartas resuena siempre: "El que tiene oído, oiga lo que el Espíritu dice a las Iglesias" (2,7.11.17.29; 3,6.13.22). Se trata de un dicho sapiencial, indica la función del Espíritu que ilumina y hace entender las palabras de Jesús. Y aparece referido en plural "Iglesias": a toda la Iglesia universal habla el Espíritu, interpretando las palabras de Jesús, a fin de que se convierta. La Iglesia "ad intra", ya purificada (cc.2-3), proclamará el mensaje de salvación (4-22).

El Espíritu protege a esta Iglesia que da testimonio de Jesús y sufre por su causa, vista idealmente en la imagen de los dos testigos-profetas, que, siguiendo el ejemplo de "nuestro Señor", predicán, hacen prodigios, sufren toda clase de hostilidades, son ejecutados e irreverentemente profanados (11,8). A pesar de tanta impiedad, el Espíritu les asiste en la

suerte suprema, asegura la victoria final, y hace que su testimonio consiga la conversión de la humanidad (11,11). El Espíritu prosigue alentando a los cristianos a que permanezcan fieles, aunque soporten las durezas de la persecución. Frente a la ruina eterna de los que adoran a la Bestia (14,9-11), los cristianos que han guardado los mandamientos de Dios y la fe de Jesús, y que han muerto en el Señor —una muerte que corona una vida de lealtad mantenida— son bienaventurados, ya desde el momento de su muerte. Descansan de todas sus fatigas, y viven en un descanso de plenitud, pues sus obras les acompañan (14,13). El Espíritu es garante de este macarismo eterno.

"El testimonio de Jesús es el Espíritu de la profecía" (19,10). Texto clave para entender la función del Espíritu. Pero es preciso hacer hincapié en la dimensión trinitaria, que manifiesta el Ap. Con frecuencia aparece la expresión bimembre, "La Palabra de Dios y el testimonio de Jesús" (1,2,9; 6,9; 20,4), formando una hendíadis literaria, a saber, la Palabra que tiene su origen fontal en Dios Padre, ha sido testimoniada históricamente por Jesús en su vida terrestre y de resucitado (el Ap es el único libro que concede a Cristo glorioso el título de testigo). El Espíritu desempeña una doble actuación, de sístole y diástole. El testimonio de Jesús es ahora hecho conocer a la Iglesia por el Espíritu que inspira a los profetas (labor sapiencial), y también significa que el Espíritu convierte a la Iglesia en una asamblea de testigos (tarea misionera), que proclaman el testimonio único de Jesucristo (cf. Mt 10,18-20; Mc 13,11; Lc 12,11-21). El Ap subraya la gran unidad de la Trinidad. Lo que Jesús glorioso hace es testimoniar la Palabra de Dios. Lo que realiza el Espíritu es interiorizar para la Iglesia y proclamar ante el mundo el testimonio de Jesucristo.

Finalmente el Espíritu llena a la Iglesia proféticamente, y ésta ya purificada como esposa radiante del Cordero (19,7-9), al unísono con él, llama a Cristo, "El Espíritu y la esposa dicen: ¡Ven, Señor! (22,17).

A nivel de la transcendencia el Espíritu es nombrado con una original formulación, propia del Ap, "los siete espíritus". Designan la plenitud (simbólico número siete) del Espíritu, a saber, el completo poder de comunicación y de vivificación de Dios a los hombres. Están frente al trono de Dios (1,4), perpetuamente ardiendo como siete lámparas de fuego (4,5). Cristo tiene esta exuberancia del Espíritu (3,1), y porque lo posee personalmente lo efunde sobre toda la tierra (5,6). Pero hay que insistir de nuevo en el valor trinitario de esta formulación. El Ap con un sutil empleo de imágenes simbólicas y correspondencia de palabras —modificando sus fuentes inspirativas del AT— quiere deliberadamente subrayar la unidad divina, dentro de la distinción de funciones de la Trinidad Santa. Los siete espíritus están frente al trono de Dios (1,4); se indica que pertenecen al ámbito de Dios Padre. Y son siete lámparas de fuego ardiendo frente a su trono (4,5). Sólo Cristo tiene los ojos de fuego (1,14; 2,18); pertenecen, pues, también a Cristo. El Ap subraya tanto que son de Cristo, que se convierten en sus mismos ojos: "El Cordero tenía siete cuernos y siete ojos que son los siete espíritus de Dios enviados a toda la tierra" (5,6). A través de la mención del trono de Dios, del fuego y de los ojos; mediante la equivalencia de una iconografía cultural (las siete lámparas, el fuego) y antropomórfica (los ojos), el Ap describe visionariamente la sintonía de la Trinidad y su actividad salvífica. En pocos escritos del NT aparece con tanto realismo esta comunión trinitaria, perfecta en su unidad y personal en su economía.

III. Apocalipsis y fin del mundo

El fin del mundo aparece en el Ap (21-22), como la perfección de la historia humana que en el Dios trinitario se consuma; es preciso correr el velo de su lenguaje para entender la teología que ofrece. Mediante los símbolos de la ciudad, del templo, de la luz y del paraíso recreado,

Dios Trinidad se comunica a la humanidad, de manera total; le concede una ciudad y un templo para vivir juntos, una luz donde contemplarse directamente, sin sombras, y un paraíso donde vivir en una eternidad dichosa. Los dos últimos capítulos de Ap realizan las más profundas aspiraciones de la humanidad por un futuro venturoso: la humanidad, tras el largo devenir del tiempo, desemboca, por fin, en Dios Trinidad. Y con ella también el mundo y sus logros son recreados. Ahora se cumple el fin de la historia, la apoteosis de la nueva creación (cf. Is 65,17). Tal plenitud de lo humano en lo divino se explica de la única manera posible, mediante esta geminación de símbolos:

Aparece la ciudad santa, la nueva Jerusalén, como el don escatológico de Dios a la humanidad, a fin de habitarla juntos en una comunión personal y perdurable (21,2-26). Esta ciudad, procede del cielo, no es obra humana, viene *de parte de Dios* (21,2), como una bendición divina (igual preposición *apo* que en la bendición trinitaria de Ap 1,4). Significa la realización perfecta del designio de Dios y la feliz consumación del mundo, tras los intentos fallidos de la humanidad. Es la anti-Babilonia, la ciudad secular, autosuficiente, hecha para almacenar la injusticia (Ap 18). Es la anti-Babel, la ciudad levantada por el orgullo de los hombres, que debía tocar el cielo (Gén 11,4) y el símbolo del no entendimiento humano (5-9). En la nueva Jerusalén Dios pone su morada definitiva (Ap 21,3), y morará siempre con los hombres: ellos serán su pueblo y él será su Dios. Se cumple, por fin, la promesa de la alianza, tantas veces promulgada. Dios acaba con todas las penalidades, el dolor y la muerte (21,4; 1 Cor 15,27: "El último enemigo en ser destruido será la muerte...cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo"). Dios recrea el mundo y su plan de salvación llega a su rotundo desenlace.

El templo de la divinidad. En esta ciudad de Jerusalén no existe templo, porque el Señor Dios Todopoderoso y el Cordero es su templo (Ap 21,22). Se esperaba un templo renovado (Ez 44-45; 48,15-16.30-35). Ni siquiera en Jerusalén, la ciudad del templo, hay templo (i). Dios y Cristo son el templo verdadero. La divinidad ya no aparece sólo como objeto de culto, sino como lugar de culto. El templo es la ciudad, donde los hombres habitan. Quiere decirse que ya existe una relación ininterrumpida entre Dios y la humanidad; que ésta vive de ahora en adelante en Dios, como en un templo. Incluso las medidas simbólicas de esta ciudad (21,16) están calcadas en las proporciones del santo de los santos (cf. 1 Re 6,19s). La ciudad aparece como la parte más sagrada del templo, donde la relación de los hombres con Dios será para siempre, sin exclusividad de fechas y personas, con una reciprocidad íntima y permanente.

Ciudad de la luz de Dios. Una ciudad completamente inundada por la luz divina; es la vida de Dios que se comunica ("La vida es la luz de los hombres" Un 1,4]). Ya no hay necesidad del sol ni de la luna que la alumbren, porque la gloria de Dios la ilumina y el Cordero es su lámpara (21,23). Esta ciudad resplandece como el lugar de la luz escatológica. La luz, símbolo de la vida, aquí potenciada al infinito, aparece como la vida divina (de Dios Padre y del Cordero) irradiándose por toda la ciudad. Con su simbolismo apocalíptico el mensaje teológico se deja entender. Tanta es la fuerza de la luz divina, que hasta la obra primordial de la creación, la luz natural del sol y de la luna (Gn 1,3.14) se apaga. La presencia de Dios se hace tan penetrante que llega a todos los rincones y transforma los recintos de la ciudad. Dios se comunica, por contagio, como la luz. Toda la ciudad, habitada por la humanidad, queda constituida en una refracción de luz, se adentra en los oscuros cimientos y los cambia en perlas (21,19-21, traspasa los muros y los hace joyas (21,18), también las puertas son perlas (21,21-22), la ciudad brilla en un puro resplandor (21,11), y su plaza es de oro puro (21,18); la ciudad de la nueva Jerusalén queda enriquecida por la gloria divina (21,23). Tiene tanta luz que se convierte en faro a donde van todas las naciones (21,24). Noche no habrá en ella (21,25). Este simbolismo luminoso, tan insistente que casi deslumbra, que nimba y penetra la ciudad, parte

de la gloria de Dios y del Cordero (21,21.23); pretende hacer ver cómo la vida de Dios es un don concedido a los hombres, que se comunica totalmente, les hace vivir de la misma vida, y éstos no pueden ya sino existir transfigurados en su presencia.

El paraíso recreado. En la ciudad, del trono de Dios y del Cordero brota un río de agua de vida, brillante como el cristal, y crece el árbol de la vida. Se encuentran aquí los motivos esenciales del Génesis (2,10), ampliados por los profetas (Ez 47,1-12). Mas no se trata de volver a los orígenes. El paraíso prometido es el cumplimiento de toda la historia de la salvación. La última imagen que ofrece el Ap es la de Dios Trinidad. Aparecen juntos, incluso rompiendo la coherencia lógica de la visión, ocupando el mismo trono de la divinidad, el Padre y Cristo, siendo el origen del torrente de agua cristalina. Y esta agua de vida que alimenta la humanidad es la fecundidad del Espíritu Santo. "En la cumbre de Jerusalén vemos la Trinidad toda entera: el Padre penetra toda la ciudad con su gloria, el Cordero la ilumina con su doctrina, el Espíritu la riega y hace nacer por todas partes la vida" Ç. Así la imagen de la Trinidad queda perfectamente resaltada. La humanidad sólo puede existir ya en Dios Trinidad. Empieza el libro con una bendición trinitaria (1,4-5) y acaba, como una inclusión semítica, con otra imagen asimismo trinitaria, calificando el Apocalipsis como el libro de la Santa Trinidad. Al final de la historia la Trinidad constituye la única fuente de vida para la humanidad. Se cumple para ésta la aspiración del salmo 36,9-10: "Los humanos se acogen a la sombra de tus alai, se nutren de lo sabroso de tu casa, les das a beber del torrente de tus delicias; porque en ti está la fuente viva y tu luz nos hace ver la luz". Se realiza el anhelo profundo del hombre: "Hacia la luz mis ansias se consumen", ha escrito un poeta, F. García Lorca. El Ap ha recreado esta aspiración con los símbolos de una ciudad de luz, un templo de gloria y un paraíso, donde brota impetuoso un torrente de agua de vida luminosa y crece el árbol de la vida inmortal. El Ap añade que estas condiciones de plenitud de vida son inmejorables; no existirá aquella maldición genesiaca, pues el Diablo y la muerte ya han desaparecido (Gén 3,16-22; Ap 22,3); los hombres verán el rostro de Dios (22,4), es decir, Dios, como el futuro de la humanidad, lo que siempre su corazón ha ansiado (Ex 33,20; Sal 17,15; 42,3; 1 Cor 13,12; 1 Jn 3,2: "Aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es").

[—> Amor; Cielo; Comuni3n; Creaci3n; Doxología; Escatología; Espiritu Santo; Hijo del Hombre; Historia; Iglesia; Jesucristo; Padre; Pascua; Sacerdocio; Salvaci3n; Señor; Transcendencia; Trinidad.]

Francisco Contreras Molina

2. APROPIACIONES

SUMARIO: I. Vías teológicas al monoteísmo trinitario. —II. El giro agustiniano y la «ley trinitaria fundamental». —III. El juego de las tríadas desde san Agustín hasta los autores medievales. —IV. La «invención» de la apropiación. —V. La síntesis tomista. —VI. Valor y fundamento teológico. —VII. Para un balance histórico y teológico.

Por *apropiación*, en lenguaje teológico trinitario, se entiende un atributo común a toda la Trinidad, pero que, desde un cierto punto de vista, parece presentar una especie de

conveniencia con una persona divina más que con otra y se le aplica a ella por tanto de manera especial.

Naturalmente, también para comprender de forma aproximada la historia y el significado del término, habría que investigar el conjunto del vocabulario que se ha ido elaborando, a partir del *kerigma* de los orígenes, en relación con el *dogma* y con la *teología* específicamente trinitaria. De todas formas, si *appropriatio* sólo empezó a abrirse camino a finales del siglo XII, y tan sólo entre los teólogos latinos, podemos decir sin muchas dificultades que todo esto no ha sido casual. Por otra parte, el «descubrimiento» de la *appropriatio* no puede menos de haber ido precedido de una maduración secular, cuyo germen primordial y fundamental tiene que ponerse sin duda en el símbolo bautismal, pero cuya determinación normativa tiene que establecerse siempre en el dogma nicenoconstantinopolitano de la «consustancialidad» (*homoousía*) del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (DS 125, 150). Pero ¿por qué, a partir de este mismo dogma, sólo la teología trinitaria occidental, y después de tanto tiempo, ha llegado a hablar de *apropiación*? A este problema demasiado implicado no podemos pretender ofrecer en este lugar más que una hipótesis de solución más o menos fundada y plausible.

1. Vías teológicas al monoteísmo trinitario

En efecto, una vez establecido el dogma nicenoconstantinopolitano, es decir, una vez confesada la única e indivisa Trinidad, no podía menos de afirmarse también una operación única e indivisa de la Trinidad tanto *ad intra* como *ad extra*. Escribiendo por el 374 a los obispos orientales, el papa Dámaso, sabiendo que daba voz a la convicción de la «ortodoxia», declaraba que la Trinidad es «una usía, una divinitas, una virtus, una operatio»; se trata por tanto de «tres personae inseparabilis potestas»; para cada uno de los tres vale lo que subraya para el Espíritu Santo: «non enim separandus est divinitate, qui in operatione ac peccatorum remissione conectitur» (DS 144.145).

Esta misma doctrina fue proclamada continuamente por los Padres tanto griegos como latinos. Sin embargo, los acentos con que la remachan cada una de estas dos tradiciones han dado lugar a diferencias que se han ido marcando cada vez más. No pocos estudiosos han intentado además señalar en qué consiste propiamente la diversidad con que desde el principio pensaron y formularon el Oriente y el Occidente el contenido de la misma *regula fidei* (*kanón tes písteos*). Uno de los aspectos de esta diversidad se ha encontrado en el mismo lenguaje teológico. La «paradoja» del monoteísmo cristiano, efectivamente, se ha expresado con fórmulas que no son propiamente una la copia de la otra; por consiguiente, son mucho menos coincidentes de lo que se sospecha de ordinario. Si los griegos hablan de *mía ousía* (*physis*) - *treis hypostáseis* (*prósopa*), y los latinos de *una substantia* (*essentia, natura*) - *tres personae*, todo esto, se ha dicho, querría decir que Dios, para los griegos, es «un único Ser objetivo, aunque sea también tres Objetos», mientras que para los latinos es «un único Objeto y tres Sujetos» (G. Prestige, pp. 245, 258). En otras palabras, al percibir y al enunciar el misterio como misterio, funcionaría una diversa perspectiva subyacente a un diverso lenguaje. Según las dos tradiciones, Dios es «in se» una única realidad objetiva (como sugieren los términos *ousía* y *substantia* con sus equivalentes). Sin embargo, Dios es también trino, según los griegos, porque es también «per se» tres realidades objetivas (como sugiere el término *hypóstasis*) y, según los latinos, porque Dios, siempre «per se», es también tres realidades «subjetivas» (como sugeriría el término *persona*). Las cosas, como es lógico, son mucho más complejas. Pero no hay que infravalorar esta opinión, ya que de todas formas obliga a poner bajo observación el lenguaje mismo de la fe y del dogma y por tanto el condicionamiento que éste induce, aunque siempre dentro de determinados contextos culturales.

El cristianismo ha promovido la reinterpretación radical de las categorías conceptuales y lingüísticas no sólo del judaísmo, sino también del helenismo que durante siglos había estado debatiendo el problema de la unidad de lo divino. Si, en virtud de la fe, hay que concluir por una unidad que ha de componerse en Dios con la trinidad, está claro para los cristianos que la misma unidad divina no podía resultar absoluta, sino relativa. Dios —razonaron los cristianos— es ciertamente «uno» (en), pero no está «solo» (*monos*), ya que, según sabemos por revelación, admite en su interior una distinción correlativa. ¿Y cómo es posible todo esto, o sea, la «sinfonía» de la unidad y de la trinidad en Dios? Para balbucear unas respuestas, también en este caso se podía pedir ayuda a la filosofía. De ordinario el medio —y el neo— platonismo, con su refinada especulación sobre el uno, fue justamente reconocido como el interlocutor privilegiado de la teología cristiana. Sin embargo, también aquí, fue Aristóteles a quien se recurrió sin reparos. En efecto, el Filósofo había hablado de unidad no sólo absoluta, sino relativa, distinguiendo cinco tipos en ella: 1) la del *accidente*, inserto en un sujeto con el que es uno precisamente de modo accidental: por ejemplo, un hombre que es músico siguiendo un solo hombre; 2) la de una *colectividad*, que es una por continuidad: por ejemplo, una pierna es una sola a pesar de sus numerosas articulaciones; 3) la del *substrato* o materia subyacente: por ejemplo, un líquido como el agua es uno porque su substrato último es uno solo; 4) la del *género*: por ejemplo, el caballo, el perro o el hombre, por encima de sus diferencias, forman todos juntos la unidad «animal»; 5) la de la *especie*: por ejemplo, Sócrates y Platón son miembros de una unidad circunscrita por la misma definición (*logos*) que expresa su esencia (*to ti en einai*) de hombres, es decir, de «animales racionales» (*Met.* V, 6; 1015B, 16 - 1017A, 6). Excluidos los dos primeros tipos de unidad relativa, que no son apropiados al objetivo que pretendían, los Padres se centraron en los otros, los del substrato, el género y la especie, que Aristóteles, llamándolos también unidad de especie (*eidei*), había usado como intercambiables, pero con cierta preferencia por la unidad de substrato (*ousía*) (Wolfson, pp. 275ss.). Naturalmente, estas sugerencias, como todas las de origen filosófico, son sometidas siempre a discernimiento por parte de los cristianos. Así, mientras que al comienzo se sostuvo que en Dios la unidad se compone con la trinidad en virtud de la *monarchia*, es decir, en virtud de un único principio fontal señalado en el Padre, luego se le confió a la simple unidad del substrato divino (*ousía* o *essentia*) la tarea de demostrar el carácter no absurdo, sino más bien armónico, de unidad y trinidad en Dios.

II. El giro agustiniano y la «ley trinitaria fundamental»

Cuando el Occidente llevó a cabo el grandioso esfuerzo especulativo de *De Trinitate* de Agustín, se realizó un definitivo planteamiento de la perspectiva gracias a la cual se había intentado hasta entonces desarrollar el discurso teológico cristiano sobre la unitrinidad divina. Si antes era el Padre quien era considerado generalmente como causa (*aitía*) y fuente (*pegé*), no sólo del origen, sino también de la divinidad de las otras personas, a partir de san Agustín es la misma esencia (*ousía*) divina la que salta decididamente al primer plano como substrato de la divinidad común a las tres divinas personas. Esta innovación, no ciertamente en la fe y en el dogma, sino en la manera de desarrollar y estructurar la teología trinitaria, incrementó sin duda las diferencias entre el Occidente y el Oriente. Esto podría verificarse, por ejemplo, comparando el símbolo niceno-constantinopolitano con el símbolo *Quicumque* de clara ascendencia agustiniana. El primero empieza con «Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso», y el segundo con «[...] Veneramos a un solo Dios en la Trinidad y a la Trinidad en la unidad» (DS 75). Como se ve enseguida, según había insistido san Agustín, es en el *Deus Trinitas* y no en el Padre en quien el *Quicumque* concentra desde el principio el interés de la proclamación de la fe.

Pero, una vez subrayada tan fuertemente la unidad de la esencia, se hacía más aguda la necesidad de articular con claridad la distinción siempre *ad intra* de la misma divinidad. Y ésta es precisamente la tarea que Agustín confía a la categoría de relación, desarrollando así una de las aportaciones más extraordinarias que él ofreció a la inteligencia de la fe trinitaria. Proponiendo un modelo de procedimiento teológico que durará toda la Edad Media latina hasta nuestros días, en un pasaje del *De civitate Dei*, escrito por el año 417, es decir, probablemente por el mismo período en que estaba concluyendo su *De Trinitate*, san Agustín, entre otras cosas, escribía: «Trinitas unus Deus est; nec ideo non simplex, quia Trinitas. [...] Sed ideo simplex dicitur quoniam quod habet hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur» (XI, 10: PL 31, 325). Manteniendo firme, indiscutible como un *a priori*, el presupuesto de la suma simplicidad divina, san Agustín, como vemos, lo somete a una modulación cristiana, sosteniendo que la divinidad se articula *ad intra* como Trinidad en virtud de relaciones opuestas («quae dicuntur ad alium»), no en virtud de perfecciones absolutas («quae dicuntur ad se»). En otras palabras, según san Agustín, Dios es todo lo que tiene, excepto lo que se dice de cada persona en relación con las otras. Esta doctrina atravesó la Edad Media teológica y fue repensada y reexpresada así por san Anselmo de Aosta: «Quatenus nec unitas admittat aliquando suam consequentiam, ubi non obviat aliqua relationis oppositio; nec relatio perdat quod suum est, nisi ubi obsistit unitas inseparabilis» (*De prod. Spiritus Sancti*, II: PL 158, 228 C). En vísperas de la era moderna, quedó canonizada esta doctrina en el *Decretum pro Jacobitis* del concilio de Florencia de 1442: «Hae tres personae sunt unus Deus, et non tres dii: quia trium est una substantia [...], omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio».

Así, siguiendo el espíritu y la letra de la gran especulación agustiniana, se formulaba la que se ha llamado la «ley trinitaria fundamental». Ciertamente sobre la base de la fe bíblica, pero más aún sobre el dogma nicenoconstantinopolitano, san Agustín se había decidido por la primacía epistemológica, no ciertamente ontológica, del *Deus Trinus* y había intentado desarrollar todas sus posibles implicaciones. Una vez afirmada, por así decirlo, inmediatamente la unidad y mediatamente la distinción divina *ad intra*, quedaba también sin duda exaltada la unidad, pero debilitada la diferenciación trinitaria *ad extra*. Con un vigor desconocido hasta entonces Agustín subrayó que toda actividad fuera de la esfera divina respecto al mundo es común a toda la Trinidad: «cuando se habla de uno de los Tres como autor de una obra, hay que pensar que actúa toda la Trinidad» (*Enchir.* 38: PL 48, 251; cf. *Ep.* 169, 2, 6: PL 33, 744; *C.S. Arian.* 3, 4: PL 42, 685; *De Trin.* V, 13, 15: PL 42, 290; etc.). Por tanto, no es casual el hecho de que la posteridad teológica agustiniana deje en el fondo la «Trinidad económica» y ponga en primer plano la «Trinidad inmanente». El ritmo histórico-salvífico que sugiere la Escritura y que se sintetiza en la fórmula bautismal, en la que se suceden según la «economía» el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, quedará cada vez más apagado. También aquel genial replanteamiento de la herencia agustiniana que es en definitiva la doctrina trinitaria tomista, al llamar inmediatamente la atención sobre la esencia del único Dios «in se», deja en la sombra la actuación trinitaria de Dios «por nosotros». De este modo, las misiones históricas del Hijo y del Espíritu Santo por parte del Padre se muestran, por así decirlo, «desde arriba» y no «desde abajo», como últimos «frutos» de la esencia divina eterna, en cuyo seno brotan las procesiones, las relaciones y por tanto las mismas personas. Todo esto se comprende y se justifica con la ayuda de la analogía psicológica, también de invención agustiniana: las semejanzas de la producción del verbo mental y del amor en la inmanencia del espíritu humano parecen ayudar a comprender la paradoja de la uni-trinidad de Dios.

Sin embargo, quedan y se agudizan no pocas ni leves dificultades. Podríamos pensar que en Occidente las preguntas ya provocadas por el dogma de la «consustancialidad» u *homoousía* divina se exasperan precisamente por la radicalización de la tradición «esencialista» de cuño agustiniano ¿No distingue acaso la revelación bíblica y distribuye entre las personas lo que la

«ley trinitaria fundamental» les asigna en común? ¿No nos vemos obligados, hasta cierto punto, a aceptar que la regla tan sencilla de la distinción y distribución en la Trinidad entre lo que es *común* y lo que es *propio*, precisamente sobre la base de la «relationis oppositio», no es suficiente cuando se toma en serio la misma forma de expresarse, el mismo lenguaje de la revelación bíblica? El Nuevo Testamento, así como los símbolos de fe y la liturgia, predicán de tal o cual persona divina atributos y operaciones que aquella «ley», aplicada sin excepciones, obligaría a declarar más bien comunes a la Trinidad. Pensemos, por ejemplo, en lo que dice san Pablo: «la gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo» (2 Cor 13, 13); o bien en el texto en que Pablo hace remontar los «carismas» al Espíritu, los «ministerios» al Señor y las «operaciones» a Dios «que obra todo en todos» (1 Cor 12, 4); o bien, en el otro texto igualmente paulino en el que Jesucristo es llamado «poder de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 24). En estos y en otros muchos casos una persona divina no es caracterizada ciertamente por lo que algún día se llamaría procesión o relación o propiedad («*quae dicuntur ad alium*»), sino por algo peculiar que la teología y el mismo dogma de la Iglesia declarará que es común («*quae dicuntur ad se*»). Además, en el Nuevo Testamento sólo se le reserva de ordinario al Padre el nombre de «Dios», al hijo el de «Señor», al Espíritu Santo el de «Espíritu», o sea, unos nombres que se definirán «esenciales» o comunes, y no «personales» o propios. Igualmente, en los símbolos de fe se atribuye al Padre la creación, al Hijo la redención, al Espíritu Santo la santificación, esto es, unas operaciones *ad extra* que según la «ley trinitaria fundamental» deberían llamarse comunes y no propias. Entonces, ¿hay que obedecer a esta «ley» de forma tan absoluta y coherente que dejemos arrinconada —si no negada— una parte tan preciosa y tan sabrosa de aquella *norma normans* que es la Escritura, sobre la que se modela el mismo lenguaje ordinario de la fe y de la oración?

III. El juego de las tríadas desde san Agustín hasta los autores medievales

Donde más agudo había sido el énfasis de la unidad de la esencia, allí habría de imponerse más el deseo de salvaguardar la trinidad de las personas. *Felix culpa!* Si por parte de los maestros latinos se introduce el tema de la *apropiación* a finales del siglo XII, todo esto no puede comprenderse más que dentro del filón teológico peculiar de origen agustiniano, en el que el *Deus Trinus* es al que se reconoce como punto de partida de la reflexión sobre el misterio de la uni-trinidad divina. En realidad, ya los Padres griegos habían observado que hay denominaciones (*kléseis*), que no son nombres propios (*idía onómata*) o propiedades (*idiótes*), aunque se predicán de las personas divinas, haciendo descubrir ciertos aspectos peculiares de las mismas (por ejemplo, Juan Damasceno, *De fide*, I, 12: PL 94, 848-849). A diferencia de las que los latinos llamarán «apropiaciones», estas denominaciones sin embargo se sacan exclusivamente de la Escritura y no se consideran más que al servicio de la comprensión de lo que es propio de las Personas divinas. Por otra parte, con claridad perfectamente latina, san León Magno había precisado los términos del problema. Si por una parte está el dogma eclesiástico con sus definiciones, por otra sigue estando la Escritura con su lenguaje. La Trinidad entonces, aunque una e indivisible, sigue siendo Trinidad: «*cum sit inseparabilis, nunquam intelligeretur esse trinitas, si semper inseparabiliter diceretur*». No puede olvidarse un dato irrefutable: la Escritura «*sic loquitur ut aut in factis aut in verbis aliquid assignet quod in singulis videatur convenire personis*». El lenguaje de la Escritura no está ciertamente en contradicción absoluta con el del dogma; por tanto, de su diversidad aparente «*non perturbatur fides catholica, sed docetur*». Hay que tener cuidado con las especulaciones demasiado atrevidas, «*et non dividat intellectus quod distinguit auditus* (*Sermo de Pent.*, 76, 2: PL 54, 405). ¿Pero era posible contentarse con estas lúcidas y sabias palabras? ¿No se podía y se debía llegar más a fondo? Aún con no poco retraso y con muchas incertidumbres, los teólogos latinos, que habían captado con una agudeza cada vez mayor las dificultades con que tropezaba su tradición, al final se decidieron a intentar resolver el nudo de cómo puede

aplicarse como propio a una persona divina un atributo común a toda la Trinidad. Le corresponde a Abelardo (1079-1142) el mérito de haber iniciado al menos el debate en este terreno, a pesar de que no fue él el que inventó el término *apropiación*.

En efecto, el maestro del *sic et non* cree que puede indicar el secreto de los caracteres de las personas divinas en una tríada de atributos, la de *potentia-sapientia-bonitas* (*Introd. ad Th.* I, 8-12; II, 86-91; *C. Ch. Cont. med.* XI, 73-75; 77-86, 306-309). Así aplicó al Padre «especialmente y como algo propio» el poder; al Hijo, la sabiduría; al Espíritu Santo, la bondad. Abelardo estaba convencido de que lo autorizaba a ello la Escritura y los Padres, sobre todo san Hilario y san Agustín; pero, a pesar de haber acumulado un gran número de *auctoritates*, en realidad no consiguió mostrar ninguna que presente esta tríada completa. Y no podía menos de ser así. También Pedro Lombardo invocó a este propósito el uso frecuente de la Escritura, pero tampoco él pudo aducir una cita concreta. El hecho es que la tríada de Abelardo se difundió ampliamente en las especulaciones trinitarias del siglo XII, por ejemplo en Guillermo de Conches y Roberto de Melun. Sin embargo, mientras que Hugo de san Víctor la justifica por la necesidad de corregir las «débiles» (así las llama) nociones de *Padre, Hijo y Soplo* (*De sacr.* I, II, cap. 6: PL 176, 208), Abelardo hace de ella una verdadera y propia teoría de las personas. Buscando un término medio entre el extremo nominalismo de Roscelino y el extremo realismo de Guillermo de Champeaux, dominado por la idea de la unidad de la *summa res* de la esencia divina, Abelardo terminaba extenuando al menos la subsistencia objetiva de las personas y, por tanto, parecía como si no vislumbrase por debajo de los nombres revelados más que simples atributos, ciertamente solemnes, de la *potentia*, de la *sapientia* y de la *bonitas*.

Más que Gilberto de Poitiers o Guillermo de Saint-Thierry, es el «perro guardián de la ortodoxia», Bernardo de Clairvaux, el que también en este caso olfatea la herejía y, a pesar de las repetidas profesiones de fe de Abelardo, lo ataca por el uso irresponsable e irreverente de la dialéctica en la meditación sobre el más augusto de los misterios, como es el de la Trinidad. A su juicio, el maestro del *sic et non* «establece grados en la Trinidad, modos en la majestad, medidas en la eternidad», ya que dice que «el poder pertenece propia y especialmente al Padre, la sabiduría al Hijo; ¡pero esto es falso!, porque el Padre es verdaderamente sabiduría y el Hijo es poder; el que lo afirma no es ni mucho menos un blasfemo, ya que lo que es común a los dos no puede ser la propiedad de uno solo» (PL 182, 1058 D). Bajo el vehemente impulso de Bernardo, el concilio de Sens en 1140 condenó, entre otras cosas, estas proposiciones de Abelardo: «quod Pater sit plena potentia, Filius quaedam potentia, Spiritus Sanctus nulla potentia»; «Quod a Patre, quia ab alio non est, proprie vel specialiter attineat omnipotentia, non etiam sapientia et benignitas» (DS 721. 734). De esta manera se quería neutralizar el riesgo, no puramente imaginario, de «modalismo», es decir, de reducir las personas divinas a meros atributos esenciales. Pero el choque entre Bernardo y Abelardo podría verse también como un conflicto interno a la tradición teológica latina de origen agustiniano, en la que un partido que podríamos llamar «conservador» no lograba comprender las aplicaciones audaces que proponía el partido «progresista» bajo el impulso de la nueva *Sprachlogik*, es decir, de la «logica sermocinalis» y de la «grammatica speculativa». Por otra parte, los seguidores más cualificados de Abelardo reivindicaban el carácter tradicional de la enseñanza de su maestro. ¿Por qué no podría atribuirse una perfección común de modo particular a una persona, sin negársela a las otras? ¿Acaso no lo habían hecho así la Escritura y los Padres? ¿Por qué entonces reprochárselo a Abelardo, que seguía haciéndolo tras sus huellas? En realidad, circunscrito a sus límites prudenciales, el procedimiento emprendido por Abelardo dejó de discutirse. Lógicamente, había que precisarlo y justificarlo teológicamente. Es natural que al principio los teólogos caminen a tientas. Pedro Lombardo expone ampliamente y sin ningún embarazo las atribuciones que saca de Hilario o Agustín y del mismo Abelardo. Al contrario, Alano de Lille las considera «cuestiones de palabras, no de cosas» (PL 210. 642 C). Entre estos

dos extremos se buscan vías intermedias. Realmente, en la práctica el juego de las tríadas parece no conocer límites y seduce irresistiblemente a los maestros medievales.

Pero en el origen de todo este discurso, que conoció en la Edad Media cierto revuelo por obra de Abelardo y culminó más tarde en la invención del término *apropiación* y en la organización de un tratado sobre ella, hay que poner una vez más a san Agustín y, por lo que nos respecta a nosotros, en el comentario que hace al texto paulino: «Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia» (Rom 11, 36; cf. 1 Cor 8, 6). Hay un solo Dios del cual (*ex quo*) proceden todas las cosas, por el cual (*per quem*) y en el cual (*in quo*) existen todas las cosas, había explicado el obispo de Hipona en el *De doctrina christiana* (I, 5, 5: C. Ch 32, p. 9). Pero inicialmente Agustín no profundizó sobre el modo con que hay que mantener este discurso de forma distinta y detallada en el interior de la reflexión trinitaria: no le interesa sostener más que lo que afirma el texto paulino, o sea, la unidad de la sustancia y la distinción de las divinas personas. En este mismo contexto es donde él declara: en el Padre está la *unitas*, en el Hijo la *aequalitas*, en el Espíritu Santo la *concordia* de la unidad y la igualdad. Pero de esta manera Agustín vincula la tríada paulina *ex ipso - per ipsum - in ipso* con otra de su invención: *unitas - aequalitas - concordia*. Podría observarse, sin embargo, que, mientras la tríada paulina se despliega en el horizonte de la «economía», a la tríada agustiniana le gustaría puntualizar el tema de la creación por obra de la única e indivisa Trinidad, llevando a cabo esa ascensión intelectual en virtud de la cual, partiendo del descubrimiento del *vestigio* divino en la creación, nos elevamos hasta la contemplación del mismo misterio trinitario. A continuación, en el *De Trinitate*, el santo Doctor inserta la exégesis de la tríada paulina en un discurso más amplio, en el que se justifica expresamente el *itinerarium mentis in Deum* con otro pasaje del apóstol (Rom 1, 20: «Invisibilia ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur»), pero para concluir con una nueva tríada, que tiene también un gran relieve en todo el pensamiento agustiniano: *unitas - species - ordo*: «Haec igitur omnia quae arte divina facta sunt et unitatem quandam in se ostendunt et speciem et ordinem [...]. Oportet igitur ut creatorem *per ea quae facta sunt intellecta conspicientes* (cf. Rom 1, 20) trinitatem intelligamus cujus in creatura quomodo dignum est apparet *vestigium* (cf. Ecclo 50, 31). In illa enim trinitate summa origo est rerum omnium et perfectissima pulchritudo et beatissima delectatio» (*De Trin.* VI, 10: PL 42, 932). Unos años antes del *De doctrina christiana*, ya en el *De musica* había dicho san Agustín: «Numerus autem et ab uno incipit, et aequalitate ac similitudine pulcher est, et ordine copulatur» (VI, 17, 56: PL 32, 1191). Como se ve claramente, aparecen aquí todos los elementos de la tríada *unitas - aequalitas - concordia* mezclados con los de la otra *unitas - species - ordo*. A cada número pertenecen, según Agustín, tres dimensiones constitutivas: el origen que es el uno, la belleza que es su igualdad o su semejanza, el vínculo o la cohesión que es su orden y su posición. Pero todo lo que es, en la medida en que es, ha sido hecho por el Uno o Principio (*ab uno, principio*) mediante la Belleza o Forma (*per speciem*) igual o semejante a él (*aequalem ac similem*), gracias a las riquezas de su bondad, mediante la cual están unidos el Uno y el Uno que proviene del Uno. Es evidente la influencia neoplatónica en todo este discurso agustiniano. Tampoco hay que excluir la influencia de Mario Victorino, para quien el Uno engendrado actúa en movimiento de conversión hacia la fuente de donde procede, y entonces el Espíritu puede ser considerado como el vínculo o la conexión del Padre y del Hijo (*Hymn.* III: ed. P. Henry-P. Hadot, SCh 68, p. 650). En todo caso, ya desde los primeros escritos se perfila en san Agustín una visión trinitaria de la creación, que aparece en el *De musica* y vuelve a proponerse en el *De doctrina christiana* para culminar en el *De Trinitate*, en donde, partiendo ciertamente del texto paulino, la inspiración neoplatónica le da a la tríada *unitas - aequalitas - concordia* el sentido adecuado en una metafísica de la creación que descubre simultáneamente en el número y en la naturaleza algunas tríadas capaces de conducir al conocimiento del misterio del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (J. Chatillon, p. 344).

Entonces no es casual el que en los comentarios medievales a la *Carta a los Romanos* que siguen la exégesis agustiniana encontremos no pocas huellas de la tríada *unitas - aequalitas - concordia*. Pero hay que subrayar que incluso entonces no se preocupan tanto de comprender la forma de expresarse de la Escritura y mucho menos de escudriñar su referente que es la «historia salutis»; al contrario, se piensa ante todo en vislumbrar en la estructura íntima del ser creado algunos grupos de atributos que se predicán luego como tríadas de la Trinidad, distribuyéndolos entre las divinas personas. Los maestros de Chartres, sin embargo, empiezan a aislar esta tríada, dándole una interpretación teológica separada de la del contexto original con el que estaba asociada inicialmente. A partir de la segunda mitad del siglo II se repite cada vez más como una *auctoritas* que no se puede menospreciar, pero que plantea problemas de interpretación. Si en un primer momento los comentaristas medievales de la *Carta a los Romanos* se habían contentado con reproducir la fórmula acompañada de las breves explicaciones de Agustín, a continuación los maestros de Chartres se empeñan largamente en analizar esta tríada concluyendo, según san Agustín, que la unidad está «en» el Padre, la igualdad «en» el Hijo y la conexión «en» el Espíritu Santo. Realmente ninguno se pregunta por la naturaleza y el significado de esta presencia «en» cada una de las tres personas de la *unitas*, de la *aequalitas* y de la *connexio*, ni se apresura, a propósito de los elementos de esta tríada, a hablar de «propiedad» o de «atribución» y mucho menos de «apropiación». No obstante, las tríadas enumeradas en la *Glossa* de Gilberto Porretano y en los *Collectanea* de Pedro Lombardo se añadirán luego a la tríada *potentia - sapientia - bonitas* sacada de Abelardo.

IV. La «invención» de la apropiación

Pedro Lombardo, en sus *Sententiae* (I, dd. 26-36) trata de la distinción y de las propiedades de las personas y se pregunta también por el significado de los nombres personales que proceden de la Escritura, así como por el significado de las múltiples tríadas de origen patrístico. Examina luego, en un orden que seguirá siendo clásico, en primer lugar la tríada de Hilario de Poitiers (*aeternitas - species - usus*), declarándola oscura y equívoca; luego, la de Agustín (*unitas - aequalitas - concordia*) y la de Abelardo (*potentia - sapientia - bonitas*); finalmente, el texto de Rom 11, 36 (*ex ipso - per ipsum - in ipso*). Lombardo recurre frecuentemente a las nociones de «propiedad» y de «atribución». En particular, a propósito de *unitas - aequalitas - concordia*, preguntándose si y por qué puede atribuirse la unidad al Padre y la igualdad al Hijo, declara que la unidad se atribuye (*attribuitur*) al Padre porque no procede de nadie, no es *ab alio*. Por lo demás Pedro Lombardo no se aleja de san Agustín. Si no brilla por su originalidad, lo cierto es que recurrió a la noción de atribución y aproximó, aunque de forma vaga y lejana, las antiguas tríadas a la de Abelardo en un orden al que se referirán luego todos los autores (J. Chatillon, p. 372). Pero estambién gracias al Maestro de las Sentencias como se avanza hacia una teología de las apropiaciones. Los teólogos no habían hecho más que esbozarla en el cuadro de las controversias relativas a la tríada albertina *potentia - sapientia - bonitas*, pero tendiendo a examinar la serie completa de las tríadas patrísticas, cuyo inventario habían empezado a hacer los comentaristas de la *Carta a los Romanos*. De este modo se había abierto el camino para que los teólogos precisasen las condiciones en que los atributos o los nombres esenciales de la divinidad pueden aplicarse a una u otra de las tres personas. De este modo hay toda una serie de obras elaboradas bajo la influencia de Gilberto Porretano que contribuyen directamente a la elaboración definitiva del tratado de las apropiaciones trinitarias.

Por el año 1160, Alano de Lille, discípulo de Gilberto, una de las grandes figuras del siglo XII, en la *Suma Quoniam homines* agrupa y compara las tríadas procedentes de Abelardo, desde el *De doctrina christiana* de Agustín hasta el *De Trinitate* de Hilario Q. Chatillon, p. 365). Su innovación principal sigue siendo todavía la introducción de los términos *appropriare*,

appropriatio, que aparecen constantemente y de los que parece ser que nadie se había servido antes. Si no es seguro que sea el inventor, Alano de Lille es sin duda uno de los primeros en aplicar con desenvoltura estos términos en el discurso trinitario, contribuyendo así decisivamente a darles aquel nuevo sentido que se estaba esperando (J. Chatillon, p. 365 y nota 123). Junto con otros maestros, logró hacer que se superaran aquellas ambigüedades y equívocos en que habían tropezado los predecesores. A propósito de la tríada *potentia - sapientia - bonitas*, Alano de Lille establece los dos modos opuestos a través de los cuales pueden «apropiarse» estos nombres a las tres personas con una distinción que recogerá también santo Tomás, es decir, la apropiación por semejanza y la apropiación por semejanza. Con el impulso que mueve desde entonces a todos los maestros con sus *Summae*, Alejandro de Hales y Alberto Magno, entre otros, organizan auténticos tratados sobre las apropiaciones trinitarias. Llegamos así a Tomás de Aquino, al que llega una larga y fecunda tradición, que había ido reuniendo poco a poco los diversos elementos de un dossier patrístico y de una problemática teológica, de los que su *Summa* reproducirá lo esencial, organizando con ello una exposición sólidamente estructurada y especulativamente refinada.

Ya en la Lógica se había señalado la situación del predicado *appropriatum*, a medio camino entre el *commune* y el *proprium*, pero más cerca de este último. «Apropiar», se dijo, significa exactamente «trahere commune ad proprium», o sea, hacer desempeñar a un término común la función de término propio. San Alberto Magno, como lógico excelente, aludirá a la misma composición del término «ad-propriatum» y declarará: «Appropriatum ex modo compositionis et habitudine praepositionis, quae accessum et recessum vicinitatis consignificat, dicit accessum ad proprium. Appropriatum ergo est, quod ratione sui nominis habet rationem cum proprio» (*S. Th.*, I, tr.XII, q. 48, membr. 1: ed. Borgnet, t. 31, p. 505). Por otra parte, su gran discípulo Tomás de Aquino añadirá siempre en este sentido: «Haec propositio "ad" quae venit ad compositionem vocabuli, notat accessum, cum quadam distantia» (*In I Sent.*, d. XXXI, q. 1, a. 2, ad 1). El nombre común de «urbe», por ejemplo, vale para cualquier ciudad, pero puede también utilizarse para designar sin más la capital del imperio: Roma es la «Urbe» y esto puede decirse precisamente por apropiación. ¿Por qué entonces no transferir un procedimiento análogo al discurso trinitario? Pero ¿cuál es, en ese caso, el significado de una atribución especial a alguno de los Tres de lo que es y sigue siendo común a toda la Trinidad?

V. La síntesis tomista

Santo Tomás, aunque examina las cuatro tríadas canonizadas por Pedro Lombardo según el orden ya tradicional, las explica sin embargo de una nueva forma (*S. Th.* I, q. 39, a. 8). Como sabemos, la primera, *aeternitas - species - usus*, se deriva de san Hilario (*De Trin.* II, 1: PL 10, 51); la segunda, *unitas - aequalitas - concordia*, de san Agustín (*De doctr. chr.* I, 5: PL 34, 21); la tercera, *potentia - sapientia - benignitas*, aunque cubierta por la autoridad agustiniana, de Abelardo; y finalmente la cuarta, *ex ipso - per ipsum - in ipso*, que es la original de san Pablo, fue explicada varias veces por san Agustín. Pues bien, el Angélico toma sus distancias de una doctrina de las apropiaciones esencialmente deductiva que, partiendo de un cierto número de nociones abstractas, querría concluir por una aplicación distinta y específica a las divinas personas. Se esfuerza en primer lugar por distinguir las diversas especies de apropiaciones, a las que corresponden las tríadas tradicionales, con la finalidad de clasificarlas sistemáticamente fundándose en las diversas maneras con que cada una de ellas considera la realidad divina. Así el Angélico señala que las dos primeras tríadas consideran a Dios absolutamente, como es en sí mismo, en cuanto que es (*aeternitas - species - usus*) o en cuanto que es uno (*unitas - aequalitas - connexio*), sin preocuparse todavía de su actividad causal o de sus operaciones *ad extra*. Las otras dos tríadas, por el contrario, consideran a Dios en cuanto que es causa de las cosas (*Potentia - sapientia - bonitas*) o en sus relaciones con los

efectos de los que es causa (*ex ipso - per ipsum - in ipso*). Estas dos perspectivas son realmente complementarias; por eso las tríadas que en ellas se consideran están estrechamente asociadas entre sí y se explican las unas a las otras en las exposiciones que les consagra santo Tomás (*S. Tb.* I, q. 39, a. 8; q. 45, a. 6, ad 2). Semejante consideración le permite al Angélico justificar una nueva apropiación, que refiere ahora la «causa eficiente» al Padre, la «causa formal» al Hijo y la «causa final» al Espíritu Santo.

Pero en realidad también esta opinión tomista, que se sirve de la teoría aristotélica de las cuatro causas, prolongaba una línea que se remontaba al *De doctrina christiana* (I, 5, 5: PL 34, 21) de san Agustín. En efecto, Agustín se había preguntado si la Trinidad, en vez de ser una *res*, no sería más bien la *causa rerum*. Precisamente el recurso a la noción de causa había llevado a Agustín a evocar la tríada paulina *ex quo - per quem - in quo*. Pero la expresión «in quo» seguía siendo oscura. Unos años más tarde Agustín, en el *De natura boni* (27: PL 42, 560) se preocupaba de explicar por qué el Apóstol había escrito «ex ipso» y no «de ipso». Y había indicado que todo lo que es «de ipso» es igualmente «ex ipso», pero no al contrario. El cielo y la tierra provienen «ex ipso Deo», ya que han sido creados por él, pero no son «de ipso», porque no son «de sua substantia». Si un hombre engendra un hijo y construye una casa, puede decirse que el hijo y la casa son «ex ipso», pero sólo el hijo es «de ipso», mientras que la casa es «de terra et de ligno». Estas explicaciones agustinianas serán recogidas por los medievales, que refieren más expresamente todavía la preposición «de» a la causa material y la preposición «ex» a la causa eficiente: porque no provenimos de Dios como de una materia, sino como de una causa eficiente, el Apóstol no escribió «de ipso», sino «ex ipso omnia». Thierry de Chartres, ya antes de santo Tomás, apropia explícitamente la causa eficiente a Dios, la causa formal a su Sabiduría y la causa final a su Benignidad. Santo Tomás tendrá el gran mérito de reunir en una síntesis de pocas páginas, en las que hay que admirar la precisión, la densidad y la claridad, todos estos elementos de una teología de las apropiaciones trinitarias que sus predecesores habían tardado más de un siglo en elaborar (j. Chatillon, p. 379).

Así pues, poniendo un poco de orden y distinguiendo las tríadas en dos grupos, el primero referido *ad intra* a Dios mismo y a sus perfecciones y el segundo a los efectos *ad extra* que apelan a Dios como a su causa, santo Tomás declara que sólo el primero constituye la apropiación en sentido formal o, como él la llama, la apropiación de los atributos esenciales, mientras que el segundo, derivado, se despliega en virtud del *vestigio* y de la *imagen* de Dios en la criatura. En efecto, hay tríadas que representan el *vestigio*, es decir, la huella de Dios en todo ser creado (por ejemplo, *sustancia - forma - tendencia o medida - número - peso*), otras que representan la *imagen*, es decir, el reflejo de Dios en la criatura espiritual (por ejemplo, *memoria - conocimiento - amor*). Santo Tomás alude a veces a este tema en la *Summa Theologiae* (I, q. 32, a. 1), pero lo estudia a fondo en el *de creatione* (I, q. 45, a. 7) y en el *de homine* (*Ibid.*, q. 93).

En este momento, se trata de fijarse en el plan y en la estructura general de la *Summa Theologiae*, que relega el *de Christo* a la tercera parte y, por consiguiente, desarrolla el *de Trinitate* antes de hablar de la encarnación. De aquí se sigue que también las atribuciones parecen percibirse en un horizonte que tiene en primer plano la creación y sólo en su transfondo la redención y la historia de la salvación. En todo caso, el procedimiento sigue siendo el mismo: santo Tomás atribuye de manera especial a una persona divina una perfección, una obra o un efecto común a los Tres, pero siempre de forma que se manifieste la misma persona. La atribución por excelencia, la que se presupone a las demás y les da fundamento sigue siendo la de las perfecciones esenciales. También el *vestigio* y la *imagen* suponen la apropiación fundamental de las perfecciones divinas. La criatura lleva un *vestigio* de la Trinidad en el sentido de que se puede descubrir en ella una triplicidad de aspectos, cada uno de los cuales puede reducirse a una persona como a su causa ejemplar, es decir, a la

persona evocada por el atributo apropiado: por ejemplo, el ser de la sustancia representa el *Principio*, o sea, al Padre; la forma o la esencia representa la *Sabiduría*, o sea, al Hijo; el orden o la tendencia representa el *Amor*, o sea al Espíritu Santo. De forma semejante, la articulación de la *imagen* en memoria - inteligencia - amor es un efecto creado, que imita a la primera Causa, ya que en su transcendencia el Creador es en sí mismo Memoria - Inteligencia - Amor. Sin embargo, la tríada de los atributos nos manifiesta a la Trinidad sólo si resulta legítima y funda su apropiación repartida entre las personas. También la apropiación de la causalidad divina de las operaciones *ad extra* se basa en los atributos del poder, sabiduría y bondad (S. *Th.*, I, q. 45, a. 6, ad 1).

VI. Valor y fundamento teológico

Pero ¿cuál es el valor de este procedimiento por el cual se atribuye a una persona, como si fuese propia, una perfección de la esencia divina que sabemos que es común a toda la Trinidad? ¿Cuál es el fundamento específicamente teológico de la apropiación? En primer lugar, responde santo Tomás (S. *Th.*, I, q. 39, a. 7), hay una ventaja subjetiva para el creyente: éste apela a lo mejor de lo que conoce «ad manifestationem fidei». En efecto, es imposible demostrar la Trinidad con la razón. Puesta la revelación, conviene sin embargo aclarar este misterio mediante lo que es más manifiesto para nosotros. Pues bien, según santo Tomás, los atributos de la única esencia nos resultan mejor conocidos que las propiedades de las tres personas. En efecto, a partir de las criaturas, producidas por la Trinidad única e indivisa en su esencia y en su operación, es como comienza inmediatamente nuestro conocimiento; por tanto, a través de las criaturas podemos llegar a un conocimiento mediato, pero cierto, de los atributos divinos esenciales, no a las propiedades personales. En otros términos, a partir de la creación y mediante las fuerzas de nuestra razón podemos llegar a conocer los atributos de la única esencia divina, mientras que sólo a partir de la revelación y mediante la ayuda de la fe podemos llegar a conocer las propiedades de las tres divinas personas. Como se advierte fácilmente, santo Tomás saca aquí las consecuencias de la llamada «ley trinitaria fundamental». Si en Dios todo es uno, excepto lo que supone relación opuesta, esto significa que «creare non est proprium alicui Personae, sed commune toti Trinitati» (S. *Th.*, I, q. 45, a. 6). Sigue siendo igualmente verdad que el Padre crea mediante el Hijo y el Espíritu Santo, y así se imprime siempre un vestigio o una imagen, es decir, una cierta representación de la Trinidad en la criatura (*Ibid.*, a. 7). Pero puesto que la creación simplemente se «apropia» a las personas trinitarias, he aquí que a través de las criaturas podemos llegar a conocer la unidad de la esencia divina adecuadamente, pero la Trinidad de las personas sólo confusamente y sólo gracias al vestigio y a la imagen (*Ibid.*, a. 7, ad 1). Por este mismo motivo los filósofos paganos no pudieron conocer la Trinidad, según santo Tomás, «quantum ad propria, sed solum quantum ad appropriata (scil. cognoscentes potentiam, sapientiam, bonitatem), non in quantum appropriata sunt, quia sic eorum cognitio dependeret ex propriis, sed in quantum sunt attributa divinae essentiae» (*In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4, ad 4 et sol.).

Sin embargo, precisamente en cuanto que caen bajo nuestro conocimiento, los atributos esenciales, opina santo Tomás, se nos ofrecen con distinción y en un cierto orden: la apropiación apela a ello precisamente para iluminar las misteriosas distinciones y el orden interno a la Trinidad. Ciertamente, como sabemos siempre según la «ley trinitaria fundamental», en Dios, en su *modus essendi*, la sabiduría y el amor son una sola cosa. No obstante, tal como se ofrecen a nuestra percepción, según nuestro *modus cognoscendi*, las razones formales de la sabiduría y del amor permanecen distintas y connotan la diferencia real que condiciona su despliegue en las criaturas. Además, la sabiduría y el amor muestran un orden recíproco, ya que de suyo el amor presupone la sabiduría. Se trata, se dirá, de una distinción y de un orden establecidos por nuestra razón. Pero, al apropiarse la sabiduría al Hijo y

el amor al Espíritu Santo, enriquecemos nuestro modo de percibir la distinción y el orden que se da entre el Hijo y el Espíritu Santo, ilustrando su origen y calificándolo con un signo propio. Y de este modo no se confunden las divinas Personas, pero tampoco se divide la santa Trinidad.

Pero la apropiación puede declararse fundada sólo *subjetivamente* en nosotros; debe fundarse también, y más todavía, *objetivamente* en Dios. Avanzando en este sentido algunas consideraciones ya presentes en la tradición escolástica, santo Tomás (*S. Th.*, I, q. 45, a. 7) sostiene que es posible recurrir a los atributos esenciales para manifestar las personas de dos maneras: por vía de *semejanza* y por vía de *desemejanza*. He aquí algunos ejemplos, alguno de ellos francamente curioso, que santo Tomás recoge siempre de la tradición. Por vía de semejanza, nos dice, se le apropian al Hijo, que procede intelectualmente como Verbo, las perfecciones relativas al entendimiento. Por vía de *desemejanza*, por el contrario, se le apropia al Padre el poder, ya que los padres terrenos sufren generalmente los achaques de la edad y entonces se elimina de Dios de este modo cualquier sospecha de debilidad; de manera semejante se le apropia al Hijo la sabiduría, para apartar de él toda sospecha de ligereza, defecto inherente a la juventud de los hijos de aquí abajo; finalmente, al Espíritu Santo se apropia la benignidad, en cuanto que el espíritu humano está lleno muchas veces de orgullo y suficiencia. Por tanto, es muy útil referir el poder al Padre, la sabiduría al Hijo y la bondad al Espíritu Santo por vía de *desemejanza*, precisamente a fin de prevenir las interpretaciones desfavorables que podrían darse a los nombres de las tres personas (*S. Th.*, I, q. 39, a. 7 c y a. 8 c). Fue Hugo de san Víctor (*De sacr.*, lib. I, p. II, cap. 8: PL 176, 209) el primero en comentar, con esta explicación poco garbosa, recogida también por santo Tomás, la tríada *potentia - sapientia - benignitas*, precisamente a fin de dar derecho de ciudadanía a la misma tríada, que circulaba ciertamente bajo el gran nombre de Agustín, pero que se había visto comprometida por Abelardo. De todas formas, aun con este demasiado respeto por la tradición, el Angélico quería remachar que el «único y principal fundamento de la apropiación es la semejanza con la propiedad (*similitudo ad proprium*), sean cuales fueren las múltiples ventajas que se pueden aducir, como mostró ya Agustín» (1 *Sent.*, d. 31, q. 2, a. 1, ad 1). En una palabra, no hay apropiación sin esta afinidad o semejanza del atributo con la propiedad trinitaria. Como ya se había expresado en el *Comentario a las Sentencias* (q. I, a. 2), el Angélico proclama que el fundamento de la apropiación no está tanto «ex parte nostra», sino «ex parte ipsius rei». La posibilidad, mejor dicho, la oportunidad (*convenientia*) del discurso de la apropiación se basa ciertamente «utrobique», pero santo Tomás la arraiga en el objeto creído (*fides quae*): «Aunque los atributos esenciales son comunes a los Tres, ese atributo considerado en su razón formal tiene más semejanza con la propiedad de tal persona que con la de otra; entonces puede apropiarse oportunamente (*convenienter*) a esa persona. Por ejemplo, la potencia evoca un principio y por eso se le apropia al Padre que es el Principio sin Principio, la sabiduría se le apropia al Hijo que procede como Verbo, y la bondad al Espíritu Santo que procede como Amor que tiene al Bien por objeto. Así pues, es la semejanza del atributo apropiado con la propiedad de la persona lo que fundamenta por parte del objeto la conveniencia de la apropiación, que subsiste independientemente de nosotros (*etiam si nos non essemus*)» (1 *Sent.*, d. 31, q. 1, a. 2). Se trata de una semejanza del atributo, añade santo Tomás, bien con el *origen* de la persona, como ocurre con el poder para el Padre, bien con el *modo de origen* característico de la persona, como ocurre con la sabiduría y la bondad para el Hijo y el Espíritu (Ib., q. 1., a. 2, ad 2).

Santo Tomás, como se ve, al explorar el tema de la apropiación se aprovecha sin reservas de cuanto pertenece al entendimiento para la apropiación al Hijo y de lo que pertenece a la voluntad para la apropiación al Espíritu Santo, y esto porque precisamente en la modalidad de las procesiones por vía de entendimiento y por vía de voluntad ve él la legitimación de todo el discurso de las apropiaciones. La analogía psicológica de invención agustiniana y, por tanto, las

semejanzas de producción del verbo mental y del amor en la inmanencia del espíritu humano celebran aquí uno de los momentos más elevados de su avance triunfal en la tradición teológica latina. Es la misma modalidad de las procesiones la que, apelando a los transcendentales del ser, permite trasponer a Dios el juego de las tríadas *unum - verum - bonum o potentia - sapientia - bonitas*. ¿No tiene que ver el entendimiento con el *verum o la sapientia*, y la voluntad con el *bonum* y la *bonitas*? Pero ¿cómo evitar caer en la arbitrariedad aplicando este procedimiento intelectual en virtud del cual se pone en Dios lo que de todas formas es típico de la criatura?

Para san Buenaventura, por el contrario, no hay apropiaciones fundadas *in re* más que las que connotan el orden de origen. Piensa que la conveniencia que se percibe entre los atributos apropiados y las personas divinas se reduce a una intención original de la sabiduría del mismo Creador y, por tanto, al *vestigio* y a la *imagen* inscritos en las profundidades de su criatura: «Dios-Trinidad —nos dice— se manifiesta y da testimonio de sí mismo mediante el vestigio de la omnipotencia, de la sabiduría y de la buena voluntad. Y puesto que este vestigio aparece en todas y en cada una de las criaturas, no estando ninguna de ellas privada de poder-verdad-bondad, está claro que Dios Trinidad se manifiesta y atestigua de sí mismo como trino en la universalidad de los seres creados. Sin embargo, para que este testimonio sea visto y comprendido, abre los ojos y los oídos solamente de los fieles que acogen la revelación de los divinos misterios» (*Sermo de triplici testimonio SS. Trinitatis, n. 7: V, 536*). Como se ve, san Buenaventura hace entrar aquí en juego aquella doctrina del ejemplarismo que tanta importancia tiene en la totalidad de su pensamiento. *Unum - verum - bonum*: todo ente se nos muestra dotado de estos transcendentales y de allí deducimos una unidad, una verdad, una bondad que no pueden menos de encontrarse en un grado altísimo, supremo, absoluto, en Dios. Pero hay más. Entre esos mismos atributos inherentes al ser, nuestra inteligencia descubre también un orden de origen: la bondad presupone la verdad, y antes aún la verdad presupone la unidad. He aquí entonces, según la dialéctica de la analogía, el salto que da san Buenaventura a la apropiación trinitaria: «Nosotros transponemos al primer principio, de modo eminente, estos atributos que son perfectos y generales, y los apropiamos a las tres personas porque están ordenados entre sí: por eso el Uno supremo conviene al Padre que es el origen de las personas; la verdad suprema conviene al Hijo que procede del Padre en cuanto Verbo; el Bien supremo conviene al Espíritu que procede de los dos en cuanto Amor y Don (*Brevil.*, p. 1, c. 6, n. 2: ed. Quaracchi, V, 215). San Buenaventura llega incluso a sostener que los únicos atributos utilizables en las apropiaciones son los que implican un orden, y un orden de origen (*In IV Sent.*, I, d. 34, q. 3: Quaracchi 1, 592). En una fórmula podría definirse así la doctrina bonaaventuriana: *De reductione transcendentalium entis ad appropriationem trinitariam*.

Por su parte, como hemos podido percibir, santo Tomás sigue un camino algo distinto: fundamenta la apropiación en la semejanza real de un atributo de la esencia con la propiedad de la persona divina, que precede de suyo a nuestra actividad cognoscitiva. Gracias a esta semejanza los atributos esenciales pueden acceder a la condición de *proprios* al mismo tiempo que se distinguen de ella por su carácter de *comunes*, justificando así su nombre de *apropiados* (*I Sent.*, d. 31, q. 2, a. 1, ad 1). Son estas afinidades especiales las que permiten organizar los atributos esenciales en tríadas que corresponden a los caracteres y al orden de las personas. Y así, repetimos, al Padre le corresponde el poder y la unidad, al Hijo la sabiduría y la verdad, al Espíritu Santo la bondad y el bien, etc. Pero en este punto, ¿puede decirse que ha quedado totalmente neutralizada aquella inquietud ya expresada por san Bernardo, según el cual, admitir por ejemplo una semejanza privilegiada entre el poder y la paternidad podría alterar el carácter común del atributo de poder, atentando contra la perfecta igualdad de las tres personas? No se pretende, responde santo Tomás, que el poder convenga solamente al Padre, ni que le convenga a él más que a las otras personas. Se considera

simplemente en este atributo una cierta semejanza especial con la propiedad del Padre: «Unde quamvis per attributa non possumus sufficienter devenire in propria personarum, tamen inspiciamus in appropriatis aliquam similitudinem personarum, et ita valet talis appropriatio ad aliquam fidei manifestationem, quamvis imperfectam; sicut etiam ex vestigio et imagine sumitur aliqua via persuasiva ad manifestationem personarum» (*In 1 Sent.*, d. XXXI, q. 1, a. 2). Estas indicaciones de Tomás son tranquilizantes; pero ¿no resultan también algo desilusionantes? ¿Se ha dado realmente de este modo un paso adelante después de Abelardo? Al menos santo Tomás parece que consigue sacar «muchas conseqüentes utilitates» (*In 1 Sent.*, d. XXXI, q. 2, a. 1, ad 1) del discurso de la apropiación, aunque siempre dentro de la tradición teológica occidental que él consigue llevar hasta una madurez y coherencia especulativa inigualada. En todo caso, santo Tomás mantuvo con firmeza el alcance objetivo, el fundamento propiamente teológico «ex parte rei» de la apropiación. Si la razón parece deficitaria, es porque toca allí, como se ha dicho, uno de sus límites, que es el «esfuerzo intrépido de la teología latina hacia una organización racional tanto más necesaria cuanto menos accesible de los misterios» (Dondaine, p. 419).

VII. Para un balance histórico y teológico

No obstante, como ha sucedido en otros muchos casos, el sentido del límite y el *esprit de finesse* de santo Tomás se difuminan en la teología posterior. Los comentaristas tratan someramente los artículos de la *Summa Theologiae* dedicados a la apropiación sin detenerse en ellos; los encuentran «muy elegantes, pero se guardan mucho de comentarlos» (Báñez). Pero hay que añadir que en nuestros días ha bajado drásticamente el interés por el tema de la apropiación y su «utilitas consequens» lo mismo que se ha dejado de ir en busca de las huellas de la Trinidad. Sin embargo, durante siglos la especulación trinitaria, deslumbrada ya por la analogía psicológica de origen agustiniano, estuvo obsesionada por el juego de las tríadas, que con demasiada frecuencia terminaron por absorber casi por completo la reflexión creyente, manteniéndola lejos del terreno bíblico para mantenerla en el callejón sin salida de un atletismo intelectual tan estéril como peligroso. También es verdad que san Agustín había advertido que «aliud est itaque Trinitas res ipsa, aliud imago trinitatis in re alía» (*De Trin.*, 15, 23: PL 42, 1090). Pero no siempre se ha respetado esta advertencia. El «laconismo del dogma» (A. Chollet), en vez de ser un freno, ha sido un estímulo tanto para la imaginación como para la inteligencia. Desde la Edad Media hasta los primeros siglos de la edad moderna muchos autores se han puesto con demasiado fervor a rebuscar en las tríadas más fantásticas y pintorescas, cuando no irreverentes, incluso en el paganismo. En nuestros días se siguen citando todavía las apropiaciones tradicionales, por ejemplo los efectos vinculados con el Espíritu Santo, que se encuentran agrupados en el *Contra gentiles* (IV, cap. 20-22). Pero, prescindiendo naturalmente del viejo Cayetano y de otros tomistas de hierro, incluso modernos como Scheeben, en los últimos tiempos no se ha visto en las apropiaciones más que un ejercicio laudable y correcto, pero sin una auténtica fecundidad. «La apropiación —se ha afirmado— no enseña nada nuevo sobre la Persona divina y no sirve más que para recordar las nociones ya adquiridas» (Th. de Régnon, III, 305). Cuando santo Tomás recurre a la función unitiva (*nexus*) del amor para explicar que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo por una única espiración, Cayetano, preguntándose si se trata a este propósito de una función del amor esencial y no del amor personal, había contestado: «En esta materia nos fallan las palabras; hemos de concebir bien y de insinuar la propiedad de las Personas y a partir de las apropiaciones» (*In lam. partem*, q. 36, a. 4, n. 8). He aquí bien expresada la función exacta que santo Tomás le confía a la apropiación.

Ciertamente, si se tiene fija la mirada en la «ley trinitaria fundamental», hay que concluir que, en virtud de la consustancialidad, las divinas personas sólo se diferencian por las relaciones de

origen. En este marco la apropiación no puede menos de recibir un interés limitado: se trata de un juego de cierta inteligencia, de una brillante acomodación *ad modum dicendi* (A. Gardeil), de la que el teólogo tiene un poco de miedo de ser la víctima; si recurre a él, es siempre para reducir a la pura relación de origen la riqueza de los nombres y de los efectos atribuidos a las personas divinas sobre todo en la Escritura, pero también en la tradición. Pero ésta es una posición demasiado fácil y simplista, en la que la teología, por *esprit de géometrie*, exalta su servicio a la unidad de la esencia divina, precisamente mientras acaba infravalorando y hasta anulando a veces los medios de que se sirven la fe y su lenguaje ordinario para enunciar el misterio como misterio. Por otra parte, empeñarse en buscar fervorosamente los caracteres secretos distintivos de las personas equivale a explorar las propiedades, pero para enriquecer el concepto demasiado diáfano de relación de origen, señalando afinidades o semejanzas que la Escritura y también la tradición manifiestan entre una determinada persona y una determinada perfección positiva, presente tanto en la criatura vista como *vestigio o imagen*, como en la misma única esencia divina. Entonces, sin infravalorar *a priori* esas afinidades o semejanzas, se procura valorarlas para poder avanzar en el *intellectus fidei*. Bajo esta luz, la apropiación no envilece la fuerza de los atributos, sino que busca, respetando siempre la unidad de la esencia, no debilitar la diferenciación de las personas. Es verdad que tanto su valor como su fundamento se escapan de nuestro dominio pleno; pero con la garantía de la revelación este valor y este fundamento son y siguen estando seguros. Si la apropiación no fuese más que *res solius nominis et tituli*, sería difícil justificar, por ejemplo, la distinción real de las misiones del Hijo y del Espíritu mediante la distinción de la sabiduría y del amor. Y no vale la objeción de que, si la apropiación pudiera fundamentarse objetivamente, se debería poder demostrar la Trinidad a partir de las semejanzas creadas que guardan cierta afinidad con las propiedades personales. En realidad, partiendo de estas semejanzas, «no llegamos ni mucho menos a concluir —ha observado Ambrose Gardeil— que mediante la razón natural podemos comprender algo de las divinas personas. ¡Esto queda fuera de lugar! ¡Secreto del Rey! Pero, dice santo Tomás, *Trinitate supposita*, suponemos por una parte conocido por la *fe, vere*, lo propio de cada persona y, por otra parte, hacemos que ciertos efectos o atributos salten a la vista para indicar una semejanza con lo propio de una u otra divina persona. De este modo podemos permitirnos ciertas comparaciones que no dejan de iluminarnos. ¿Realmente nos iluminan? Sí, pero sólo a nosotros. Pero ¿por qué y cómo nos iluminarían si no hubiera algo en el objeto de nuestras comparaciones que las ocasione y las sostenga? No es mucho, declara santo Tomás, para presumir que se conoce perfectamente a la Trinidad. Pero prohibirnos el conocimiento verdadero y perfecto de las divinas personas fuera de la fe, ¿no equivale a insinuar que es posible un conocimiento imperfectamente verdadero? ¿Y cómo sería posible, si no tuviese fundamento en la realidad? Yo creo que este fundamento existe, que la apropiación es fundada, pero que no podemos saber nada de ella en el plano natural. ¿Cómo podemos entonces afirmarla?

Gracias a la revelación y a la fe. Creo que el lenguaje de la Escritura, de los concilios, de los Padres, de la unanimidad de los teólogos, sirviéndose de la apropiación trinitaria para iluminar las relaciones intratrinitarias y para describir las relaciones con nosotros de las divinas personas, constituye bajo este aspecto el más importante, el más autorizado y también el más detallado de los testimonios» (A. Gardeil, 1932, pp. 12-13).

Pero probablemente un discurso crítico sobre la apropiación no pueda contentarse con estas sabias conclusiones. En efecto, hoy sería menester partir de nuevo de una exégesis más adecuada del texto bíblico. Como nos hemos visto obligados a descubrir al analizar el recorrido histórico de este tema, a lo largo de los siglos se ha leído y reinterpretado la Escritura, también en este caso, dentro de la óptica del dogma de la Iglesia, y no al revés. Y entonces se han registrado no leves desplazamientos del foco original de la atención en la conciencia creyente, y por tanto un cambio de su referente concreto que es y seguirá siendo la economía histórica

de la salvación. Antes y más aún que a la «ley trinitaria fundamental», es decir, al dogma y a la lectura que ha hecho del dogma una cierta tradición teológica, es al Nuevo Testamento, centrado todo él y resumido en el acontecimiento de Cristo, adonde hay que volver para comprender la unidad y la trinidad divina y, en este contexto, el tema tan celebrado, pero tan poco comprendido, de la apropiación.

Andrea Milano

ARRIANISMO

SUMARIO: I. Los inicios.—II. Nicea.—III Después de Nicea.

El concepto (*areianismós*) aparece por vez primera en la *Or.* 21, 22 de Gregorio de Nacianzo y define la doctrina trinitaria del presbítero alejandrino Arrio y de sus seguidores. La teología de Arrio y la controversia arriana no emerge sin más en el s. IV sino que hay que comprenderla como el desarrollo doctrinal que hunde sus raíces en las exégesis bíblicas iniciadas por los gnósticos y en las atrevidas especulaciones de la tradición alejandrina. El arrianismo es el resultado final de un proceso teológico que hereda el esfuerzo de comprender la persona de Jesús al filo de las propuestas judías y paganas.

I. Los inicios

La explosión de la polémica tiene lugar entre los años 320-325. Alejandro, obispo de Alejandría, en un principio relacionado con los melecianos y probablemente instigado por éstos, se opone al anciano presbítero Arrio —nacido en Libia (260), discípulo de Luciano de Antioquía y otrora partidario de los secuaces de Melecio— por haber exasperado el subordinacionismo alejandrino hasta el extremo de considerar a Cristo como mera criatura y negar su divinidad. Según Orígenes el mundo era una expresión de la naturaleza inmutable de Dios y si aquel es eterno no se puede afirmar que exista un «tiempo» en el que Dios haya creado porque desde siempre la bondad de Dios ha tenido necesidad de un objeto. Si la creación y el Logos no se pueden distinguir ontológicamente, basta negar la eternidad de la primera para llegar a concebir el Logos como no eterno y criatura. Este es el paso dado por Arrio a partir de los precedentes originarios enriquecidos con los presupuestos de la teología pagana (resp. filosofía griega). Arrio, después del rechazo por parte de Alejandro y de un centenar de obispos —entre los que se contaban Filogeno de Antioquía, Eustazio, Marcelo de Ancira, Macario de Jerusalén—, abandonó Alejandría y encontró refugio y apoyo en Eusebio de Cesarea debido a que la herencia teológica de sesgo origeniano se mantenía más viva en Oriente en contraste con el ambiente monarquiano de origen asiático. A las razones teológicas se sumaron las de orden político, principalmente en el obispo de Cesarea. Al lado de Eusebio de Cesarea aparece Eusebio de Nicomedia como el gran defensor de Arrio —junto, entre otros, con Paulino de Tiro, Narciso de Neroniades, Teódoto de Laodicea, Teognidas de Nicea, Patrófilo de Scitopolis, Marides de Calcedonia, Atanasio de Anazarba, Gregorio de Berito y Aecio de Libda— hasta el punto de que, durante algún tiempo, los arrianos se denominaron *eusebianos* y en Nicomedia Arrio escribió su magna obra (*Thalía = Banquete*). La polémica en el seno de las Iglesias de Oriente provocó la intervención de Constantino reclamando la mediación de Osio de Córdoba y madurando la iniciativa de superar el problema con un

concilio ecuménico a convocar primero en Ancira y que después llegó a celebrarse en Nicea en mayo del 325.

II. Nicea

En el concilio de Nicea se manifestaron dos posiciones divergentes: la monarquiana y la origeniana. Arrio defendió con fuerza la absoluta transcendencia y unicidad de Dios, proposición gratamente contemplada, desde antaño, por la teología pagana y cristiana. Mas la diferencia de Arrio con los monarquianos radicaba en el hecho de que el primero subordinaba el Hijo al Padre hasta excluirlo del ámbito de la divinidad. Para Arrio nadie le es consustancial (homoousios) al Padre. El Padre es sin principio (anarchos) mientras que el Hijo tiene su principio en Aquel y, por ende, el Hijo es inferior al Padre. En suma, el Hijo es una criatura (ktisma) aunque se pueda y deba considerar como una criatura especialísima. Los textos bíblicos que indican la unidad sustancial entre el Padre y el Hijo (Un 10, 30; 14, 9-10) expresan una unidad en el querer pero no una unidad sustancial. Arrio no teme asignar a Cristo los títulos que le inserten en la esfera de la divinidad, incluida la prerrogativa de la inmutabilidad, pero dejando bien delimitado que aquellos y ésta dependen únicamente de la voluntad de Dios. Arrio y arrianos argüían con pasos escriturísticos que a primera vista aparentaban apoyar sus tesis: Dt 6, 4; 32, 18; Ex 7, 1; Jl 2, 25; Job 38, 28; Sal 81; Is 1, 2; Mc 10, 18; Mt 26, 39; Lc 2, 52; 10, 22; Jn 3, 35; 5, 22; 12, 27; 14, 28; 17, 3; He 2, 36; Col 1, 15; 1 Tim 2, 5; Heb 1, 4: 3, 1-2. Pero el pasaje más invocado y discutido en la controversia arriana —y ya anteriormente— fue Prov 8, 22-25 en el que se quería leer la creaturabilidad del Hijo y en el que se entendía el verbo crear como sinónimo de engendrar. Los arrianos traían a su favor no solo la concepción teológica origeniana sino también el pensamiento helenista que concebía un dios intermedio supeditado al dios supremo con vistas a la creación. Ignoramos, por falta de testimonios explícitos, la interpretación de Alejandro de Prov 8, 22, pero por dos de sus muchas cartas enviadas a Constantino conocemos su posición acerca de la no coeternidad y sobre la creaturabilidad del Hijo. Arrio recriminaba a Alejandro el haber admitido dos engendrados: Padre e Hijo. Acusación no admitida dado que, según Alejandro, siendo el Padre no engendrado y el Hijo engendrado *ab aeterno* no se sigue que éste no sea Dios tal como se puede deducir de Jn 1, 1.18; Sal 109, 3; 44, 2. A esto hay que añadir que la generación divina no hay que entenderla al modo de la humana (Is 53, 8: ¿Quién podrá describir su generación?). Entre Arrio y Alejandro se situaba Eusebio de Cesarea. La filosofía y la teología cristiana habían concedido un amplio margen al método apofático. El obispo de Cesarea articulaba el monarquianismo según módulos platónicos: el Padre es el primer y sólo verdadero Dios, no engendrado, único principio y absoluto Bien, transcendencia suma, el indecible e incomprensible. El Hijo era un instrumento del que se servía el Dios Sumo para crear el mundo acorde con las ideas de sesgo platónico. El Hijo es participación de Dios y puede denominarse Dios, pero Padre e Hijo no son paragonables. El Hijo es, en cierto modo, un Dios inferior, es un *deuteros Theós*. La relación Padre/Sabiduría de Prov 8, 22 es entendida por el Cesariense como una relación de generación real. Eusebio, ateniéndose al mismo esquema platónico, llega aún más lejos cuando niega al Espíritu Santo el rango de divinidad. En la facción más antiarriana sobresale Marcelo de Ancira, ferviente partidario del monarquianismo asiático: Dios es la mónada indivisible y el Logos su dynamis en un primer estadio en *potencia* y en un segundo en *acto* (Un 1, 1), propugnando así la coeternidad (resp. la divinidad) del Padre y del Hijo según se desprende de Ex 3, 14; Dt 6, 4 y Jn 10, 30; 14, 9. Con la distinción del Hijo como dynamis en potencia y acto (al principio/junto a Dios) pretende distanciarse del sabelianismo pero sin caer en la cuenta de que el Hijo queda reducido a una facultad operativa de Dios y privado de una auténtica subsistencia. Una vez, según Marcelo, que la dynamis ha realizado su misión (creación y salvación) la tríada volvería a su estadio primigenio, a su condición de inmanencia, a ser mónada originaria. Eustacio de Antioquía, seguidor de la línea asiática, se significa en la

controversia arriana con menos radicalidad que Marcelo. No teme en definir al Hijo como Dios de Dios, engendrado por el Padre e Hijo por naturaleza. Pero para Eustacio la naturaleza es denominada espíritu (pneuma), entendida en forma muy cercana al estoicismo y a tenor de una tradición teológica muy generalizada desde el s. II en exégesis a Jn 4, 24. En el intento de los dos citados antiarrianos se desvela una animadversión a la especificación de las tres hypóstasis como claro eco, según ellos, de un latente triteísmo y como una peligrosa aproximación a las especulaciones paganas, especialmente a las de cuño platónico, además de una crítica patente a las exégesis origenianas. Entre los numerosos personajes que participan en la polémica es obligado mentar a Osio que, a tenor de lo que sabemos, se puede presumir más cercano a los asiáticos que a los alejandrinos.

Como respuesta a la controversia se reúne el concilio de Nicea al que acuden unos 270 obispos, de los cuales sólo 6 representantes del Occidente latino. En él se declara heterodoxa la doctrina arriana. Si se afirma que el Hijo es verdadero Hijo, y no creado, se considera *homooúsios* (consustancial) con el Padre. Este era el término clave del concilio, de difícil aceptación por parte de los obispos orientales que dejaban entrever que si bien expresaba correctamente la divinidad del Hijo se corría el peligro, por otra parte, de dejar en la penumbra la distinción de personas y podría favorecerse el sabelianismo. Amén del riesgo de pensar que el *homooúsios* conllevaba el significado de participación de la mónada (resp. sustancia) divina, sospecha presente ya en Orígenes que había excluido que el Hijo derivase de la sustancia (ousía) del Padre por miedo a que se entendiese por «generación» una división material (Orig., *In Ioh.* XX, 18). Esta última proposición, atribuida a Eusebio de Nicomedia, era más que suficiente para que los arrianos rechazasen la expresión conciliar. Nicea intentaba buscar una solución ortodoxa. La búsqueda de un término bíblico no era suficiente ni satisfacía puesto que se prestaba, de antemano, a equívocas interpretaciones. Por otra parte la expresión *homooúsios*, no escriturística, era inaceptable para los arrianos, a pesar de que contaba con una larga trayectoria histórico-teológica. Los gnósticos habían utilizado el vocablo homoousios para indicar la consustancialidad de cada especie de hombre (pneumático, psíquico y material) con cada sustancia correspondiente (mundo pleromático o divino, demiurgo y diablo) y, como secuela, los alejandrinos (Orígenes) lo siguieron tanto en la vertiente antropológica como en la trinitaria. Finalmente se llegó a un acuerdo con la aceptación del símbolo bautismal —como fórmula de fe— de la iglesia de Cesarea, el cual fue suscrito por todos los asistentes a excepción de Arrio y otros dos obispos. Quien no se avino al acuerdo fue sancionado con el destierro. El Niceno que, entre otras cuestiones, ratificó el símbolo en el que se subraya que Jesucristo, Hijo de Dios, fue engendrado por el Padre, es de la misma esencia (resp. consustancial) del Padre, aun cuando se precisó que el Hijo no era una parte o división de la ousía divina. La frase nicena *ex hetéras hypostáseos é ousías* resultaba novedosa por la unión hypóstasis-ousía. Ousía podía significar o bien la esencia individual o colectiva, de un grupo de seres pertenecientes a la misma especie de acuerdo con la distinción aristotélica entre primera y segunda ousía; hypóstasis, en cambio, tenía el solo significado de sustancia individual. De ahí la equivocidad del vocablo homoousios que daba pie a entender que el Hijo era de la misma ousía (= hypóstasis) del Padre.

III. Después de Nicea

A la inicial victoria antiarriana siguió la reacción antinicena. Constantino muda política y rehabilita a Arrio y a los suyos. Es el momento en que se hace notoria la figura de Atanasio — presente en Nicea como diácono— y sucesor de Alejandro. En el concilio de Tiro (335) se condena a Atanasio. Muerto Arrio y Constantino, y exiliado Atanasio, surge de nuevo una cadena de reacciones que indican el grado de politización de la controversia. Es un período de febriles actividades conciliares (Roma [341], Antioquía [341], Sárdica [343], Sirmio [351], Arlés

[353], Milán [355]) que coincide con la repartición política del Imperio en manos de los tres hijos de Constantino (Constantino, Constancio y Constante). Retornan del exilio los antiarrianos y, entre ellos, Atanasio que antes de su vuelta a Alejandría (23.11.337) había buscado apoyos para su lucha contra los antinicensos. En torno al 355, después del concilio de Milán, aparece en escena Hilario de Poitiers. Los acontecimientos eclesiales dejaban traslucir las plurales orientaciones teológicas patentes en la continua búsqueda de proposiciones de símbolos en los concilios. En el panorama doctrinal sobresalen los *anomeos* (de anómoos), arrianos radicales, representados por Aecio y Eunomio y también denominados aecianos y eunomianos. Se adhieren a la fórmula de Sirmio (359). Para Aecio y Eunomio Dios, cuya naturaleza es indivisible e ingenerada (*aghenesía*) no puede ser al mismo tiempo generada y en él no puede existir un antes y un después (coeternidad). La diferencia ingenerado/generado señala la diferencia de esencia. «Esta sustancia ha sido engendrada dado que no existía antes de su constitución y existe en cuanto ha sido engendrada antes de todas las cosas por deliberación de Dios Padre» (Eunomio, *Apol. 12*). Eunomio acusa a los nicenos, a la ortodoxia, de caer en contradicción: afirmar la generación del Hijo y al mismo tiempo que es ab aeterno (*Apol. 13*). Para Eunomio, al igual que para Arrio, Dios no es susceptible de cambio o alteración alguna. La conclusión es obvia: existe diferencia esencial entre el Padre y el Hijo y la diferencia del Hijo con el resto de las criaturas está en que el Hijo es el sólo generado y creado *directamente* por la voluntad del Padre pero sin dejar de ser criatura (Eunomio, *Apol. 17.18*). La Trinidad, según los anomeos, está formada por tres hypóstasis diversas en cuanto a su naturaleza y subordinadas en cuanto a la gradación de cada una de ellas. Otra posición es la defendida por los *homeousianos* que sin incidir en los radicalismos arrianos se vieron obligados a perfilar los equívocos terminológicos que se escondían detrás de las expresiones *ousía* e *hypóstasis*. *Hypóstasis* (= *prosopon*), para los orientales indicaba la propiedad subsistente de las personas divinas. Entre ellas existe una unidad de divinidad y poder por lo que constituye un solo principio pero no se identifican entre ellas porque no son tres principios. La *hypóstasis* del Padre se caracteriza por ser el no causado, la del Hijo por ser engendrado por el Padre y la del Espíritu Santo por la subsistencia del Padre por medio del Hijo. En cuanto al término *ousía* aceptan que no tiene raigambre escriturística pero no ocultan que puede deducirse de determinados versos bíblicos como son Ex 3,14 y Jn 1,1. La identificación del Logos joánico con el subsistente, de *ousía* con *hypostasis*, no permitía a los *homeousianos* —representados por Basilio de Ancira, Jorge de Laodicea y Eustacio de Sebaste— la utilización del *homoousion*. El más significativo representante de los decididamente nicenos seguía siendo Atanasio que reelabora la tradición alejandrina a la luz del concilio cimentando su teología en la soteriología y aminorando el carácter cosmológico del Hijo, el engendrado con vistas a la creación. Este no es criatura al modo arriano ya que existiría independientemente de la creación y crea con el Padre y está a El unido para llevar a cabo la unión de las criaturas con el mismo Padre. El Hijo ha sido engendrado de la misma sustancia (*ousía*) del Padre siempre generante. El Hijo es tal por naturaleza y no por participación; las demás criaturas son hijos por gracia no por naturaleza. El ser Hijo por naturaleza no ha lugar a ningún tipo de escisión, división, mutabilidad o necesidad. Atanasio, en contra de los arrianos, distingue en el Hijo el arché ontológico del cronológico; negando éste afirma la coeternidad. Se observa que el impreciso uso atanasiano de *homoousios* presupone la identidad de *ousía* y *physis*. En suma, la teología atanasiana afirma la absoluta igualdad del Hijo con el Padre y la divinidad del Hijo alejándose de los esquemas sabelianos y abriendo nuevos caminos a la teología oriental. Para superar las distancias entre los tres principales frentes, los obispos de Oriente se reúnen en Seleucia (359) y los de Occidente en Rimini (359) para después llegar a un común acuerdo. Los primeros se deciden por acoger la fórmula de Luciano de Antioquía y por condenar a los arrianos. Los segundos, en un principio bien intencionados por abrazar la solución nicena, son influenciados por algunos orientales guiados por directrices de Constancio y se apegan a una nueva fórmula que declaraba al Hijo *semejante* al Padre. Estos recibieron la denominación de *horneas* o *acacianos*, grupo que sufriría un duro golpe por parte de Juliano, sucesor de Constancio y alma

del concilio de Paris (360) que se distancia de Rímíni y legitima el uso del homoousios entendido de tal forma que excluyese todo peligro de sabelianismo. En 362 el concilio de Alejandría, bajo la presidencia de Atanasio, reitera su apoyo a Nicea. En el 363 el de Antioquía, bajo Melecio, abraza como distintivo de la fe la expresión homoousios. En el 364 en Roma se presta sumisión a Liberio. La política proarriana de Valente y los malentendidos de los orientales con Roma no hace posible una armonía católica hasta la muerte del emperador (378) y el concilio de Antioquía (379). El triunfo de la ortodoxia culminaría con el concilio de Constantinopla (381) gracias al apoyo de Melecio y Gregorio de Nacianzo. No hay que silenciar que la controversia arriana favoreció en Occidente la madurez de logrados esfuerzos teológicos. Por ce ñirnos a la geografía latina merecen ser citados Hilario, en primer lugar, Febadio, Potamio de Lisboa y Gregorio de Elvira. El movimiento arriano encontraría, a lo largo de la antigüedad tardía, un ámbito de desarrollo entre los pueblos bárbaros, merced a la obra de Ulfilas, pero más con un matiz étnico-político que dogmático.

[-> *Atanasio, san y Alejandrinos; Concilios; Creación; Credos trinitarios; Espíritu Santo; Fe; Filosofía; Gnosis y gnosticismo; Helenismo; Hijo; Hilario de Poitiers; Jesucristo; Jesús; Logos; Monarquía; Naturaleza; Orígenes; Ortodoxia; Padre; Persona; Procesiones; Salvación; Teología y economía; Transcendencia; Trinidad.*]

Eugenio Romero-Pose

ARTE, LA TRINIDAD EN EL

SUMARIO: I. Origen y significado de las imágenes. —II. Representaciones de Dios. —III. Representaciones de la Trinidad.

I. Origen y significado de las imágenes

El arte cristiano tiene como fin desde la antigüedad la comunicación del pensamiento cristiano. El «contenido» se impone, un contenido bíblico o tomado del símbolo de la fe o de la liturgia. Muchas de las «formas» artísticas tienen valor de símbolo o de signo. Por eso usa la vía tipológica, simbólico-alegórica, para dar a conocer un contenido espiritual, transcendental.

Las primeras imágenes aparecen hacia el año 200 en las pinturas de las catacumbas o en los sarcófagos. Los temas puramente dogmáticos son pocos en comparación con los temas alegóricos relacionados con la salvación, sobre todo en el arte funerario. No faltan escenas de la vida de Cristo. Los primeros tentativos para representar a Dios y la Trinidad estuvieron llenos de dificultades. La praxis de la Iglesia fue sustituir cualquier representación «antropomórfica» de Dios por la «cristomórfica», siguiendo la enseñanza de Jesús, «quien me ve, ve al Padre» (Jn 14,9).

La legitimidad de las imágenes de Dios y de la Trinidad es aceptada por el Magisterio y los teólogos. Dios como tal, como es en sí, nunca puede ser representado visiblemente. Pero este Dios invisible, se ha aparecido a veces en la historia bíblica con «formas visibles» y estas formas abren ya una puerta al arte sobre Dios y la Trinidad. Estas representaciones figurativas no son consideradas «imágenes» propiamente tales de Dios o de la Trinidad, sino que simbolizan la presencia y acción de Dios en la historia de la salvación, y nos llevan hacia él, pues venerándolas veneramos lo que representan.

En el s. VIII apareció la herejía iconoclasta, y el emperador León III, quizás por influjo judío o musulmán o por ideología maniquea, declaró la guerra a las imágenes. Su hijo convocó en Constantinopla, año 754, un concilio que llamó ecuménico, pero sin la presencia del Papa ni de otros muchos patriarcas. Fue publicado un edicto, firmado por más de 300 obispos, prohibiendo el uso de las imágenes. Ni el pueblo ni los monjes lo aceptaron. Y respondiendo a las peticiones de la reina Irene, el Papa convocó el Concilio II de Nicea (ecuménico VII), año 787: este Concilio condenó a los iconoclastas y ordenó el uso de las imágenes, como las «de nuestro Señor Dios y Salvador Jesucristo», explicando que **no** se trata de «adoración» (*latría*), sino de «veneración» (*proskinesis*)'. Un nuevo movimiento iconoclasta comienza con los protestantes: ya en 1522, Lutero escribe contra los «ídolos pintados sobre los altares»; con más fuerza reacciona Zwinglio contra las «representaciones» de Dios e imágenes de Cristo (como el crucifijo), de la Virgen y de los santos, fundado casi siempre en algunos textos del AT. La reacción de la Iglesia aparece principalmente en el Concilio de Trento. «Se deben tener y conservar, especialmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen, Madre de Dios, y de los otros santos... a través de las imágenes... adoramos a Cristo. Enseñen los obispos que por medio de las historias de los misterios de nuestra redención representadas en pinturas u otras reproducciones, se instruye y confirma el pueblo... si alguna vez sucediere se representan o sensibilizan las historias de la S. Escritura, por convenir así al pueblo rudo, instrúyasele que no por eso se da figura a la divinidad, como si pudiera verse con los ojos del cuerpo, o ser representada con colores o figuras». El *Catecismo Romano*, fruto de Trento, es más explícito: la divinidad como tal no se puede representar, sin embargo la representación de Dios según las apariciones de la Escritura es lícita y útil; el pueblo cristiano está bien formado para dejarse engañar sobre el sentido de estas imágenes; los pastores enseñarán al pueblo a descifrar las acciones de Dios y sus atributos. Dentro de las enseñanzas del Magisterio, tiene una importancia especial la carta *Sollicitudini Nostrae* de Benedicto XIV, 1 octubre 1745, con ocasión de la difusión de unas imágenes del Espíritu Santo como un joven dentro de los ambientes católicos de Alemania y Suiza: la carta es un tratado sobre las representaciones de la Trinidad; el Espíritu no puede ser representado fuera de la Trinidad. El Papa toma como punto de referencia no la belleza de una obra artística, sino su conformidad con la revelación bíblica y la tradición teológica. El Vaticano II confirma la legitimidad del uso de las «imágenes sagradas» (SC, 125) y hace un llamamiento a la formación de los artistas (*ibid.*, 127). El Magisterio postconciliar es más explícito en esta línea de apertura.

II. Representaciones de Dios

Como la ley de Moisés prohibía cualquier «imagen representativa» de Dios (Dt 5,8; 27,15-16), apenas si encontramos figuras de Dios en el período bíblico o en la primitiva Iglesia. Luego, Dios viene representado como Trinidad. En el arte paleocristiana, Dios es representado con símbolos, como el «Ojo», el tetragrama JHVE Oahvé) o la correspondiente forma griega *ho on* (El que es), frecuente en el arte bizantino. A partir de la Edad Media, Dios es representado como persona, p.c., como el «Anciano de días» (Dan 7,9.13), o el «Dios creador» de la capilla sixtina, o el «Señor del cielo» con atributos imperiales.

III. Representaciones de la Trinidad

Fuera de los temas bíblicos, que ahora examinaremos, es frecuente el símbolo del triángulo equilátero, rechazado por S. Agustín' o los tres círculos que se entrecruzan. La Trinidad viene representada con imágenes antropomórficas, como tres hombres en todo idénticos, para subrayar la identidad de la naturaleza, la divinidad común, pero cada una de las personas tiene en la mano o sobre la cabeza un símbolo o señal particular que significa diversidad; por

ejemplo, sobre la cabeza del Padre una tiara o en su mano un cetro, el Hijo lleva los clavos y unida a la imagen del Espíritu Santo, la paloma.

Desde el s. IV y por toda la Edad Media, la Trinidad es representada bajo la figura de los «misteriosos visitantes» de Abraham (Gén 18, 1-5), y en la escena no falta nunca la encina de Mambré ni el alimento, casi siempre pan, ofrecido por Abraham. En Occidente, quizás la más antigua representación que nos queda sea un mosaico de la basílica de Santa María Mayor en Roma: el visitante central, Cristo, tiene una aureola de luz más grande, los otros dos en todo idénticos, tienen una aureola más pequeña; en otras representaciones antiguas que aún nos quedan encontramos los mismos elementos'. En este caso, los artistas se hacen eco de una tradición exegética común entre los Padres y doctores eclesiásticos, en concreto san Ambrosio. Hay que recordar que en este texto bíblico por vez primera se habla explícitamente de una aparición de Yahvé bajo la figura humana que se supone inmediata a la teofanía de Gén 17.

La aparición de estos tres ángeles con la misma figura como recuerdo de la visita divina a Abraham ha tenido constante resonancia en el arte bizantino y en la Iglesia oriental. En este contexto, no podemos olvidar el magnífico icono de Andrej Rubljew, año 1422, conservado en la galería Tretjakow, Moscú. El ángel de la izquierda está erguido, a diferencia de los otros dos que están como inclinados hacia él; su mirada y el gesto de su mano derecha parecen indicar una orden con simplicidad pero con autoridad: Él es quien preside en el Amor; sus colores, sus gestos, todo su comportamiento transpiran una majestad inefable y lo muestran como la fuente de todo, en concreto del Amor. Es la figura del Padre. El ángel del centro representa el Hijo, el Amado; los colores vivos de sus vestidos atraen la mirada, y se puede descubrir un triángulo cuya base es la mesa, y la punta, la cabeza del Ángel; su mano derecha es el centro de la circunferencia formada por las tres cabezas; esta mano es el centro del icono, como si solamente ella pudiese descifrar los secretos de la representación. El tercer Ángel, figura del Espíritu, con las manos caídas a lo largo del cuerpo, indica una profunda receptividad; El es el don del Amor; parece que recibe todo de los otros Dos. Muchos detalles evocan la unidad en la naturaleza, por ejemplo los cetros que cada Ángel tiene en la mano son idénticos, como idénticas son las aureolas, que de hecho forman un triángulo.

Y hablando de tres «personas» en la historia bíblica para representar la Trinidad, no podemos olvidar a los «Tres Reyes Magos», ya que según las leyendas semíticas cada uno de los Tres Reyes había tenido una visión distinta de cada una de las Tres Personas divinas. Esta representación es más rara, y aparece sobre todo en las miniaturas.

En los siglos XV y sobre todo XVI y XVII, se hacen famosas las representaciones trinitarias en las que el Padre, «trono de gracia», tiene entre sus brazos al Hijo crucificado o bajado de la cruz y la Paloma del Espíritu se cierne sobre los dos. Una variante, la coronación de la Virgen de Diego Velázquez, donde el «Anciano de días» sostiene la corona con admirable calma, el Hijo la ofrece y las luces del Espíritu como paloma la iluminan; la incomensurable gravedad de Dios Trino y Uno viene como reducida a sentimientos humanos. En la Trinidad pintada por Ribera, los clarooscuros son fuertes, y todo el cuadro está lleno de ráfagas de luz; el Hijo, desnudo y con los brazos extendidos formando una cruz, es el supremo don de Dios al mundo; es curioso ver en esta pintura el Espíritu entre el Padre, el Anciano, y el Hijo.

Otro de los temas trinitarios en el arte es el bautismo de Jesús: siempre el Espíritu aparece como paloma, siguiendo la narración de los Evangelios, el Hijo dentro del río, y el Padre a veces como una Mano sobre la Paloma o como un anciano que señala a su Hijo, el amado, y Juan el Bautista está como testigo de todo lo que ocurre.

Todas estas representaciones enriquecen nuestra visión trinitaria, y nos hacen captar de alguna forma la presencia y la acción de cada una de las personas en la historia de la salvación, desde su preludio preparatorio, hasta su plena realización. Hoy, el arte ha adquirido una nueva dimensión como elemento para el diálogo interreligioso, en concreto para la concepción de la Divinidad.

[-> Concilios; Credos; Cruz; Espíritu Santo; Hijo; Historia; Icono; Iglesia; Islam; Jesucristo; Judaísmo; Liturgia; Naturaleza; Padre; Padres (griegos y latinos); Protestantismo; Salvación; Transcendencia; Trinidad; Vaticano II.]

Jesús López-Gay

ATANASIO, SAN Y ALEJANDRINOS

SUMARIO: I. Rasgos comunes de su Teología Trinitaria. —II. S. Atanasio y su reflexión sobre la SS. Trinidad.

Los teólogos alejandrinos de la edad patristica son numerosos, y es siempre arriesgado querer hacer una caracterización global de todos ellos. Pero pueden reconocerse ciertos rasgos comunes que permiten sin duda hablar de una "escuela" de Alejandría. Según M. Simonetti, Orígenes "desarrolló y profundizó un conjunto de ideas y de principios que constituyó durante mucho tiempo el fundamento de la cultura cristiana de Alejandría. Bastará recordar: la interpretación orgánicamente alegórica de la Sagrada Escritura, la teología del Logos y la doctrina trinitaria de las tres hipóstasis, la depreciación de la humanidad de Cristo respecto de su divinidad, la antropología dualista de tipo platónico, la espiritualización de la escatología" (*Alessandria [scuola]*, en A. DI BERARDINO, *Dizionario patristico e di antichità cristiana I*, Casale Monferrato 1983, 119). Junto al propio Orígenes hay que mencionar necesariamente a su antecesor Clemente; los dos, aunque con posturas no siempre homogéneas, contribuyen notablemente al desarrollo de la teología cristiana en contacto con la gnosis y con la filosofía; obispos de Alejandría son Dionisio, opositor del sabelianismo, Alejandro, el primero en combatir la herejía arriana, y sobre todo san Atanasio, el gran defensor de la ortodoxia nicena; en el s. IV brilla también la figura de Dídimo el Ciego. Otro gran pastor de la sede alejandrina será por último Cirilo, que en las controversias cristológicas del comienzo del s. V defenderá la unicidad de la persona de Cristo y cuya doctrina cristológica aceptará el concilio de Efeso.

Clemente (aprox. 150-220) es el primer gran teólogo cristiano de Alejandría. Para él Dios es absolutamente trascendente, inalcanzable; de él podemos tener sólo una idea negativa; se le dan diversos nombres: Uno, Bien, Ser, Padre, Creador, que, más que su ser en sí, nos describen sus propiedades. Puede ser conocido solamente mediante su palabra, el Logos, por el cual ha creado el mundo, y que es su imagen y su racionalidad (*Protr.* 9,8). El Padre está en él y él en el Padre. El Logos en cuanto intelecto de Dios, que contiene sus ideas sería impersonal, no distinto del Padre. Pero el Logos es también el que procede de Dios, el principio de todo lo creado, el instrumento divino de la creación del mundo, que contiene todos los paradigmas del mundo sensible. Es también por otra parte inmanente al mundo, armonía del universo, que da unidad a todo (*Protr.* I 5,2; *Strom.* V 14,104). Jesús es Logos encarnado, con cuya venida al mundo ha tenido lugar la salvación de los hombres. El mismo que había dado vida a todas las cosas ha aparecido como maestro (este aspecto es importante en Clemente, que titula "El Pedagogo" una de sus obras fundamentales). También conoce Clemente la enseñanza sobre el

Espíritu Santo, al que menciona no pocas veces junto al Padre y al Hijo; p. ej. *Ped.* I 42,1; "uno es el Padre del universo, uno es el Verbo del universo, el Espíritu Santo es uno y siempre el mismo" (*Ped.* I 42,1; cf. III 101,2; *Str.* V 103,1, etc.). Clemente no habla mucho del Espíritu en su dimensión intratrinitaria, pero no se puede negar que lo considera del lado de Dios.

El obispo Dionisio de Alejandría se opone a las doctrinas sabelianas, que niegan en Dios la distinción personal. Pero precisamente por esto es acusado ante su homónimo Dionisio, obispo de Roma (año 257), de triteísmo, es decir, de destruir la *monarchía* divina, de separar al Padre y al Hijo, de negar la eternidad de este último, de considerarlo como criatura (*poiéma*), de negar el *homooúsios*. Dionisio de Roma busca una vía media entre sabelianismo y triteísmo. No tiene a su disposición ningún término técnico para hablar de las tres "personas", mantiene por una parte la tríada divina y por otra la *monarchía*. Dionisio de Alejandría responderá a su vez en su defensa (cf. EUSEBIO, *HE* 26,1), que no separa al Padre y al Hijo, y a ellos une además al Espíritu Santo; mantiene la eternidad del Hijo porque es Logos, Sabiduría, fuerza de Dios; a la vez acude a la correlación Padre-Hijo que implica la eternidad del segundo; no ha rechazado el *homooúsios*, aunque no lo haya usado. Estamos todavía lejos de un consenso sobre el valor de los términos; Dionisio interpreta el *homooúsios* en el sentido de "homogéneo". Frente a la cuestión del Hijo como *poiéma* del Padre, Dionisio nota la pluralidad de significados del término; se defiende diciendo que lo fundamental es para él la relación Padre-Hijo; las otras expresiones serían simples comparaciones. Para Dionisio la distinción de las "hipóstasis", es un problema más agudo que el de la unidad divina.

Alejandro de Alejandría, obispo desde el 312, *vio* surgir en su pontificado la herejía de Arrio. Fue uno de los protagonistas del concilio de Nicea; murió en el 328. Tenemos de él algunas cartas, en las que expone la doctrina arriana: el Hijo es criatura, no es semejante al Padre en la sustancia, no es el verdadero Verbo y Sabiduría de Dios, sino que ha sido producido por el Verbo y la Sabiduría divina. No conoce ni puede ver perfectamente al Padre (cf. SÓCRATES *HE* 2-3). Para Alejandro por el contrario el Verbo no ha sido creado a partir de lo que no existe ni hubo un tiempo en el que no fuese. El Hijo no tiene principio cronológico, aunque sí ontológico. La correlación de los nombres Padre-Hijo garantiza la eternidad del último. También el Logos como potencia, sabiduría del Padre ha de existir desde siempre; todo lo que Dios tiene lo posee sustancialmente. Engendrado por el Padre, inmutable, el Hijo ha de recibir la adoración. Sólo el Padre no ha sido engendrado por nadie; en esto sólo difiere el Hijo del Padre, cuya imagen y semejanza perfecta es en todo lo demás; y sólo por esta razón de la generación el Padre es mayor que el Hijo (cf. Jn 14,28). El Hijo es tal por naturaleza (*physei*) y no por decisión del Padre o adopción (*thesei*); es semejante al Padre por la sustancia. La generación no es como la corpórea, y no se produce por una escisión o separación. Alejandro no usa el *homooúsios*, estamos en un momento todavía anterior a Nicea. El mismo término *ousía* no aparece apenas en sus escritos; pero sí el de *hipóstasis* para expresar la subsistencia del Hijo.

II. S. Atanasio y su reflexión sobre la SS. Trinidad

Sucesor de Alejandro en la sede episcopal alejandrina fue Atanasio. Nacido en los últimos años del s. III, acompañó al obispo Alejandro durante el concilio de Nicea. Ocupó la sede episcopal en el 328. Su negativa a readmitir a Arrio a la comunión le vale la primera deposición y destierro desde el 335 al 337. En otras cuatro ocasiones a lo largo de su vida se encontrará en parecida situación, con otros tantos retornos a su sede, a causa de las complicadas vicisitudes políticas y eclesiásticas del s. IV. Falleció en el 373.

La convicción y constancia con que defendió el dogma de Nicea han asegurado a Atanasio un puesto de honor en la historia de la Iglesia. Aunque en sus propios escritos, sobre todo al comienzo, no usa con mucha frecuencia el *homooúsios* (la única ocasión aparece *Contra Ar.* I 9: "Es Dios verdadero, que existe como consustancial al Padre verdadero"), rechaza cualquier fórmula tendente a debilitar la fe de Nicea, y en concreto el 'semejante según la esencia' (*Syn.* 53). No parece que Atanasio haya dado un significado exacto al término niceno, aunque ha hecho uso abundante del término *ousía*, en sentido también impreciso. La obra dogmática más importante de A. la constituyen sus tres discursos *Contra Arianos*, en los que trata de defender la fe de Nicea y de oponerse a los herejes. La eternidad del Hijo es en toda la polémica antiarriana un punto importante que precisar. No se puede decir que el Padre no haya sido siempre Padre y por consiguiente que el Hijo no haya existido siempre (I 11); se coloca así en la línea de argumentación típica alejandrina. El Hijo es "de la esencia del Padre (*ek tés ousías tou patrós*)"; cf p. ej. *Contra Ar.* I 15; 16). El mismo nombre de Hijo indica la generación, lo cual no significa ni pasión ni división en la naturaleza divina, I 16; 26-28; cf. II 41. La Trinidad es eterna, no ha surgido en el tiempo, en ella hay una sola divinidad, y por tanto no puede separarse en ella naturalezas diferentes (*C. Ar.* 1 17; ideas semejantes sobre la eternidad en *Serap.* II 2). El Hijo es la Sabiduría y el Logos del Padre, sin los cuales éste nunca ha existido (*C. Ar.* I 19). Es también el esplendor del Padre, sin el cual la luz, el sol, nunca ha existido (I 24-25.27; II 33-35.41; III 4,36; es frecuentísimo el uso del ejemplo). El Hijo está en el Padre y el Padre en el Hijo como de la luz viene el resplandor y de la fuente el río (metáfora que viene de Dionisio, relacionada también con la muy conocida de Tertuliano, *Prax.* VIII 5s; XIII 10, etc.), aunque este ejemplo es de uso mucho más raro que el de la luz (III 3). Así se mantiene la unidad entre Padre e Hijo. En la defensa de la divinidad del Hijo Atanasio no va a olvidar el argumento soteriológico: cuando nos hacemos partícipes del Hijo, nos hacemos partícipes de Dios (I 16; 39). El que ve al Hijo ve al Padre (I 35); todo ello sería imposible si el Hijo no fuera verdadero Dios. La imagen de Dios, el Hijo, es inmutable como lo es el ejemplar (I 36), sin que a ello se oponga la encarnación: no es que Jesús siendo primero hombre se haga Dios; la encarnación no lo constituye como Hijo, sino que desciende para que nosotros podamos ser hijos y dioses (I 37-39; cf. I 34).

Especial atención se dedica a la interpretación de Prov 8,22, "Dios me creó...", que no hay que entender contra la generación eterna del Verbo; el "me creó" hace referencia a la naturaleza humana del Hijo, pero no a la generación eterna; en el mismo sentido se interpretan otros textos de la Escritura en que aparece el término "hecho" aplicado al Hijo. La universal mediación creadora indica que el Hijo no es una criatura. Todas las cosas han sido hechas por el Padre con el Hijo, todo ha sido creado por medio del Hijo (cf. 11,5;25;31). Pero esto no quiere decir, como los arrianos pretenden, que el Padre ha tenido necesidad de crear al Hijo para que por medio de él nos pudiera crear a nosotros; afirmarlo sería poner en duda la omnipotencia del Padre: si la voluntad basta para crear, no tiene sentido este intermediario (II 29). Todo ha sido creado por medio del Hijo porque es la Sabiduría y el Verbo sustancial del Padre (II 31). El Hijo ha sido engendrado es *génnuma* del Padre (II 5; III 1; III 4). El engendrado ha de ser como el que engendra (II 35). Donde está o es nombrado el Padre ha de estar y ser nombrado el Hijo, como ocurre en el bautismo (II 41). El hombre, si el Hijo no fuera Dios, continuaría siendo mortal, no estaría unido a Dios, porque las criaturas no pueden unir a otras criaturas con Dios (II 69). El Logos es Dios por naturaleza (*physei*) (II 70).

Pero el Hijo no es un segundo Dios, porque no ha sido hecho desde fuera; una es la naturaleza porque el engendrado no puede ser desemejante al que lo engendra; de lo contrario se pensaría en una divinidad ajena a la del Padre. Hay una unidad de esencia, *ousía*. El Hijo es otro respecto al Padre, como engendrado, pero es lo mismo como Dios. "Y son una misma cosa el Hijo y el Padre en la propiedad de la naturaleza y en la mismidad de la única divinidad". Por ello son uno en cuanto a la divinidad, y del Hijo se dice lo mismo que del Padre, con la

excepción del nombre de Padre (III 4; también III 6). No es una luz distinta de la del Padre, porque ha sido engendrado por él (III 4). La divinidad del Padre y del Hijo es la misma, y la plenitud de la divinidad habita también en este último, de tal manera que es enteramente Dios (III 5-6; III 9). En cambio los arrianos dicen que son lo mismo por la voluntad, no por la naturaleza y la verdadera generación (III 9-10). Una sola es la divinidad en la Trinidad, la *trías* (III 15.16), que incluye también al Espíritu Santo (cf. también I 17). La interpretación de Jn 14,18 es la misma que veíamos en Alejandro: el Padre es mayor porque ha engendrado al Hijo, no por razón de magnitud ni de prioridad temporal; el solo hecho de que Jesús diga 'mayor' y no 'mejor' muestra que no es de otra naturaleza; el Hijo es de naturaleza y género distinto de las criaturas (I 58).

También la confesión de la divinidad del Espíritu Santo y su unión con el Padre y el Hijo se encuentra ya en el *Contra Arianos* (cf. p. ej. III 24, 25), pero las alusiones a la tercera persona son relativamente escasas en esta obra. La enseñanza sobre el Espíritu Santo se encontrará mucho más desarrollada en las cuatro cartas a Serapión, que a la vez completan la doctrina trinitaria de Atanasio: el Espíritu Santo no es una criatura, sino que es Dios (*Serap.* I 2; I 28-29), etc. Es significativa la insistencia de Atanasio en subrayar el paralelismo entre la relación Padre-Hijo y la relación Hijo-Espíritu (cf. *Serap.* I 2. 1 31; III 1). Según I 24, el Espíritu es imagen del Hijo como éste lo es del Padre. No puede por tanto ser criatura. Por lo demás, "si se separa el Espíritu del Verbo no se salvaguarda la unidad en la Trinidad, separándola o introduciendo en ella una naturaleza diversa" (I 2). La afirmación de la Trinidad es fundamental en este momento del pensamiento atanasiano (cf. I 20, I 28, etc). De esta Trinidad se dice que es un solo Dios; la misma es la divinidad en los tres, como antes acentuaba la unidad del Padre y el Hijo. La Trinidad es toda ella un solo Dios (I 17); de la misma naturaleza (*homophyes*). "La Trinidad es santa y perfecta, reconocida como Dios en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. No está mezclada a nada exterior... El Padre obra todas las cosas mediante el Verbo, en el Espíritu Santo, y así se mantiene la unidad de la Trinidad" (I 18). Considerar el Espíritu Santo como criatura es por otra parte contradictorio con la fórmula bautismal (I 29). "El Espíritu Santo, siendo uno, es algo propio y consustancial (*homoousios*) del Verbo, que es uno, y de Dios que es uno" (I 27; cf también II 3). También el argumento soteriológico se utiliza para probar la divinidad del Espíritu Santo, como veíamos que ocurría con la del Hijo: el Espíritu pertenece a la divinidad del Padre; en el Espíritu Santo el Verbo diviniza las realidades creadas; si diviniza la creación no puede ser él mismo criatura (I 25; 24); el Espíritu santifica, vivifica, es la unción y el sello (I 23; III 3). El Espíritu aparece en relación con el Padre (cf. I 11; 25; 29; III 1, etc) y con el Hijo (I 21; III 1; IV 2, etc). Todo ello muestra una vez más la unidad de los tres. La unidad de la tríada es para Atanasio la unidad de la divinidad, los tres no son más que un solo Dios, en una unidad eterna e inmutable (III 7, etc). Pero los nombres de los tres no pueden ser cambiados ni alterado su orden (IV 5-7). Atanasio, que ha hablado tan largamente de la unidad de la divinidad y de la *trías*, no ha dedicado tanto esfuerzo, en el contexto antiarriano en que se encontraba, a la diferenciación de las personas de la Trinidad; no usa palabras técnicas para referirse a ellas, p. ej. *prósopon*, y sólo raras veces *hipóstasis*, siendo así que en la teología alejandrina se habla de las *treis hipostáseis* desde Orígenes (cf. *C. Cels.* 8,2; *In Joh.* 2.10,75); se volverá a utilizar la expresión en el sínodo de Alejandría de 362; poco tiempo después la fórmula "una esencia en tres hipóstasis" servirá para la expresión de la fe ortodoxa en la Trinidad. Del solo Dios en tres hipóstasis se habla en el *De Inc. Verbi et contra arrianos* (c.10), obra del círculo atanasiano pero que no hay que atribuir al propio Atanasio.

Otro alejandrino del que tenemos que hacer mención, aunque breve, es Dídimo el Ciego (ca. 310 a 313-398), autor, entre otros libros, de diferentes comentarios bíblicos y de una obra sobre el Espíritu Santo, conservada en traducción latina. La crítica actual muestra sus reservas acerca de la atribución a Dídimo de la monumental obra sobre la Trinidad que desde el s. XVIII se asocia a su nombre. Parece muy influido por Orígenes en sus interpretaciones de la

Escritura. Insiste mucho en la unidad, específicamente en la consustancialidad, de las tres personas divinas, que se muestra en el hecho de que las tres llevan a cabo una misma operación (*De Sp. sancto* 17). Algunas afirmaciones de Didimo sobre el origen del Espíritu Santo han suscitado interés; así pone en boca del Hijo: "El Espíritu Santo no viene de sí mismo, sino del Padre y de mí; su misma subsistencia y lo que dice lo tiene del Padre y de mí" (*De Sp. sancto* 34; cf. 37-38). Pero Didimo no se detiene a explicar el sentido preciso de sus palabras. Su preocupación es subrayar la unidad del Espíritu con el Padre y el Hijo.

San Cirilo es el último de los grandes alejandrinos de que nos tenemos que ocupar. Nacido entre el 370 y el 380, fue nombrado obispo de Alejandría el 412. Sus controversias con Nestorio, patriarca de Constantinopla, dan lugar al recurso de los dos a Roma. Condenado Nestorio, el propio Cirilo, encargado de comunicarle la sentencia, añade por su cuenta los "doce anatematismos". Nestorio recurre al emperador, y ello da lugar a la convocatoria del concilio de Efeso en el año 431. El concilio, en ausencia de los antioqueños y bajo la presidencia de Cirilo, condena a Nestorio, a la vez que aprueba y hace suya la segunda carta de aquél a éste. La conciliación entre alejandrinos y antioqueños tendrá lugar en el 433, en el pacto de la unión, en el que se redactó el conocido símbolo. Más tarde Cirilo intentó todavía la condenación de Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia, como precursores de las doctrinas de Nestorio. Renunció a ello ante las protestas de Juan de Antioquía. Murió el año 444.

Su producción literaria es enorme. Escribió muchos comentarios a libros de la Escritura, en los que usa abundantemente la alegoría, aunque no olvida el sentido literal. Escribió también dos obras contra los arrianos, "Tesoro sobre la Trinidad santa y consustancial" y "La Trinidad santa y consustancial"; en ellas se defiende la fórmula trinitaria de los capadocios, "una esencia (*ousía*) en tres hipóstasis". Más determinante en la historia de la teología ha sido la cristología de Cirilo en las obras contra Nestorio: las cartas, algunas dirigidas directamente al adversario, y los cinco libros "Contra Nestorio". Después de Orígenes, el gran teólogo del alma de Cristo, los alejandrinos se han inclinado hacia la cristología del esquema *logos-sarx*. Cirilo, después de la condena de Apolinar, no podía no afirmar la humanidad completa de Jesús. Pero es clara su insistencia en la preeminencia de la naturaleza divina de Jesús sobre su naturaleza humana. No hay en Cristo más que una hipóstasis, la del Logos, que ha asumido la humanidad completa. Aunque Cirilo habla a veces de dos naturalezas, su fórmula preferida es la "una sola naturaleza (*mía physis*) del Logos de Dios encarnado"; no hay más que una sola *physis* resultante de la unión. Certera en el punto esencial de la unidad personal de Cristo, la cristología de Cirilo no acaba de sintetizar todos los aspectos; tiende a dejar la humanidad en segundo plano y, en este sentido, ha dado ocasión al monofisitismo. Fue necesario el concilio de Calcedonia para que se consiguiera el equilibrio en la enseñanza cristológica.

[-> Adoración; Antropología; Comunión; Concilios; Creación; Escatología; Espíritu Santo; Fe; Hijo; Logos; Naturaleza; Orígenes; Padre; Persona; Salvación; Teología; Tertuliano; Trinidad.]

ATEÍSMO

SUMARIO: I. Enfoque general.—II. Ateísmo antiguo: tradición bíblica y budismo.—III. Ateísmo moderno: ateísmo como emancipación: 1. Ateísmo como proyecto ilustrado; 2. Ateísmo de la sospecha: a. Ateísmo marxista, b. La "muerte de Dios", c. Dios como enfermedad e ilusión; 3. Ateísmo de masas.—IV. Ateísmo y Dios Trinitario

I. Enfoque general

El ateísmo constituye, en cualquiera de las modalidades en que se entienda así mismo y se presente a la comunidad humana, un serio desafío a la fe en el Dios cristiano. Un desafío que debe afrontar con total honradez y no esquivar, altiva o apocadamente, mediante una apologética desarrollada ad hoc, pero que sólo se sostiene en el interior de las propias estructuras de plausibilidad de la fe.

En el ateísmo está en juego, siempre, lo más importante para la fe: la cuestión de Dios, más aún, Dios mismo, su sentido o sinsentido para la vida de los hombres, para la entera realidad. Ahora bien, esa implicación muestra ya que el significado del término y del fenómeno del ateísmo es relativo, dependiente del significado que se dé al término y a la realidad misma de Dios. El ateísmo es realidad segunda, derivada, tanto histórica como sistemáticamente. En el principio era Dios, mejor, eran los dioses, y sólo después vino su negación. Pero, ¿qué Dios se niega en el ateísmo? Y, ¿por qué se le niega?

II. Ateísmo antiguo: tradición bíblica y budismo

Ateísmo en sentido pleno y riguroso, absoluto, es un fenómeno moderno. En la antigüedad el ateísmo o, mejor, las diferentes formas de ateísmo son en general relativas y tienen fundamentalmente un sentido negativo. No se concibe aún una existencia sin Dios o sin dioses. La cuestión no es su existencia o no existencia, sino su identidad: no si Dios existe, sino qué Dios es el verdadero. El desafío a la fe no viene entonces del ateísmo, sino de la idolatría, y el mismo ateísmo toma con frecuencia la forma de lucha contra la idolatría.

Así es, por ejemplo, en la tradición bíblica. No se conoce allí la alternativa teísmo-ateísmo, creencia-increencia. El problema o la cuestión de Dios, que constantemente emerge en ella, se plantea siempre en el horizonte de la creencia, nunca fuera o de espaldas a ella. La cuestión que se debate no es "si Dios existe", sino "dónde está Dios", más exactamente, "dónde está tu Dios", como desafío a la existencia del pueblo que confía en él como su Liberador'. El reto al que se enfrenta el monoteísmo profético no es, pues, el ateísmo, sino la idolatría, la manipulación de Dios, o de los dioses, por intereses del poder y la riqueza. La lucha de los profetas no es contra la afirmación de una existencia sin Dios, sino una lucha de dioses, el combate del Dios de la vida contra los ídolos de la muerte, del Dios de la justicia que defiende a los débiles y a los pobres contra los ídolos del poder y la riqueza que se alimentan de la sangre del pueblo. La respuesta del necio: "No hay Dios" (Sal 14,1) no es la respuesta del que no cree en Dios, sino del que, creyendo en los ídolos, subyuga la fe en Dios a la práctica de la injusticia, como dirá también más tarde San Pablo (Rom 1,18s)'.

Paralela a esta lucha de los profetas contra los ídolos de muerte se da, en torno al "eje del tiempo" (Jaspers) que marca un paso decisivo hacia la interiorización de la creencia, la obra de purificación de la religión brahmánica por parte de Gautama, el Buda. Para muchos estudiosos del budismo esta obra de purificación culmina en el "ateísmo", en una fe sin Dios'. Pero es evidente que aquí tampoco nos encontramos con la experiencia del vacío absoluto de Dios, como en la Modernidad, sino más bien con la experiencia de su absoluta transcendencia que rompe todos los moldes de nuestro conocimiento y de nuestro hablar de él, y por tanto, de algún modo, con la misma experiencia de búsqueda del verdadero Dios que encontramos en la tradición bíblica.

En las coordenadas de lucha por el verdadero Dios se ha de situar también la experiencia martirial de los primeros cristianos. No se ha tomado absolutamente en serio, sobre todo en sus consecuencias tanto para la comprensión del verdadero problema del ateísmo como para la fe en el genuino Dios cristiano, el hecho de que dichos cristianos fueran acusados de "ateos" por la religión dominante, por el politeísmo de Estado. Como en la mayor parte de los procesos contra la impiedad (*asebeia*) en aquel momento histórico, aquella acusación no tenía por objeto la negación teórica de Dios, sino la negación práctica del sistema de poder legitimado en su nombre, es decir, la negación práctica de la idolatría'. La cuestión de Dios era una cuestión eminentemente política tanto para los acusadores como para los acusados, sólo que mientras para aquéllos lo que en ella estaba en juego era el poder, para éstos era la vida y la plenitud de sentido. La fe en la Trinidad, en el Dios cristiano, resultó peligrosa para el sistema de poder, y en razón de ello fue acusada de "atea", de impía'. Era la primera vez, pero no sería la última, que la fe en el Dios cristiano ejercía esta función "atea", es decir, liberadora frente a los ídolos de muerte.

III. Ateísmo moderno: ateísmo como emancipación

Muy otra es la realidad y el significado del ateísmo moderno. Aquí estamos ya ante un ateísmo riguroso, con pretensión explícita de serlo, como proyecto de comprensión y realización de la existencia humana y de la entera realidad al margen, y normalmente en contra, de la afirmación de Dios. El ateísmo moderno nace y se propone como proyecto emancipador alternativo frente a la creencia, frente a la fe en Dios o en los dioses, y por consiguiente como negación explícita, teórica y práctica, de la realidad de Dios en tanto que realidad significativa para la existencia humana.

1. EL ATEÍSMO COMO PROYECTO ILUSTRADO. Esta pretensión emancipadora-humanista marca prácticamente todos los pasos del proceso del ateísmo moderno. El programa liberador de la Ilustración, por ejemplo, desde los primeros intentos de afirmación de la razón, la ciencia, la conciencia y la autonomía humana frente a la heteronomía de la fe en un Dios opresivo hasta su madurez filosófica en Kant, se vio ensombrecido por la absolutización de esos mismos componentes esenciales de la realidad humana en diferentes autores y sistemas. El trono del Dios opresivo negado pasan a ocuparlo la razón, la naturaleza, la materia, la razón de Estado: sustitutos divinizados que, en su hybris emancipadora, terminan por subyugar a los mismos hombres que la negación de Dios pretendía liberar'.

La posición más coherente de la Ilustración fue, más allá de sus también evidentes límites, la filosofía crítico-práctica de Kant. En ella, como es sabido, Kant destruye las bases del teísmo clásico, o teología natural, al reducir el conocimiento posible a los límites de la finitud; pero al mismo tiempo y por la misma razón quita también toda base racional al ateísmo, abriendo con ello el camino a la fe'. Sin lugar a dudas, Kant liberó con su crítica la fe en Dios de la constante amenaza de idolatría, de la peligrosa tendencia a reducir a Dios a un objeto de nuestro conocimiento'. En este sentido, su crítica empalma, si bien en un nivel diferente, con la intención de aquel ateísmo liberador de la fe genuina en el Dios transcendente frente a los ídolos, que vimos en los profetas y en los primeros cristianos.

Pero la crítica kantiana, como toda la Ilustración, es un arma de dos filos. Con ella se abrió también, en efecto, el camino a la afirmación absoluta de la razón frente a la realidad de Dios, en contra, ciertamente, de la intención del mismo Kant. En un principio, este paso fatal se dio en defensa de la propia transcendencia de Dios, como en Fichte, lo que motivó el famoso "debate sobre el ateísmo" que hizo tambalear al poder político, ya ilustrado, y del que terminó siendo víctima, como siempre, el más débil, el defensor no del poder, sino de la

transcendencia de Dios". Hegel salió al paso de esta fatal consecuencia de ateísmo de la razón moderna con un gigantesco esfuerzo por reconciliarla con una nueva afirmación

2. EL ATEÍSMO DE LA SOSPECHA. El pórtico de entrada, el "río de fuego" (Feuerbach) que da paso a esta reducción total de la teología a antropología, de Dios al hombre, es la provocadora crítica de *La esencia del cristianismo*, de L. Feuerbach. En ella se inicia el camino de la sospecha básica y sistemática de que tras el fenómeno de la religión, de la fe en Dios, no hay más realidad que el hombre mismo, pero el hombre enfermo, alienado, enajenado de sí mismo, perdido. "La religión, por lo menos la cristiana, —escribe— es la relación del hombre consigo mismo, o, mejor dicho, con su esencia, pero considerada como una esencia extraña." El pathos de la Ilustración, la respuesta de la Esfinge: "¡Es el hombre!", se manifiesta aquí con toda su violencia, pero también con todo su potencial emancipador, humanista. Aquella hybris prometeica viciará toda sospecha ulterior, pero esta intención humanista obliga a pensar cuán lejos debía estar la fe en el Dios cristiano-trinitario de su original función liberadora para dar pie a semejante sospecha y denuncia.

a. Ateísmo marxista. La reducción filosófica feuerbachiana de la teología a antropología se transforma en Carlos Marx en un proyecto crítico-práctico, es decir, político, de atajar las raíces de esa fatal proyección por la que el hombre se desangra a sí mismo, transfiere su propia esencia a la ilusoria realidad hipostasiada de Dios. Esas raíces —cosa que no vio Feuerbach y por eso se quedó en un ateísmo filosófico abstracto, en un antiteísmo teórico— están para Marx en la miseria real, en la injusticia social que oprime a los hombres condenándolos a una vida de perros. No basta por tanto con negar teóricamente la proyección religiosa de Dios; es necesario atajar la raíz de la que brota. Dios es creación humana, pero no gratuita y caprichosa, sino necesaria y resistente mientras dure la miseria real que la provoca. "La religión es el suspiro de la criatura oprimida..., el corazón de un mundo sin corazón..." Marx da con esta visión un paso decisivo más allá de la crítica ilustrada, coyuntural y anecdótica, y de la crítica feuerbachiana, radical pero aún abstracta, a la religión y establece un modo de crítica práctico-política de considerable objetividad y de una enorme y respetable carga emancipadora y humana, difíciles de superar. En realidad, la crítica propiamente marxiana no es tanto a la religión (como en Feuerbach, que la concluye) cuanto a la tierra, al humus que la alimenta: "La crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra".

Por supuesto, en la base de esta crítica a la tierra está la convicción materialista-ilustrada, compartida con todo materialista riguroso desde Epicuro a Feuerbach, de que el hombre es el único Dios para el hombre, y esta convicción va a determinar el horizonte final de la crítica: superada la miseria real, la religión, la proyección "Dios" desaparecerá, caerá por su propio peso y la esencia del hombre retornará a su propio hogar: al hombre'. En lo cual no tendría por qué haber dogmatismo duro, si se presentara como mera hipótesis sujeta a contrastación. Pero en Marx la convicción materialista-ilustrada (en el fondo, burguesa) y feuerbachiana va más allá de esta postura razonable y determina que donde hay religión *necesariamente* hay escisión, alienación humana, hay una "falta" que es preciso superar. Y aquí sí hay dogmatismo puro y duro, pero no es propiamente marxiano, sino más bien ilustrado-burgués.

La crítica más directa a la religión tiene sentido y lugar en Marx en la medida en que ella juega en la sociedad (burguesa) un papel encubridor y legitimador de la miseria real, de la injusticia misma que la produce: es decir, en cuanto *ideología* del sistema social, político y económico, de turno; en su caso, del sistema burgués-capitalista. La crítica propiamente marxiana es la crítica al cristianismo moderno, al protestantismo, en cuanto conciencia invertida del sistema burgués capitalista, en cuanto "culto del hombre abstracto", en estrecho paralelismo con el fetichismo de la mercancía que domina en el sistema capitalista. Una crítica, como puede apreciarse, que no tiene mucho de ingeniosa y arbitraria, sino que da justamente en una

herida muy grave y muy sensible del cristianismo, de la fe en el Dios cristiano, de quien dijo Jesús que no se le puede servir al mismo tiempo que al dinero (Mt 6,24). Arbitrario puede ser el análisis de las relaciones concretas entre el dinero y la Trinidad, pero en modo alguno la crítica a la función ideológica del cristianismo, por lo tanto a la fe en el Dios cristiano trinitario, en la consolidación, transfiguración y legitimación del sistema burgués capitalista que engendró tanta miseria real y tanto sufrimiento humano.

Esto es preciso reafirmarlo, desde la perspectiva justamente de la fe en el Dios cristiano, en momentos históricos, como el actual, en que, paralelamente al derrumbamiento del socialismo real, en sectores neoconservadores se vuelve a manipular esa misma fe en el Dios cristiano para legitimar el sistema burgués capitalista como única salida racional en la reproducción de la existencia material humana. Persiste por tanto el blanco de la crítica marxiana a la religión.

Reafirmar este momento de verdad de la crítica marxiana no implica, sin embargo, ignorar que la perspectiva de la propuesta de Marx, y en concreto la constitución del proletariado en sujeto liberador-redentor de la humanidad y de la historia, aún cuando formalmente asumiera categorías y esquemas del cristianismo, fuera muy otra, incluso radicalmente opuesta a la del Dios de Jesús: perspectiva del poder, de la clase hegemónica del futuro, no perspectiva del siervo de Dios, pobre y solidario con los pobres. Pero ello no invalida el hecho desafiante de que su crítica puso certeramente el dedo en una llaga de la realización histórica de la fe en el Dios cristiano.

b. *La "muerte de Dios":* Con todo, el ateísmo moderno llega a su madurez en Nietzsche. En Nietzsche se toma conciencia de que la fe en Dios, en un sólo Dios, que ha sostenido no sólo la religión, sino la entera cultura occidental desde Platón, en cuanto interpretación que escinde, desdobra y niega la realidad terrenal, la vida en su desbordante, ilimitado fluir, está tocando a su fin. Nietzsche se limita, en principio, a levantar acta de este acontecimiento crucial que ha madurado la historia: la "muerte de Dios", y con ella, el derrumbamiento de la entera visión de la realidad que sustentaba la fe en Dios.

¿Qué Dios es el que muere en esta buena-mala noticia nietzscheana? En principio, también el Dios de Platón y del teísmo filosófico, el Dios del poder de la razón (que es a la vez la razón del poder), no el Dios de Jesús, el Dios cristiano. En este sentido, la noticia de Nietzsche es "buena noticia", liberadora, humanista, aún cuando ella implique una crítica demoledora al cristianismo en cuanto concreción ejemplar de la negación de la vida en nombre de Dios. La "muerte de Dios" expresa, por muy escandaloso que parezca, una gran oportunidad para la fe: la oportunidad de liberarse de los ídolos y de redescubrir el rostro genuino de Dios como Dios de la vida, de los hombres, de la tierra. Este ateísmo de Nietzsche empalma con la mejor intención de la crítica "atea" de los profetas y de los primeros cristianos contra los ídolos.

Pero el ateísmo de Nietzsche no queda ahí, evidentemente. Al proclamar la noticia de la "muerte de Dios", Nietzsche está expresando también la reducción de toda la realidad a la realidad material, terrena, a la vida en su infinito devenir. El ateísmo de Nietzsche se hace aquí masivo. De esto tampoco hay duda. Pero incluso en esta expresión radical, esa visión atea de la realidad tiene un sentido liberador para la fe en el Dios cristiano. En realidad, la visión dionisiaca de la realidad es, más que una visión "atea", una visión *politeísta* de la misma, una visión que pretende respetar y afirmar la vida en su infinito y variado fluir, en contra de aquella interpretación religiosa-cultural que ha sesgado la realidad en nombre de Dios.

Por otra parte, el ateísmo moderno llega a su madurez en Nietzsche porque en él no sólo se toma conciencia de la "muerte de Dios", sino también de sus consecuencias. El ateísmo de

Nietzsche, a diferencia del ateísmo diletante, es tremendamente serio: no admite sucedáneos en el lugar vacío dejado por Dios. La "muerte de Dios", no sólo la epocal, sino sobre todo la radical, ha de comportar la muerte de todos los ídolos. Nietzsche toma conciencia de ello y se aterra: "¿Cómo fuimos capaces de bebernos todo el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar íntegro el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desatamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve esa tierra en este momento? ¿Dónde vamos nosotros? ¿Lejos del sol? ¿No nos precipitamos al abismo? Pero, ¿hay acaso un arriba y un abajo? ¿No erramos más bien a través de una nada infinita? ¿No nos echa su aliento el vacío? ¿No se ha hecho más frío? ¿No nos invade la noche, y nada más que la noche?". El ateísmo honrado y consecuente no es un juego.

Ahora bien, ¿es Nietzsche de verdad consecuente con su ateísmo? Lo que debe surgir tras la "muerte de Dios" es el *superhombre*. Pero, ¿qué es el *superhombre*? ¿Es justamente el hombre que es capaz de vivir con absoluta radicalidad el ateísmo, sin ídolos ni consuelo alguno? Si así fuera, como tienden a interpretar unos, el ateísmo de Nietzsche sería un serio desafío a la fe en el Dios cristiano. Si, por el contrario, el *superhombre* fuera la encarnación de la nueva "voluntad de poder", estaríamos en los antípodas de la visión de ese Dios, y el ateísmo de Nietzsche, incluso en su forma atenuada de *politeísmo*, sería también la madurez de la voluntad autoafirmativa de la Modernidad.

c. Dios como enfermedad e ilusión. La noticia de la "muerte de Dios" no trajo consigo el fin inmediato de la religión. Quedaba aún una raíz por cortar, según descubrió Freud: la interioridad misma del hombre. El psicoanálisis freudiano constituye la tercera y última sospecha que elimina toda base racional a la fe en Dios. Esta se revela ahora como salida ilusoria que la criatura impotente busca a sus conflictos y patologías interiores, incapaz de asumir la dura realidad y de vivir de la sola razón³¹. La fe en Dios es huida de la realidad y refugio en el Padre Todopoderoso que sale al paso de la impotencia de su criatura, pero que no la libera de ella. La fe en Dios pertenece a la infancia de la humanidad. El futuro, la madurez, es de la razón, es decir, de la ciencia".

El ateísmo de Freud pone el dedo en la llaga más sensible, más personal de la fe en Dios y la somete a una honda, dolorosa revisión, de la que pueden salir purificadas tanto la fe como la imagen de Dios. Pero en Freud mismo, el análisis sucumbe a la fascinación de la razón científica, reduce toda esperanza a deseo patológico y se hace ateísmo dogmático, dejando a la humanidad, que pretendía liberar, bajo el der de los hechos duros.

3. ATEÍSMO DE MASAS. La historia del ateísmo en el siglo XX es, después de esta triple sospecha radical, la historia de su diversificación y de su expansión hasta devenir *ateísmo de masas*. El ateísmo se profesó en el existencialismo en nombre de la libertad humana (Sartre), o en nombre del sufrimiento de la criatura inocente (Camus), como ya hiciera el viejo Dostoyevsky. Pero este ateísmo se presentaba aún, prometeica o trágicamente, como protesta y alternativa humanista contra un Dios opresor e indiferente. El paso decisivo hacia un ateísmo desapasionado, frío y duro se da, primero, con la "muerte del hombre" en el estructuralismo y, sobre todo, en el triunfo de la razón positivista-instrumental como única razón ilustrada. Dios muere ahora en el lenguaje, y ya no sólo su afirmación, sino también su negación carece de sentido. El sentido son los hechos

Pero la misma razón ilustrada denunció ese ateísmo de los hechos como un nuevo mito, como recaída en los ídolos, como muerte no sólo de Dios, sino del pensamiento mismo". Lo mejor del marxismo crítico occidental recuperaba, por otra parte, el momento de verdad de la fe en Dios como esperanza sin término (Bloch), o como anhelo de justicia universal más allá de teísmo y ateísmo (Horkheimer). Sin embargo, el dominio de la razón instrumental se ha impuesto, como preveía Horkheimer, y hoy el ateísmo se ha generalizado como *ateísmo de*

masas", sin tragedia ni interrogantes, en cuanto cosmovisión ambiental que alimenta la "ideología de la prosperidad" (Horkheimer) y del consumo. Este "ateísmo de la vida cotidiana" (Sádaba) ha causado ya una brecha en el sentido de la existencia y ha provocado un nuevo "retorno a la religión". Pero este retorno no parece que lleve sin más a la genuina fe en Dios. Hay multitud de síntomas que inclinan a pensar, con Horkheimer, que ese retorno es más bien señal de búsqueda de seguridad, y por tanto un movimiento contrario a la auténtica experiencia religiosa y a la fe en el Dios cristiano.

4. ATEÍSMO Y DIOS TRINITARIO. Todo ateísmo representa un serio desafío a la fe en el Dios cristiano, en el Dios de Jesús, en el Dios trinitario. Pero la primera y más frecuente respuesta de la Iglesia al ateísmo, sobre todo al ateísmo moderno, ha sido meramente negativa, condenatoria, descalificadora de su pretensión emancipadora-humanista como pura *hybris* prometeica, pecadora. Así, en gran medida, en la postura del Magisterio desde el Vaticano I hasta el Vaticano II. De este modo, la Iglesia perdió una gran oportunidad para purificar y renovar la propia fe en el Dios de Jesús, en el Dios trinitario. La contraofensiva se hizo de forma apologética, como reafirmación puramente teórica de la posibilidad del conocimiento natural de Dios, como renovación del teísmo tradicional a despecho de la crítica de la Modernidad'. Pero el problema, como hemos visto, no era tanto teórico cuanto prácticopolítico. No estaba en juego la mera afirmación teórica de Dios cuanto la afirmación real de lo humano en nombre o en contra de Dios.

Este desafío lo afrontó finalmente el Vaticano II, reconociendo el doble "drama del ateísmo moderno" (Lubac): tanto el drama de la responsabilidad de la propia fe en Dios de los cristianos en su génesis (GS 19), como el drama de una existencia sin Dios, Misterio radical y Horizonte último de toda existencia (GS 21.22).

La mejor teología posterior ha avanzado desde entonces por esta vía de confrontación crítica mutua y de diálogo serio con el ateísmo moderno y contemporáneo y ha conducido a una profunda renovación tanto de la experiencia religiosa como del discurso sobre Dios. En primer lugar, la teología tomó conciencia del potencial liberador humano contenido en la protesta del ateísmo moderno y halló que ese potencial empalmaba, aún sin saberlo ni quererlo, con la crítica "atea" de la genuina fe bíblica en el Dios de la creación y de la historia frente a los ídolos de muerte, reconociendo por tanto en ese potencial liberador de la Modernidad un don de la misma fe en el genuino Dios cristiano". Este paso, aunque en buena parte aún apologético, abrió camino en la teología a un planteamiento positivo y sistemático del problema de Dios como cuestión estructural del ser humano en tanto que sujeto libre y autónomo", y por tanto como dimensión fundamental de la historia moderna de libertad y emancipación. El desafío del ateísmo llevó aquí ya a una nueva comprensión y presentación del Dios cristiano. Dios es redescubierto y reafirmado como fuente de libertad, como potencial dinamizador del hombre y de todo lo humano, como origen creador y constitutivo del mundo en su autonomía y bondad, como compañero del hombre en su existencia y como futuro absoluto de su historia.

Pero el diálogo real de los teólogos con el ateísmo, sobre todo con el ateísmo marxista, la experiencia de que también el ateísmo tiene su historia de inhumanidad, y la crisis del optimismo económico y político de los años sesenta hicieron tomar conciencia de que la respuesta teológica al ateísmo debería ser más radical y más genuinamente cristiana. Lejos, por una parte, de la excesivamente simple asunción de los postulados del ateísmo en la epocal teología de la "muerte de Dios" y, por otra, de la salida en el fondo también apologética de la teología dialéctica, que dio razón a las acusaciones del ateísmo moderno, pero dejando a salvo de ellas al Dios bíblico, la mejor teología cristiana, en efecto, vio ante todo que el ateísmo no sólo no es ajeno a la fe cristiana, sino que es también un problema teológico" y que la respuesta convincente al ateísmo no puede ser meramente teórica, sino que ha de ser

práctica, y que esa respuesta, antes de darla el hombre, la ha dado el mismo Dios de Jesús: el Dios que llama a su pueblo de la esclavitud a la libertad; que lo mantiene en la libertad, frente a los ídolos de muerte, por medio de los profetas; que se hizo solidario con su humillación y sufrimiento hasta tomar carne en su propia historia y cargar sobre sí el pecado del mundo que condena a las víctimas a la desesperación y la muerte.

La respuesta convincente del Dios cristiano al desafío del ateísmo no es una condena, sino la Cruz de Jesús. Dios no es ajeno a sus acusaciones: Dios la sufre "en propia carne" en su hijo Jesús por la vida del mundo. Y Jesús, el Hijo, las conoce a fondo porque tuvo que pasar por la "noche" de la fe más pura en el Dios Misterio insondable e increíblemente fiel de amor a los hombres (Mc 15,34). En el sufrimiento y la muerte de Jesús, el Dios cristiano prueba hasta el fondo el abismo que provocó la protesta humana del ateísmo contra el ídolo o los ídolos de muerte, y deja sin palabras a la protesta prometeico-ilustrada del ateísmo positivo y absoluto contra toda afirmación de Dios.

La cristología, y desde ella la teología trinitaria, son, pues, la respuesta cristiana al ateísmo moderno. Una respuesta frágil, pero limpia, sin defensas apologéticas. La fe en la resurrección del Crucificado funda la esperanza en el Dios de la vida frente a los ídolos de muerte, pero no da pie a ningún triunfo fácil de la fe en ese Dios sobre las acusaciones del ateísmo. La victoria sobre el ateísmo está emplazada a la historia y es, por tanto, obra del Espíritu y tarea de la comunidad de fe en el Dios Trinitario.

Esto lo ha visto con toda lucidez la mejor teología hecha en el mundo de los pobres y oprimidos, de las víctimas del ateísmo práctico y real, de la sociedad del bienestar, y ha vuelto por eso a recordar a toda teología que el problema grave y radical, en la perspectiva bíblica del Dios cristiano, no es tanto el ateísmo cuanto la *idolatría*, el imperio de los ídolos que se alimentan de la vida del pueblo, y no en último lugar precisamente en las sociedades que un día se dijeron cristianas. Si en éstas constituye hoy el ateísmo, en efecto, un serio reto a la fe en el Dios cristiano, no lo es tanto en cuanto proyecto emancipador-ilustrado, sino en cuanto *idolatría* de la vida cotidiana, en cuanto negación práctica de las coordenadas de vida que deberían seguirse de esa fe en el Dios Trinitario: la solidaridad, la justicia, la generosidad, el diálogo, la preferencia del otro, la comunicación de bienes. Por eso, la "nueva evangelización" que puede resistir hoy al dominio del ateísmo no se logrará simplemente con un retorno a la religión y al teísmo tradicional, sino sólo mediante una renovación práctica de la fe trinitaria, una "mistagogia" (Rahner) en el Dios Trinitario y una recuperación y asunción personal y comunitaria de esos valores que emanan de la vida del mismo Dios Trinitario en una praxis liberadora que haga realidad la fe en ese Dios como Dios de la Vida

[-> Amor; Antropología; Biblia; Budismo; Comuni3n; Concilios; Conocimiento; Cruz; Esperanza; Esp3ritu Santo; Experiencia; Fe; Hegelianismo; Hijo; Historia; Idolatr3a; Iglesia; Kant; Lenguaje; Liberaci3n; Misterio; Monote3smo; Muerte de Dios; Padre; Pascua; Pobres, Dios de los; Polite3smo; Pol3tica; Psicolog3a; Relig3n; Te3smo; Teodicea; Teolog3a y econom3a; Transcendencia; Trinidad; Vaticano II.]

BIBLIOGRAF3A: Adem3s de la citada en las notas, Cf. CELAM (ed.), *Dios, problem3tica de la no creencia en Am3rica latina*, Bogot3 1974; C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1966; G. GIRARDI, *El ate3smo contempor3neo*, 4 vol., Cristiandad, Madrid 1971-3; J. GOMEZ CAFFARFNA, *Ra3ces culturales de la increencia I-III'* Raz3n y Fe 209 (1984) 273-285; 210 (1984) 401-415; 211 (1985) 17-29; 1. LACROIX, *El sentido del ate3smo moderno*, Barcelona 1973; J. M. MARDONES, *Ra3ces sociales del ate3smo moderno*, FSM, Madrid 1985; J. B. METZ, *M3s all3 de la religi3n burguesa*, S3gueme, Salamanca 1982; K. RAHNER, *Atheismus und implizites Christentum*, en *Schriften zur Theologie VIII*, Benzinger, Einsiedeln 1967, 187-212; H. J. SCHUTZ

(ed.), *¿Es esto Dios?*, Herder, Barcelona 1973; AA. VV., *Dios de vida - ídolos de muerte*: MisAb 5-6 (1985); AA. VV., *Fe cristiana ante el ateísmo contemporáneo*: Conc 2 (1966); F. VARONE, *El Dios ausente. Reacciones religiosa, atea y creyente*, Sal 'retrae, Santander 1986.

Juan José Sánchez

ATRIBUTOS

SUMARIO: I. A modo de introducción.—II. Atributos negativos y positivos.—III. Atributos que se hallan en el NT.—IV. Atributos de la época patristica.—V. Clasificación de los atributos divinos.

1. A modo de introducción

El tema de los atributos o *propiedades que se atribuyen a la esencia divina* es problemático en nuestros días como lo fue en la época de Maimónides o de santo Tomás. No es sólo la ideología difusa, inmanentista y agnóstica, propia de las actuales sociedades "avanzadas", la que hace difícil situar los atributos divinos en el saber teológico. Es cierto que el agnosticismo tiende a confundir la auténtica teología negativa con una simple y chata ignorancia o con la imposibilidad absoluta de saber algo acerca de Dios. Pero la dificultad mayor seguramente radica en que tanto en la época de la Escolástica, como hoy día, *se debe respetar la ley de la analogía*, para no convertir los atributos divinos en fórmulas que pretenden saber adecuadamente cómo es Dios en sí mismo.

En efecto, es legítimo decir *Dios es infinito*, pero "la realidad infinita de Dios es tan sólo *análoga* al infinito matemático: no es la misma infinitud de los números o de las magnitudes matemáticas; es legítimo decir *Dios es eterno*, pero la eternidad de Dios no equivale a un tiempo inmensamente largo, que no se acabará nunca: es, simplemente, trascender el tiempo: estar fuera de él. Por eso es peligroso imaginar realidades teológicas sin tener en cuenta la analogía, con sus tres pasos de *afirmación* de cualidades en Dios; de *remoción* de todo lo que es creatural —limitado o imperfecto—, y de *eminencia*, acto del entendimiento por el que declaramos abiertos y sin límites los términos humanos que designan cualidades divinas'. Por eso, la teología aparece cautelosa: "Nuestra tarea consiste en repensar mediante nuestra forma de pensar y nuestro lenguaje actuales lo que dice la Escritura y lo que la teología ha ido elaborando hasta el día de hoy".

II. Atributos negativos y positivos

Los atributos negativos no causan casi ninguno de esos problemas, porque no pretenden calificar ni menos definir la divinidad. Se limitan a remover, respecto de Dios, las imperfecciones y los límites .que hallamos en las criaturas. De los cinco atributos que el Concilio Vaticano 1 atribuye a Dios — "omnipotente, eterno, inmenso, incomprendible, infinito en entendimiento y voluntad, así como en toda perfección" —, cuatro de ellos son negativos, porque remueven respecto de Dios los límites de la temporalidad (*eterno*), de la espacialidad (*inmenso*), de nuestro entendimiento (*incomprendibilidad*), así como cualquiera imperfección, ya que se supone a Dios como el *infinitamente perfecto*.

Moisés Maimónides, el judío cordobés del s. XII, pretendía que todos los atributos que podemos predicar de Dios son negativos, sin que dijeran nada del mismo Dios. Santo Tomás, más confiado en el uso del lenguaje religioso y más atento a las auténticas mediaciones de Dios que se revela en Jesús, imagen de Dios invisible, afirmaba, en cambio, que los atributos de Dios designan realmente la esencia divina y no son simples sinónimos entre ellos, si bien de ningún modo representan adecuadamente la esencia de Dios y "más sirven para manifestar lo que *no es* que *lo que es*".

III. Atributos que se hallan en el NT

El NT tiene buen cuidado en *no atribuir a Dios* las imperfecciones y limitaciones que observamos en sus criaturas. Los atributos negativos que emplea el NT no dicen, en efecto, cómo es Dios, sino que no es mortal, no es visible, no es corpóreo, etc. Los textos del NT nos dicen que Dios es *inmortal e invisible*, es decir, que nadie le ha visto ni le puede ver desde nuestra condición terrestre, si bien Dios ha dejado una cifra o símbolo de sí mismo en la manifestación de las cosas creadas'. Pero el NT no se limita a emplear rígidamente atributos negativos: el conocimiento de Dios siempre es negativo/ positivo (Alfaro). El conocimiento negativo de Dios contiene, en verdad, algo positivo en lo que se apoya. Viceversa, lo que aparece como conocimiento positivo, al no abarcar adecuadamente su objeto divino, tiende a resolverse en un *no saber* acerca de Dios. El NT recoge además *el conocimiento positivo que se desprende de la relación de Jesús con el Padre*, quien ha comunicado al Hijo las perfecciones que hay en su propio ser paterno. Por eso, es necesario atribuir a Dios la *misericordia* y la *perfección* que Jesús posee y manifiesta. En esta línea, podemos añadir los atributos de *santo* y *justo* que la plegaria sacerdotal del IV Evangelio refiere al Padre. Esos atributos son precisamente aquellos que los hombres religiosos pueden y deben imitar (Baruc Spinoza).

Pero hay más: el NT predica de Dios atributos que derivan de su acción salvadora hacia los hombres. Esto lo había advertido ya Moisés Maimónides, quien junto a los atributos negativos, admitía los atributos de acción. El NT da cuenta de que la acción de Dios se realiza en Jesucristo mediador: por eso Dios es *Salvador universal*, y *Señor de los señores*.

Entramos así en la categoría de los términos más fuertemente positivos que emplea el NT para designar a Dios. No tratan de ningún modo de definir a la divinidad. Pero expresan algo más que cualidades particulares, como sabio, poderoso, etc. Son maneras de designar o de dar nombre a la divinidad *como plenitud*. Ejemplos: Dios es *Luz* y es *Vida* (o bien, Dios es *vivo*). Estos términos de plenitud culminan en el famoso "Dios es Amor". Pero ¿acaso todos estos nombres y atributos no aparecen como expansión del nombre y atribución supremos: Dios es *Padre*?

IV. Atributos de la época patrística

Los escritos cristianos aplicarán a Dios gran abundancia de epítetos. Como si la evolución doctrinal quisiera probar una ley no escrita en parte alguna, a saber: que el hombre tiene necesidad de dirigirse a Dios, empleando para ello un cúmulo de atributos con los cuales no quiere propiamente ampliar el conocimiento que de Dios tiene, sino ensanchar la confianza con la que a Dios se dirige. Por eso, estos atributos tienen más de *invocación* que de *doctrina*. Esta ley explicaría que, apenas terminado el siglo I, aparezca esta gran profusión de atributos que vemos en la 1ª Carta de Clemente:

"Tú, Señor, has creado la tierra; tú, fiel hacia todas las generaciones, *justo* en tus juicios, *admirable en tu fuerza* y en tu *magnificencia*, *sabio* en la creación y *providente* cuando sostienes lo que creaste. Tú eres *bueno* en las cosas visibles, *fiel* a los que creen en tí; *benigno* y *misericordioso*; perdonas nuestras iniquidades, nuestras injusticias, pecados y delitos".

Dos de los Capadocios hacen progresar el tema de los atributos: Gregorio de Nysa, después de una notable justificación filosófica, añade a los atributos de 1ª *Timoteo* el de *apeiron*(=infinito)". Y san Basilio el Grande sabe combinar el uso de atributos negativos y positivos: después de evocar la *incorruptibilidad e invisibilidad* de Dios, (y la propiedad en cierto modo negativa del Padre *ingénito*) no olvida la atribución positiva:

"Por otra parte, decimos que Dios es *bueno, justo, creador, juez* y otras cosas parecidas. Así como los términos anteriores indicaban negación de propiedades extrañas a Dios, éstas indican la afirmación y presencia de atributos propios de Dios, que la reflexión oportunamente descubre".

Cirilio de Jerusalén piensa sin duda que el tema de los atributos es propio de la catequesis, y lo trata con sobriedad:

"Basta, para nuestra piedad, saber que hay un *solo* Dios: que existe desde toda la *eternidad* el siempre igual a sí mismo. No tiene causa, y nadie es más *poderoso* que él [...] Tiene muchos nombres: es *omnipotente*, su sustancia es *simple* y homogénea. Es llamado *bueno, justo, omnipotente, Sabaoth*, pero no por eso es diverso ni estos nombres significan cosas diversas. Al contrario, se debe reconocer que, siendo uno e idéntico, realiza todas las operaciones de la divinidad [...] y posee en medida igual sabiduría y bondad"

En Occidente, San Agustín acumula los atributos divinos en un célebre pasaje de las *Confesiones*, convirtiéndolos en *superlativos*, para ser fiel a la ley de la analogía que exige la aplicación eminente de las cualidades:

"Oh Sumo, óptimo, omnipotentísimo, misericordiosísimo, justísimo, muy remoto y muy presente, bellissimo y fortísimo, estable e inaprehensible, inmutable y que todo lo cambia, nunca decrepito y nunca nuevo, renovador de toda cosa. Siempre activo, siempre en reposo: recoges sin necesidad; guías, llenas y conservas; creas, nutres y haces madurar; buscas cuando en realidad nada te falta; amas siempre, celoso y tranquilo; te arrepientes sin sufrir; te sobreviene la ira pero estás en paz; cambias las obras, pero no el designio, recuperas todo lo que encuentras y nunca lo pierdes; nunca indigente, te alegras en la ganancia; nunca avaro, exiges los intereses; te prestamos para tenerte como deudor, pero ¿quién tiene algo que no sea tuyo? Pagas las deudas sin deber nada a nadie, las perdonas sin perder nada".

San Jerónimo sabe que nada sabe: "Sabemos que hay un Dios y sabemos también lo que él no es. Pero lo que él es y cómo es él, eso no lo podemos saber. Pero tiene tanta bondad y misericordia indulgente hacia nosotros que nos hace conocer algo de sí mismo, y nos es dado comprender su existencia, a través de los beneficios recibidos. Pero es un hecho que ninguna criatura lo puede comprender, efecto del abismo que nos separa. Dicho con más precisión: conocemos lo que Dios no es, pero no podemos saber lo que es". Más preciso, aunque menos genial que Agustín, Jerónimo ofrece, en el mismo *Comentario a Isaías*, estos atributos: *Invisibilidad, omnipotencia, incomprendibilidad, invisibilidad, inaccesibilidad"*.

La máxima acumulación de títulos y atributos aparece con Juan Damasceno, como si su figura fuera emblemática de un período final en la patrística:

"Increado y sin principio, inmortal, infinito, eterno, inmaterial, bueno, creador, justo, plenitud de la luz, inmutable, impasible, no circunscrito, incontenible, indefinible, ilimitado, invisible, más grande de cuanto se pueda imaginar. No tiene necesidad de nada, Señor absoluto y árbitro inapelable, Señor de todo, dispensador de la vida, omnipotente, santificante, generoso, circunda y rodea en sí mismo todas las cosas y lo provee todo".

¿Acaso este torrente de epítetos añade alguna cosa a la humilde intuición del contemplativo? Por eso san Bernardo vuelve a insistir en los atributos negativos —sobre todo en la incognoscibilidad— aunque, en contrapartida, reconoce que, en Cristo-Imagen, se manifiesta la realidad misma de Dios:

"¿Qué podía haber pensado el hombre sobre Dios? ¿No se habría fabricado quizás un ídolo en su corazón? Dios era inaccesible, incomprendible, absolutamente invisible e impensable. Pero, ahora, condescendió a ser comprendido, a ser visto a ser pensado: [...] reclinado en el pesebre, sostenido por una falda virginal, predicando en la montaña, rezando durante la noche; también colgado de la cruz [...] y, todavía, resucitando al tercer día...".

V. Clasificación de los atributos divinos

Se dan muy diversas clasificaciones de los atributos divinos. San Francisco de Asís alterna con libertad de espíritu los atributos de *altísimo* y *señor*, referidos a la esencia divina, con invocaciones a cada una de las divinas personas que culminan en la invocación: "Padre": "Omnipotente, santísimo, altísimo y sumo Dios, Padre santo y justo, Señor rey de cielo y tierra...

Santo Tomás, siempre coherente con lo que significa que *la esencia de Dios sea su simple existir*, empieza por la *simplicidad* divina, por la absoluta *transparencia* de Dios, diríamos hoy. El significado de tal preferencia es que, al empezar por la simplicidad de Dios, Tomás de Aquino puede dejar en claro desde el comienzo de su discurso, que en Dios no hay composición de ninguna clase: ni de materia y forma (es incorpóreo), ni de acto y potencia (es Acto puro), ni siquiera de esencia y de existencia (*essentia Dei est suum esse = su esencia es su propio existir por sí mismo*). Tomás continúa con la *omniperección*, la *bondad*, la *infinitud*, la *omnipresencia*, la *inmutabilidad*, la *eternidad* y la *unidad*. Pero no olvida de tratar del conocimiento o ciencia de Dios, de su voluntad y, por tanto, de su amor. Todo ello le lleva a tratar extensamente (en la *cuestión 18*) de la *vida* de Dios, equivalente a la atribución "Dios es vivo". Este atributo, "vivo o viviente", será tematizado por el primer *Tratado de Dios Uno y Trino*, que es el de Francisco Suárez. En plena modernidad, el tema de la vida en Dios será enfatizado, más tarde, por Hegel".

La clasificación propuesta por J. Auer es, en general, acertada y vale la pena seguirla, con los retoques que parezcan oportunos:

1°. Atributos alrededor de la afirmación '*Dios es el ser por sí mismo*) *Dios existe por sí mismo*. "La sustancia suprema no existe en virtud de ninguna causa eficiente" dice san Anselmo de Canterbury. Dios ni procede de nada ni puede tener ningún origen que le sea extrínseco. Tomás de Aquino emplea las dos fórmulas, llenas de significado: "Dios es el Ser mismo" y "La esencia de Dios es su propio existir". Es el "Ser por sí mismo": *ens a se*, según la famosa fórmula de Suárez.

b) *Dios es infinito en toda perfección*. Es la fórmula de la Constitución *Dei Filius* del Concilio Vaticano I. También Kant cree connatural al entendimiento humano la idea de una Causa

última, necesaria e *infinitamente perfecta*. El hecho que Dios sea "superperfecto" (hyperteles) no impide— al contrario, lo funda— el proceso ascensional de la criatura hacia la perfección relativa : "Sed perfectos como el Padre es perfecto...".

2°. *Propiedades de Dios alrededor de los transcendentales: verdad, bondad, belleza y unidad.* Hay que señalar las referencias bíblicas: "Yo soy el camino, la *verdad* y la *vida*"; "Alabad al Señor porque es *bueno*"; "el autor de la *belleza*"", etc.

Nota sobre Dios como Verdad Primera. A Dios pertenece la verdad, *transcendiendo incluso el concepto más alto* que podamos tener de ella. En este sentido, no nos sirve de mucho aplicar a Dios la definición según la cual, la verdad es la adecuación de la mente a la realidad. Más nos serviría la observación heideggeriana acerca del concepto más profundo que de la verdad tenían los griegos. Platón, dice, explicó con la metáfora de la Caverna (*República VII, 514a-517a*) lo que los griegos entienden por verdad, a saber, *la presencia de lo que está oculto en lo que se pone de manifiesto*. Pues bien: Dios es la Verdad oculta que se deja encontrar en las cifras y símbolos manifiestos del mundo y del hombre.

Más allá de esta observación Dios es verdadero, es decir, *fiel*: en sí mismo y para el hombre que lo ansía. El AT entiende la verdad de una cosa, de una persona y de Dios como mismidad, integridad, fidelidad, lealtad (Emet). Pero la verdad, en Dios, permanece misterio insondable. San Jerónimo, buen conocedor de la mentalidad hebrea, ha insistido suficientemente, como más tarde lo hará Tomás de Aquino, en esa dimensión inabarcable del misterio divino siempre mayor que los conceptos y las palabras que nunca pueden adecuarse a él. Con todo, no debemos olvidar que, si Dios es la Verdad, ha de ser de algún modo *inteligible*, ya que sería una contradicción una verdad falta de luz. Si Dios es insondable es por exceso de luminosidad, no por deficit de ella.

Finalmente, la Verdad suprema se entiende como comunión. Y, ciertamente, comunión trinitaria. El Espíritu de Dios no es solamente el Espíritu de la Verdad por ser el Espíritu de Cristo (que *es la Verdad*) sino por ser el "Amor verdadero" , sustrato íntimo que expresa la distinción y la unidad propias de la comunión entre Padre e Hijo. La comunión en la Verdad abre al hombre al otro y a cada una de las tres personas. No es una simple asociación de ideas o juego mental afirmar que la verdad más profunda de la vida se manifiesta como amor y que, en definitiva, el ser se revela dándose y acogiéndonos.

3°. *Propiedades esenciales negativas.* Ya apuntadas: la simplicidad, inmutabilidad, omnipresencia, que de suyo no pueden ser transmitidas o comunicadas a las criaturas (*atributos o propiedades absolutas e incommunicables*). También la eternidad.

4°. *Atributos relativos a la vida y a la acción de Dios:* a) *El conocimiento omnicomprendido* de Dios es evocada con una gran fuerza teológica y literaria en el *Salmo 139*.

b) La voluntad divina es *voluntad salvífica universal* en 1 Tim 2, 4, *que se manifiesta como amor*. Así, el Padre centra su amor fiel e infinito en Jesucristo en el cual nos ha bendecido con la efusión del Espíritu

Aunque Auer sitúa la *omnipotencia* entre los atributos alrededor de los transcendentales, su lugar más adecuado parece ser el de un predicado de la voluntad amante de Dios. Conviene observar:

* La voluntad divina aparecerá mas en la escatología consumada, cuando toda lágrima sea enjugada y Dios sea todo en todos, que en la historia. La omnipotencia de Dios no es

simplemente la de quien puede todo lo lógicamente posible, sino la omnipotencia del amor, que en la *protología* es creador; en la *historia* aparece crucificado; y en la *escatología* se manifestará todo en todos.

* La Escritura y la Tradición cristiana nos dan la plena confianza de que, desde la protología, y aún en el peregrinar de la historia, la omnipotencia divina aparece:

- En el acto creador que nos atrae a la contemplación de todo cuanto existe.
- En la conversión de los pecadores, cuando Dios saca hijos de Abraham de las piedras.
- En la perseverancia de los fieles".
- En la realización de las promesas divinas relativas a la filiación divina, que nos permiten, en toda ocasión, rezar, amar, actuar como hijos de Dios, mediante el amor, el perdón, la alegría y la paz, que conducen a la reconciliación (camino propio del misterio pascual o paso "omnipotente" de muerte a vida).
- En la Resurrección de los muertos, ya que poderoso es Dios para llamar a ser todo lo que en el mundo ha perecido.

Está bien acabar todo lo que puede decirse de los atributos divinos con la famosa frase que aparece en la revelación del AT: *Dios es amor y fidelidad*, que en san Juan parece adquirir este matiz: *Dios es amor fiel*.

[-> Agnosticismo; Agustín, san; Amor; Analogía; Anselmo, san; Biblia; Capadocios, Padres; Catequesis trinitaria; Comunión; Concilios; Creación; Escatología; Escolástica; Espíritu Santo; Filosofía; Hegelianismo; Historia; Jesucristo; Jesús; Kant; Misterio; Naturaleza; Padre; Pascua; Suárez, R; Teología y economía; Tomás, santo.]

BIBLIOGRAFIA: J. AUER, *Dios Uno y Trino*; Herder, Barcelona 1982; B. FORTE, *Gesú d! Nazaret. Storia di Dio, Dio della Storia*, Paoli: ne, Roma 1982; J. DALMAU, *De Deo Uno et Trino*, en *Sacrae Theologiae Summa*, BAC, Madrid 1955; H. KONG, *¿Existe Dios? Cristiandad*, Madrid 1979. No trata en forma clásica de los atributos pero sí trata en profundidad el tema del Dios uno y único; E. JONGEL, *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984; J. MOLTMANN, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, Munich 1991; J.M. ROVIRA BELLOSO, *La humanidad de Dios*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1986; TOMAS DE AQUINO, *SumTh*, I q 13-22; J. Vlves, *Si sentissiu la seva veu*, Abadia de Montserrat 1987.

Josep M.^a Rovira Belloso

BALTHASAR, H.U. VON

SUMARIO: I. Vida y misión.—II. El planteo trinitario.—III. La manifestación visible de Dios.—IV. Cristología y Trinidad—V. La obediencia a la misión: 1. De la misión a la procesión; 2. De la misión a la persona.—VI. La kénosis y la cruz como acontecimientos trinitarios.—VII. La Trinidad y el misterio del hombre.—VIII. La Trinidad y el ser. Conclusión.

I. Vida y misión

B. nació en Lucerna (Suiza) en 1905. En 1929 entra en la Compañía de Jesús. Sus encuentros con E. Przywara, H. de Lubac y R. Guardini lo influyen profundamente. En 1940 conoce a Adrienne Von Speyr, médica de origen calvinista y portadora de una historia muy precoz de gracias especiales de Dios. Luego del encuentro con B. decide su conversión y se bautiza. Juntos fundan la "Comunidad San Juan", un instituto secular orientado al seguimiento radical de Jesucristo por los consejos evangélicos en medio del mundo. El nuevo camino lo enfrenta a la dolorosa decisión de abandonar la Compañía de Jesús. Los últimos años traen el reconocimiento. El Papa Juan Pablo II le entrega el premio "Paulo VI" y lo nombra Cardenal. B. muere dos días antes del consistorio, el 26 de Junio de 1988. Su primer aporte a la reflexión sobre el Dios cristiano es su propia vida. Él es, ante todo, un creyente y un seguidor de Jesucristo desde la misión eclesial de la "Comunidad San Juan". Su teología está siempre en clave de servicio a la contemplación, al compromiso y al anuncio del Evangelio.

II. El planteo trinitario

La teología trinitaria de B. no es un aspecto más de su obra, ni tampoco un tratado especial dentro de un conjunto sistemático. Toda su teología es trinitaria porque el misterio de la Trinidad es la clave de su hermenéutica. El punto de partida de la reflexión es el desarrollo multifacético de su convicción creyente acerca de la novedad absoluta de Jesucristo: "Cristo, por ser el Único, no es una criatura entre otras, creada de igual forma que todas las demás, — de ello nos dan testimonio el "cubrimiento" por la sombra del Espíritu de Dios, y el símbolo de la madre-virgen---. Su auténtico ser creado es función y expresión de su filiación eterna e increada." El es único respecto a todas las religiones y a todos los intentos de búsqueda de Absoluto porque en Él, y sólo en Él, Dios aparece, se entrega y habla definitivamente a los hombres. En Él y sólo en Él, se cumplen la salvación de la humanidad y el sentido de la creación. La riqueza de matices y las numerosas líneas del pensamiento balthasariano son consecuencia de la concentración de todos sus recursos teológicos, filosóficos y artísticos al servicio de la manifestación de la identidad trinitaria de Jesús de Nazaret.

III La manifestación visible de Dios

La aparición de Dios en la historia de la salvación se caracteriza por su "figura" concreta. Su manifestación no se realiza a través de fragmentos dispersos que los hombres tengan que organizar posteriormente, sino en una figura objetiva de revelación que tiene consistencia, densidad y corporeidad propias. La Sagrada Escritura llama "gloria" de Dios a esta modalidad de su presencia y anuncia su realización plena en Jesucristo: "Por el misterio del Verbo hecho carne tu luz ha penetrado nuestras almas con nuevo resplandor, para que conociendo a Dios visiblemente, él nos lleve al amor de lo invisible." La novedad de Jesús se manifiesta ante todo en la encarnación ya que en el decir de Pablo "el mismo Dios que dijo: De las tinieblas brille la luz, ha hecho brillar la luz en nuestros corazones para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios que está en la faz de Cristo"⁴. La gloria de Dios aparece plenamente en Jesucristo como amor que triunfa sobre las tinieblas y la muerte. Él es la "figura" concreta de la revelación, la cumbre del aparecer de Dios, la manifestación visible del Dios invisible. Jesús es, en cuanto hombre, la irradiación de la gloria de Dios en la "carne" humana. B. insiste en mostrar cómo la encarnación es una novedad insuperable e irreversible, una dimensión permanente del misterio trinitario. La humanidad glorificada de Jesús no es un simple instrumento que tenga que ser posteriormente superado para alcanzar una intuición inmediata de Dios; ella es la

expresión inagotable y eternamente válida en la que el Hijo muestra al Padre en el Espíritu Santo.

IV. Cristología y Trinidad

La novedad que Jesús de Nazaret expresa en su conciencia misionera, en sus palabras y en sus acciones, nos revela al mismo tiempo su propia identidad divina y el misterio de la Trinidad de Dios. Su existencia, sus pretensiones y su modo de realizarlas son incomprensibles sin la referencia a su Padre y al Espíritu Santo, "...puesto que ninguna situación salvífica de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo puede interpretarse en último término, más que trinitariamente." Pero al mismo tiempo, no existe otro ámbito fuera del comportamiento de Jesús en el cual aflore esta realidad que luego será llamada Trinidad. Saliendo de aquí sería impensable introducir una semejante "distinción" en Dios. El modo peculiar en que B. concibe la relación entre cristología y Trinidad, marca todo su pensamiento con un sello propio y puede considerarse como uno de sus aportes fundamentales. La articulación entre el misterio cristológico y el misterio trinitario la realizó el mismo Dios, desde su insondable libertad, en la misión histórica de Jesús. La relación entre ambos está caracterizada por la iluminación recíproca, por la imposibilidad de plantearla desde otro criterio que no sea la vida, la muerte y resurrección de Jesús, y por la simultaneidad de su revelación. B. pone una y otra vez de manifiesto cómo cada uno de los aspectos de la misión de Jesús revela su filiación eterna y en ella, al Padre y al Espíritu Santo; pero al mismo tiempo, muestra cómo todo lo que ocurre en El por la insondable libertad de Dios tiene su condición de posibilidad en el Dios Trino. Por otro lado, la filiación divina de Jesús y su relación única con el Padre y el Espíritu Santo, no son un simple corolario al que se llega después de haber desarrollado la cristología sin considerarlas. Cristología y Trinidad no pueden ser sucesivas, puesto que para entender en su radicalidad cada uno de los momentos de la misión de Jesús (tanto los del estado de abajamiento, como los del estado de exaltación), es indispensable la clave trinitaria. Finalmente, la misión de Jesús y la misión del Espíritu Santo, tal como se verificaron en concreto, son el único "lugar" donde queda definitivamente abierto para los hombres el misterio de la vida de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo. No hay ningún concepto, ni categoría, ni idea que pueda explicarlos desde un ámbito más elevado; ya que el amor trinitario revelado y participado en Jesús es el criterio "más allá del cual nada puede ser pensado".

V. La obediencia a la misión

La novedad de Jesús se expresa de manera privilegiada en su forma de obedecer a la misión que el Padre le confió. Esta característica de su comportamiento es tan peculiar, que el cuarto evangelio la propone como un aspecto central para acercarse a su identidad "... porque he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado". B. observa que la visión joánica no es un dato aislado, sino que representa la cumbre de una cadena de misiones confiadas por Dios a lo largo de la historia de la salvación. Este camino comienza con los cambios de nombre de Abrahán y Jacob; se ahonda en las vocaciones de Isaías y Jeremías y pasando por Juan el Bautista, culmina en Jesucristo. Se trata de tener en cuenta cómo los enviados quedan cada vez más involucrados por la misión que se les confía; cómo su ser y su misión tienden a identificarse de manera creciente. La identificación plena entre el ser del enviado y la misión sólo se alcanza en Jesucristo y expresa, de este modo, la novedad absoluta de su identidad. En El, todo el ser del enviado es misión y toda la misión es manifestación de su ser. Aquí el enviado es el Hijo, el Amado y es el Hijo Amado quien es enviado. No es posible descubrir en su misión un momento en que haya sido otra cosa; su ser

personal jamás fue otra cosa que Hijo y su misión consiste precisamente en serlo. Jesús "es" su misión y su misión es "ser" libremente como hombre lo que desde siempre "es".

1. DE LA MISIÓN A LA PROCESIÓN. El fundamento por el cual alguien puede ser enviado a obedecer de una forma semejante está en su especial relación con quien lo envía. Una misión absolutamente única se fundamenta en una relación absolutamente única entre enviado y enviante. La obediencia de Jesús nos introduce en la realidad de su relación con el Padre y nos permite acceder al misterio de su filiación eterna. La misión de Jesús es la revelación de su procesión eterna desde el Padre; es la forma "económica" de su proceder inmanente como Unigénito. La vida y la muerte de Jesús en obediencia al Padre son la traducción o prolongación temporal de su procesión; mejor aún, la misma procesión del Hijo que se abre libremente al mundo para asumir en sí a la humanidad y a la creación. B. da un paso más, pues la fundamentación de la obediencia cristológica requiere dar cuenta de sus relaciones indisolubles con la actuación del Espíritu Santo en la misión de Jesús. Su actividad en ella tiene dos modalidades básicas que se acentúan o se ocultan según los momentos. Según la primera, el Espíritu se muestra activo: desciende sobre Jesús, lo impulsa, le muestra la voluntad del Padre y le indica el camino de la obediencia; en otros términos, está "sobre" El. La segunda, en cambio, lo muestra pasivo; como el que está "en" Cristo sin medida, como el que es inspirado por El. Esta comprobación de la teología del NT es el punto de partida de la reflexión pneumatológica balthasariana llamada "inversión trinitaria". El hecho de que Jesús tenga el Espíritu "en", El y sin embargo lo reconozca "sobre" El, es la expresión de su abajamiento. En este momento aparece en primer plano que es Jesús quien obedece al Espíritu y lo sigue como portador de la misión de su Padre. Luego del cumplimiento de la misión terrena, la situación se "invertirá": será Jesús quien lo inspire sobre la Iglesia. El doble "rostro" del Espíritu nos conduce al misterio de su procedencia trinitaria, ya que la fundamentación última de su actuación se encuentra en su relación eterna con el Padre y el Hijo. Los aspectos activo y pasivo de su actuación, son la forma "económica" de su misterio inmanente: El es el eterno acuerdo entre el Padre y el Hijo, pero como testimonio "autónomo" de ambos. El es puesto por Ambos como el sello de su sí, pero como Tercero objetivante. El es el fruto de Ambos, pero como garantía de su relación recíproca. Las misiones de Jesús y del Espíritu conducen al misterio de las procesiones intratrinitarias en las que la totalidad del pensamiento balthasariano alcanza su fuente⁵. Dios es Amor Trinitario en su proceder inmanente y las procesiones divinas son el Amor en su realización más inescrutablemente real e inagotable. El Padre como origen eterno del Amor, se entrega plenamente al Hijo. El Hijo como respuesta eterna de Amor, es la acogida plena del Padre. El Hijo que no "retiene" nada del Amor del Padre, todo lo hace desembocar en el Espíritu Santo. El Espíritu como éxtasis del Amor, es el eterno "Nosotros" divino.

2. DE LA MISIÓN A LA PERSONA. Si Jesucristo es el único caso de la historia en el que se identifican la misión y el ser del enviado, es también en El donde se revela qué significa ser una persona. Nadie puede responder adecuadamente a la pregunta "¿quién soy yo?" si el Absoluto no le dice quién es para El, y para qué lo ha llamado. Entonces es cuando la persona tendrá una garantía total de su "quién" y sabrá verdaderamente por qué es diferente de cualquier otro ser humano. B. distingue entonces, entre los conceptos de sujeto espiritual (Geistsubjekt) y de persona. El primero designa al individuo dotado de conciencia y de libertad y en este sentido es útil. Pero cuando se pretende responder sólo desde él a "¿quién es verdaderamente alguien?", se termina siempre en reducir a la persona a un caso individual de una ley general. El concepto de persona es estrictamente teológico, cristológico y trinitario e indica la misión recibida de Dios que el hombre asume o rechaza según su postura existencial frente a Cristo. Sólo en Jesús hay coincidencia plena entre el quién y el para qué, entre su singularidad personal y su significado universal, puesto que su misión es la forma económica de su procedencia filial desde el Padre en el Espíritu Santo. La realidad de la persona se alcanza en la

aceptación de la llamada que Jesús hace a todos los sujetos espirituales de la naturaleza humana a participar de su misión universal.

VI. La kénosis y la cruz como acontecimientos trinitarios

La novedad de Jesús se expresa, finalmente, en la radicalidad de la salvación que trae al mundo. Él lleva a cabo una salvación universal y escatológica, el triunfo final sobre el pecado del mundo, sobre toda muerte y sobre Satanás. Para llevarla a cabo Jesús asume el abajamiento "... siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios..." Toda su vida está marcada por este despojarse, por esta "kénosis". Ella comienza en la encarnación en la que toma la condición de siervo, llega a la cumbre en el abandono de la cruz y muestra su radicalidad en el hecho de que Jesús tome el lugar de la humanidad pecadora hasta el descenso a los infiernos. La novedad de su identidad aparece en su modo de llevar a plenitud todos estos grandes temas soteriológicos. El no asume simplemente la "carne", sino que torna sobre sí la "carne de pecado. El carga por nosotros el pecado del mundo con todas sus consecuencias, incluida la más terrible: el abandono de Dios y la incapacidad de volver a Él por sí mismo. B. repite una y otra vez que la solidaridad de Jesús con la humanidad tiene que ser comprendida como auténtico "cambio de puestos" entre la situación de los pecadores respecto de Dios y la del Hijo. El realismo de la radicalidad salvífica de Jesús puede llevarse hasta sus últimas consecuencias sólo si se lo entiende como evento trinitario: " El escándalo de la cruz sólo es soportable para el creyente como acción del Dios Trino"¹². La muerte de Jesús en el abandono es posible porque Él es el Hijo trinitario, con quien el Padre y el Espíritu están comprometidos hasta el fondo. El, Padre enviando y abandonando al Hijo, el Espíritu uniendo en la separación y la distancia.

La filiación divina de Jesús, inseparable del Padre y del Espíritu son el fundamento para que pueda renunciar a su gloria, tomar nuestro puesto hasta el descenso a los infiernos y atravesar el abismo de la muerte sin perder su identidad. La teología balthasariana entiende que la dimensión kenótica de la revelación tiene su fundamento último en la misma vida de " abnegación" trinitaria. El drama de la kénosis hasta la muerte de cruz para la salvación del mundo, revela plenamente y supone como fundamento el íntimo "drama" del Amor Trinitario; la eterna entrega del Padre al Hijo en el Espíritu Santo.

VII. La Trinidad y el misterio del hombre

"El hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y mediante esto salvar su alma". Este texto de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola ha sido vivido y reflexionado por B. como una auténtica renovación antropológica. El sentido de la existencia humana está en la alabanza, en la veneración y el servicio a Dios. No se trata principalmente de un corazón inquieto que va hacia Dios para ser plenificado, ni de una contemplación que asciende, sino del Amor que desciende y elige. El hombre descubre el fin de su vida cuando, libre de toda otra cosa, elige lo que Dios eligió para él; cuando se entrega a su voluntad descubierta como misión personal. Jesucristo es justamente el momento cumbre en que el descenso del Amor de Dios y la respuesta absoluta de un hombre a su elección alcanzan plenacoincidencia. El misterio del hombre no culmina en un enigma insoluble. "Para conservar sin paliativos toda la seriedad existencial del *pro-me* es preciso que a la apertura ahí manifiesta del amor trinitario por el pecador, responda el pecador con su *pro-te* sin reservas que comprenda que en el *pro-me* de la entrega de Cristo está él asumido y entregado desde siempre por ese amor, y que su fe no es una «obra» propia, sino la ratificación de lo que Dios ha hecho ya; que su fe es entregarse al amor trinitario" La misión universal de Jesús es el

espacio de gracia en el que cada hombre es llamado a participar. Allí, Dios le dice a cada uno "quién es" y "para qué" lo ha elegido; le confía a cada hombre una misión irrepetible y le dona un "nombre nuevo". La llamada de Jesús es la oferta del don de la persona, es la posibilidad de la identidad humana. Al aceptar en la fe esta invitación el individuo llega a ser persona, descubre aquello que tiene de absolutamente único e indestructible. El hombre alcanza o pierde delante de Cristo su verdadero "quién" cuando acepta o rechaza participar en el lugar exclusivo que el misterio de su persona le ha donado. La aceptación de la oferta de Dios es el camino de la verdadera personalización, pero además, es la entrada en la divinización. Participando de la misión de Jesús, el hombre es introducido en el misterio de la persona del Hijo que se identifica con ella; es hecho partícipe de la filiación divina y a través de ella, del eterno "intercambio" trinitario. El don de la filiación divina representa la realización insospechada de la dignidad de la persona, no sólo en su ser sino también en su tarea en el mundo. El hombre es elevado a participar en el compromiso del Dios Trino con el mundo y con la historia. La existencia cristiana implica el don de Jesús de "compartir" su "drama" y su dolor por la salvación del universo. Por fin, la fe, la obediencia y la entrega conducen al hombre a la plenitud de su libertad. La referencia de toda su existencia a Jesucristo al "expropiarlo" de sí mismo, lo introduce en el misterio de "desapropiación" de la vida intratrinitaria de Dios.

VIII. La Trinidad y el ser

B. propone insistentemente la necesidad de la metafísica, pero bajo una concepción del ser iluminada por la revelación. El Ser-Amor Absoluto que se revela desde sí mismo, permite redescubrir la permanente vigencia de la estructura metafísica del ser y, al mismo tiempo, la enriquece con perspectivas insospechadas. La analogía, la doctrina de los trascendentales y la concepción misma de la metafísica, son fortalecidas en su autonomía y abiertas a una novedad que las funda cuando se las ve desde el horizonte de la plenitud de la revelación del misterio trinitario en Jesucristo. Gracias a esta nueva mirada se comprende que el ser sólo es comprensible como amor; más aún, que el ser y el amor tienen la misma extensión. Cuanto más alto sea el nivel ontológico de un ser, más alta será su "constitución amorosa" porque el ser es un don del Dios Trino: "Si en Dios es puesto el Otro, el Verbo, el Hijo, ahora la alteridad de la creación no será más: caída, pérdida, sino imagen de Dios, aún no siendo Dios mismo. Porque el Hijo es el Icono eterno del Padre, podrá sin contradicción asumir en sí la imagen que es la criatura, purificarla y hacerla entrar, sin disolverla, en la comunión de la vida divina.¹

CONCLUSIÓN: La teología de B. se desarrolla bajo el impulso de la fascinación de la novedad absoluta de Jesucristo en sus múltiples manifestaciones. El es la aparición-entregadesvelamiento del misterio de Dios como Amor del Padre al Hijo en el Espíritu Santo. La identidad trinitaria de Jesús de Nazaret es la luz desde la que B. considera todos los aspectos de la revelación cristiana, las búsquedas de los hombres y los interrogantes de la historia. Pero la fuerza vital de este "corazón" del pensamiento balthasariano sólo puede ser apreciada cuando se lo contempla inserto en el conjunto de su obra. La introducción a la teología trinitaria de Hans Urs Von Balthasar es, antes que nada, una invitación al encuentro directo y personal con su pensamiento.

[-> *Alabanza; Amor; Comunión; Creación; Cruz; Encarnación; Escatología; Espíritu Santo; Filosofía; Hijo; Historia; Jesucristo; Logos; María; Misión, misiones; Misterio; Padre; Procesiones; Revelación; Salvación; Teología; Trinidad; Vida cristiana.*]

BIBLIOGRAFIA: Guía bibliográfica completa de las obras de B.: C.CAPOL, *Bibliographie.1925-1990*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990; Sobre su vida y misión: H.U. VON BALI.TH.ASAR, *I/filo*

di Arianna attraverso la mia opera, Jaca Book, Milano 1979; Adrienne Von Speyr, *Vida y misión teológica*, Encuentro, Madrid 1986; P.HENRICI, *Primo sguardo su Hans Urs von Balthasar*, en K. LEHMANN-KASPER, *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato 1991, 25-85; Su obra principal: En lugar central está su trilogía dividida en I.Gloria en 7 volúmenes: 1. *La percepción de la forma*, 2. *Estilos eclesiales*, 3. *Estilos laicales*. 4. *Metafísica. Edad antigua*. 5. *Metafísica. Edad moderna*. 6. *Antiguo Testamento*. 7. *Nuevo Testamento*, Encuentro, Madrid 1985-1991; II. *Teodramática* en 5 volúmenes: I. Prolegómenos, Encuentro, Madrid 1991 (La traducción de los otros 4 está en preparación). III. *Teológica* en 3 volúmenes. IV. Epílogo. La edición alemana es de Johannes Verlag, Einsiedeln 1973-1987. (Hay traducción italiana de toda el resto de la trilogía: II/1. *Le persone del dramma: L'uomo in Dio*. II/2. *Le persone del dramma: L'uomo in Cristo*. 4. *L'azione*. 5. *L'ultimo atto*, Teológica: 1. *Verità del mondo*. 2. *Verità di Dio*. 3. *Lo Spirito di Verità*, Jaca Book, Milano); Otras obras: *Ensayos teológicos*: 1 *Verbum Caro y Il Sponsa Verbi*, Guadarrama, Madrid 1964; *Sólo el Amor es digno de Fe*, Sígueme, Salamanca 1990; *El compromiso del cristiano en el mundo*, Encuentro, Madrid 1981; *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?*, Herder, Barcelona 1982; *La verdad es sin-fónica*, Encuentro, Madrid 1979; *Teología de la historia*, Cristiandad, Madrid 1964. *La oración contemplativa*, Encuentro, Madrid 1985; Entre sus artículos sobresalen: *Teología y Santidad* en *Ensayos teológicos*: 1 *Verbum Caro*, 235-268 y *El misterio pascual*, en J.FEINER-M. LOHRER, M III, Cristiandad, Madrid 1980, 666-809; Estudios sobre su pensamiento: K.LEHMANN-KASPER (a cargo de), *Hans Urs Von Balthasar. Figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato 1991; El número de *Com IV*(1988) con motivo de su muerte.

Marcelo González

BARTH, KARL

SUMARIO: I. El monismo atrinitario de la "teología liberal".—II. La reacción de la "teología dialéctica".—III. La visión trinitaria de Karl Barth

I. El monismo atrinitario de la "teología liberal"

De la actitud del protestantismo frente a la doctrina trinitaria no se puede decir lo mismo que Gregorio de Nisa afirmaba de la Iglesia del siglo IV. Según este padre de la Iglesia, era imposible llevar a cabo las tareas más sencillas y elementales de la vida sin verse enredado en una discusión sobre la Trinidad'.

Aunque el carácter ecuménico de los concilios cristológico-trinitarios de la Iglesia antigua permaneció intacto para los primeros reformadores, su principio formal de la *sola scriptura*, su preocupación por la restauración del evangelio puro y su aversión contra toda especulación metafísica referida a Dios, reflejada en las palabras del joven Melanchthon: «*Los misterios de la divinidad más bien adoramos que investigamos*», les condujeron a una desvalorización de la autoridad doctrinal y del significado dogmático de las definiciones trinitarias.

De este biblicismo más o menos intenso y de la acentuación del aspecto subjetivo-volitivo de la fe (*fides fiducialis*) surge en el protestantismo un cierto desinterés por la doctrina trinitaria. Si bien esta doctrina tenía un lugar destacado en la teología de Lutero como *dique protector* (*Schutzwall*) de otras verdades, en la evolución posterior del protestantismo, bajo la influencia de la *Aufklärung* y del idealismo alemán, la *teología liberal* llega a un total abandono de la

doctrina trinitaria y, en muchos casos, del carácter trascendente y sobrenatural de la fe, es decir, del Dios trinitario inmanente. Baste citar aquí los nombres de D.F. Strauss, F.C. Baur, D.F. Schleiermacher, G.F.W. Hegel, A. Ritschl, E. Troeltsch, R. Rothe, A. von Harnack, J.W. Kaftan, W. Herrmann, O. Pflleiderer, L. Feuerbach, etc.

La *teología liberal* tiene su origen en la definición que Kant hace de la *Aufklärung* como « *el abandono por parte del hombre de su inmadurez sufrida por culpa propia*». Aun cuando en la periodificación histórica tradicional la época moderna comienza con la Reforma, siguiendo la opinión de E. Troeltsch no se puede negar que la *Aufklärung* representa un corte decisivo dentro de este período y que la época moderna comienza realmente con la *Aufklärung*. El fundamento, pues, de la *teología liberal* es el principio de la autonomía científica. Desde G.E. Lessing hasta E. Troeltsch la teología científica no conoce ningún otro principio que el de la libreinvestigación. Únicamente la *Aufklärung* como *sistema natural* (W. Dilthey) hace posible el abandono por parte de la humanidad de su *inmadurez sufrida por culpa propia*.

Una descripción del contenido de la *teología liberal* se ve dificultada por lo que K. Leese denomina su *dialéctica abierta*. La *teología liberal* radica esencialmente en la búsqueda y en la interrogación. No pretende un sistema cerrado, sino que desconfía de todo aquello que pretenda fijar la verdad y la realidad en fórmulas definitivas. Se declara enemiga de todo dogma absoluto, defendiendo un *cristianismo adogmático*. Por consiguiente, no existe una *dogmática* de la *teología liberal*. Pertenece a su esencia la pluralidad en el contenido. La *Doctrina de la fe* de Schleiermacher, el *Sistema dogmático* de Ritschl y la *Filosofía de la religión* de Troeltsch difieren mucho en su contenido. A pesar de todo, son tres modalidades representativas de la *teología liberal*. El nexo de unión no es el contenido, sino el método. En lo relativo al dogma trinitario, la *teología liberal* defiende la incompatibilidad de la conciencia moderna con las formulaciones dogmáticas cristológico-trinitarias de la Iglesia antigua. Asimismo combate el postulado de que en Jesús y en el cristianismo se contiene de forma absoluta y para siempre la más sublime verdad religiosa, por encima de la cual no puede haber ninguna manifestación más elevada.

La *teología liberal* es una cultura cristianizada, síntesis de cristianismo y de historia, de revelación y de filosofía, de gracia y de ética; una plataforma sincretista, desde la que no se accedía al Cristo encarnado y redentor, sino a su personalidad, a su conciencia, a su religiosidad; no a la revelación del Padre, a través del Hijo en el Espíritu, sino a su repercusión en la conciencia religiosa del hombre.

II. La reacción de la "teología dialéctica"

La historia de la teología del siglo XX, al igual que la historia en general, no comenzó el año 1900 con el cambio de siglo, sino en agosto de 1914. En el semestre de invierno 1899/1900 en la universidad de Berlín tenía lugar el celeberrimo curso de A. von Harnack sobre *La esencia del cristianismo*, la más clara expresión de la época idealista y burguesa. Harnack, imbuido por una fe optimista en el progreso histórico, creía poder unir en una armonía natural casi indestructible la religión y la cultura, la justicia divina y el orden terreno, el trono y el altar.

Sin embargo, catorce años más tarde el 4 de agosto de 1914 el mismo Harnack redactaba el llamamiento del Kaiser al pueblo alemán y pocos días después firmaba juntamente con 92 intelectuales y artistas el denominado *Manifiesto de los intelectuales*, entre los que se encontraban los teólogos W. Herrmann, A. Deissmann, F. Naumann, R. Seeberg y A. Schlatter y los filósofos W. Windelband, R. Eucken y W. Wundt. El *Manifiesto* significó el desmoronamiento del pensamiento idealista burgués. Así lo experimentaron algunos

pensadores como K. Jaspers, P. Tillich, E. Brunner y K. Barth, los cuales determinaron la teología posterior

La política belicista del Kaiser Guillermo II y de sus consejeros, entre **los** que se encontraban los nombres **de** muchos profesores de teología, dio al traste con la ética, dogmática y exégesis bíblica, que estos teólogos enseñaban; En el futuro la teología no podía hablar de Dios como lo había hecho hasta ahora. Tenía que intentarlo de otra forma distinta, si quería que su palabra sobre Dios fuese responsable y digna de crédito. Los representantes de la nueva corriente teológica (K. Barth, R. Bultmann, P. Tillich, E. Brunner, F. Gogarten, E. Thurneysen y G. Merz), denominada *teología de la crisis o teología dialéctica*, en una postura límite, llegaron a preguntarse si todavía era posible hablar de Dios. La *teología dialéctica* parte de la crisis como la determinación fundamental del hombre. En esta crisis, el hombre emprende intentos que le dan seguridad, de los cuales el peor es la religión como protección y autoafirmación humana frente a Dios. En la muerte y resurrección de Jesús tiene lugar la negación del hombre por parte de Dios: Dios y el hombre, tiempo y eternidad están separados por una línea de muerte. No obstante, precisamente en la muerte y la resurrección de Jesús el nuevo mundo de Dios toca al viejo mundo *como la tangente a un círculo*. De esta forma Dios no es captable ni en la experiencia, ni en la historia, ni en la fe, que es sólo un *espacio vacío*. El centro de la nueva vida, la encarnación de Dios es inefable e inexperimentable. Su *sí* se manifiesta únicamente en el *no*: *el nuevo hombre que soy, no es lo que soy*. Esta afirmación del joven K. Barth, apoyada en Kierkegaard, Overbeck, Dostojevskij, etc., fue precisada por E. Brunner, R. Bultmann y F. Gogarten al fundamentar el carácter de la teología no en el *no* de la revelación, sino, siguiendo a M. Heidegger y M. Buber, en la constitución dialógica de la existencia humana.

La conciencia cristiana en su *figura inmediatamente cultural* como cristianismo moderno, como fue presentado por la *teología liberal*, es suprimida por la *teología dialéctica* en la tematización de la conciencia cristiana como *hecho*, de tal forma que la *teología dialéctica* significó el final del *protestantismo cultural*.

III. La visión trinitaria de Karl Barth

K. Barth supuso un corte decisivo frente al postulado introducido por la *Aufklärung* de una fundamentación de la religión racional y no sometida a ninguna autoridad, pero también frente a todos los intentos emprendidos desde entonces en la teología por adoptar el postulado de la *Aufklärung* en la fundamentación de la fe cristiana. En torno al año 1920, Barth inició una nueva fase de la teología, que tanto en los países de lengua alemana como en todos los demás fue determinada durante decenios por él, tanto en su favor como en su contra.

Para Barth, Dios no es ni el motor inmóvil, ni la idea abstracta, ni un reflejo de la conciencia piadosa. La realidad de Dios se fundamenta en sí misma. Para Barth, en la Biblia divinidad equivale a «*libertad, independencia óptica y noética*». Nuestra relación con Dios no se efectúa a través de la religión, en cuanto que ésta consiste en una actividad humana (psicológica o histórica). Dios no está sujeto al presupuesto de experiencias religiosas humanas. En el conocimiento de Dios se trata más bien de un movimiento que viene de Dios y que él nos comunica.

En el sentido de la crítica kantiana, para Barth Dios no puede ser concebido metafísicamente como *cosa en sí*. Una *aseidad* de Dios según la analogía de la *cosa en sí* caería víctima de la crítica.

En 1919 Barth vio ya que la afirmación de una aseidad metafísica tendría que convertirse en teología de la muerte de Dios. La teología del *Dios vivo* necesita otros medios de pensamiento. Barth combate la aberración del *Dios mismo* causada por el monoteísta y abstracto *Dios en sí*. El monoteísta *Dios en sí* es para la teología como para todas las ciencias modernas una hipótesis, un concepto de delimitación, que por ser objeto del saber humano y de la ciencia humana no puede ser tenido en consideración'. Si se concibe a Dios bajo la categoría filosófica del absoluto como «*el ser deducido de la realidad dada, entonces se ha pensado un mitológúmeno*».

Barth es, pues, consciente de la problemática de mito de su concepto de Dios, confirmándose así la afirmación de E. Jüngel de que Barth *atribuye a su doctrina trinitaria (1932) «la misma función que en la teología de R. Bultmann tiene su programa de la desmitologización*». Los métodos de Barth y Bultmann corren parejos durante un buen trecho, hasta que el concepto barthiano de *Dios mismo* asume la figura de «*la doctrina trinitaria, hasta que la doctrina trinitaria como problema de la invulnerable subjetividad de Dios en su revelación*» colma definitivamente el concepto de *Dios mismo*.

E. Jüngel ha puesto de relieve en su tesis *Gottes Sein ist im Werden* el aspecto ontológico del concepto desmitologizante barthiano de Dios: el *Ser* de Dios acaece *el mismo* en el hecho de que en la historia y en el acto de la revelación se remite eternamente a sí mismo en cuanto Padre, Hijo y Espíritu Santo. Es decir, «*Dios se corresponde*». Esta correspondencia de Dios consigo mismo significa que Dios solamente puede **ser objeto**, es decir, sujeto para sí mismo. Aquí radica el carácter desmitologizador de la doctrina trinitaria barthiana. Si se puede considerar el programa bultmanniano como el esfuerzo por un concepto adecuado de Dios y este programa ve la meta del esfuerzo en «*no objetivar a Dios como un El o un ello..., sino en considerar a Dios como Tú..., en este caso no se podrá ocultar el paralelismo manifiesto con el sentido que Barth asigna a la doctrina trinitaria*».

El que Dios permanezca siempre acontecimiento y acto, es decir, *yo y tú*, significa que es óptica y noéticamente el Señor. Por lo cual, Dios no puede ser para el hombre objeto de conocimiento al modo de la *analogia entis*. De lo contrario el hombre sería en su pensamiento señor de Dios y dispondría de él a su gusto. Para Barth, Dios tiene que permanecer, incluso en su revelación, el *viviente*. *Sin el coraje de pensar el carácter de ser vivo de Dios, la teología se convierte al fin en un mausoleo de la vida de Dios*. La única garantía para pensar a Dios como ser vivo radica en la concepción ontológica fundamental de Dios como trinitario. Lo que quiere decir que si, a pesar de todo, la revelación debe ser considerada como *palabra o discurso* de Dios, hay que tener en cuenta que la revelación en Barth «*es primera y fundamentalmente la palabra que Dios habla en sí mismo y para sí mismo en su intimidad eterna*». La revelación tiene que ser concebida en superioridad absoluta por encima y fuera de todo pensar humano. Únicamente Dios puede ser sujeto de ese discurso. En este discurso Dios no puede ser tampoco sujeto de ningún otro que no sea él mismo, si no quiere que su discurso sea humanizado y rebajado a la relatividad de lo terreno. «*Dios no es ni deviene objeto de ningún otro que no sea él, incluso en su palabra*»'''

En este hablar de Dios, en esta autorrevelación de Dios, él mismo es sujeto (el Revelador), él mismo es también el acto de este hablar (la Revelación) y el objeto (el Ser-Revelable). Esta es la razón por la que, según Barth, la doctrina sobre la revelación tiene que comenzar necesariamente con la doctrina trinitaria, dado que todo análisis temático del concepto de la revelación cristiana conduce inmediatamente a la doctrina del Dios trino".

En su *Kirchliche Dogmatik* aborda el tema de la cognoscibilidad natural de Dios en el párrafo 2 (I1/1). En el axioma de este párrafo Barth acentúa que la posibilidad del conocimiento de

Dios por el hombre radica en que «*en el Hijo de Dios por medio del Espíritu Santo se convierte en su objeto participable de la complacencia divina y de esta manera de la verdad de Dios*». A partir de aquí Barth lanza sus diatribas más acerbas contra el Vaticano I. Para

Barth, la razón de la posibilidad postulada por el Vaticano I radica en la *analogia entis*, a la que considera «*el invento del Anticristo y por cuya causa no puede hacerse católico*». Barth reprocha a la definición del Vaticano I prescindir de la Trinidad y «*preguntar en primer lugar in abstracto por la cognoscibilidad de Dios creador*». Condicionado por su forma de plantear el problema, el Vaticano I consigue, a juicio de Barth, solamente un ídolo y no el verdadero Dios viviente.

A pesar de esta aversión contra todo fundamento filosófico que conduce a la negación de la *theologia naturalis* como un *invento del Anticristo* y de la religión como *idolatría*, Barth no se puede liberar de la filosofía. En el transcurso de la evolución de su teología se ha manifestado repetidas veces acerca de la necesidad de una determinada forma de pensar, es decir, de una filosofía consciente o inconsciente. Barth tiene una pasión que delata su forma de pensar. Es la pasión por la *realidad*.

Sin embargo, *realidad* solamente se encuentra allí donde se ha alcanzado la más elevada concreción de todo lo posible: en el *concretissimum*. Este *concretissimum* puede ser denominado *acontecimiento o acto*. Aquí es donde se puede constatar la distinción principal entre Barth y el pensamiento aristotélico de la escolástica. La escolástica parte de *naturalezas y esencias* para determinar, a continuación, sus actividades. Tal proceso se condensa en el principio *operari sequitur esse*. Por el contrario, Barth combate este axioma con su antípoda *esse sequitur operari*.

Jesucristo es para Barth el *concretissimum*, el punto de partida y el principio de su noética. La cristología no es, pues, para Barth un tema aislado e independiente de su teología. El credo cristológico impregna y determina todas las afirmaciones de su teología. Fuera del *acontecimiento* de Cristo, toda afirmación de Dios es imposible. Todo lo que se puede decir sobre Dios y sobre el conocimiento de Dios sólo puede suceder con la presuposición del conocimiento de Cristo. Esto es válido tanto para el conocimiento de Dios como para el conocimiento de la verdad humana. Lo que quiere decir que fuera de la persona de Cristo no existe ninguna verdad. En Barth todo remite a la cristología, de tal manera que se puede hablar de una *christologische Engfiihrung* de su teología. En la *Dogmática eclesial* de Barth se lleva a cabo una *concentración cristológica* como jamás había habido en la historia de la Iglesia y de los dogmas. Cuando Barth exige que toda dogmática «*de hecho debe ser fundamentalmente cristología y sólo cristología*», esto no hay que entenderlo delimitado a la reconciliación, sino que hay que extenderlo a la creación, a la justificación y a la redención.

Este *crismonismo* no está, sin embargo, en contradicción con aquella otra afirmación barthiana de que el dogma trinitario *debe ser decisivo y determinante para la dogmática*. Sin embargo, el Cristo barthiano no es el *señor hermoso* de la mística, ni el *salvador* del pietismo, ni el *filántropo* de la *Aufklrung*. El punto de partida no es el Jesús de Nazaret, sino el Hijo de Dios, la segunda persona de la Trinidad. El ser de Dios intratrinitario tiene en Barth una significación decisiva para la fundamentación de la cristología. Cuando

Barth dice: «*Cristo revela a su Padre. Este Padre suyo es Dios. Por tanto, quien lo revela, revela a Dios*», presupone la divinidad preexistente, eterna y trinitaria. Partiendo del concepto de autorrevelación, de *autodesvelamiento* de Dios, aquél que revela a Dios no puede ser otro que Dios. A partir de aquí Barth entiende la *proposición de la divinidad de Cristo* no como proposición deducida, sino como la *proposición fundamental*.

Aquí queda manifiesto que la doctrina trinitaria es el presupuesto de la cristología. Dado que el Hijo de Dios mismo ha elegido ya en la Trinidad inmanente la obediencia, su manifestación en la existencia humana concreta no reviste la forma del subordinacionismo ni constituye un menoscabo de su divinidad, sino que es su expresión más adecuada y perfecta. En la obediencia humana de Jesús, en el ser-para-nosotros, Dios se corresponde en su forma más perfecta. Barth se sitúa en la tradición de la cristología calcedonense: en Jesús ha descendido a la historia humana el Hijo eterno que vive en la Trinidad de Dios.

Sin embargo, esta revelación y manifestación del Dios trinitario en Cristo sucede *sub specie contraria*. Barth nos presenta un Cristo en el que solamente se pone de relieve lo puramente humano. Su humanidad no es una teofanía. En tales circunstancias, ¿puede ser la revelación algo distinto de un monólogo intratrinitario? H. Zahrnt habla de un *monólogo en el cielo*.

Si la revelación es *dei loquentis persona*, no hay en ella ninguna distinción entre forma y contenido. Si entendemos la revelación a partir del sujeto, de Dios, tenemos que comprender ante todo que su sujeto (el Revelador, el Padre) es idéntico con su actuar, con su predicado (la revelación, el Hijo) e idéntico también con su efecto, con su objeto (el ser revelable, el Espíritu Santo). Había que preguntar aquí cómo llegó Barth a este resultado. El dogma trinitario, en cuanto tal, no se puede encontrar en la Escritura. Con todo, Barth concede que la problemática que se ha desarrollado más tarde en la doctrina trinitaria no es ajena a la Biblia, sino que, al menos, está insinuada en ella. Barth no se refiere a algunas perícopas concretas de la Biblia en las que se habla de la trinidad en la unidad y de la unidad en la trinidad.

La doctrina trinitaria no está revelada en perícopas concretas de la Biblia, sino en el hecho de la revelación. Con esto no se quiere decir que la revelación es el fundamento de la Trinidad, en el sentido de que únicamente en su revelación y en virtud de su revelación es trinitario Dios. Barth quiere decir más bien que la doctrina trinitaria no posee ningún otro fundamento que el que *nosotros por ningún otro camino llegamos a la doctrina trinitaria que por el de un análisis del concepto de revelación*", de tal manera que la única interpretación exacta posible de la revelación es la doctrina trinitaria. En este sentido, la doctrina trinitaria es la interpretación de la revelación y ésta, el fundamento de la doctrina trinitaria.

La revelación en la Biblia no posee ningún otro fundamento óntico o noético que ella misma. En la Biblia Jesús habla *hós exousían ejón* (Mt 7,29). Con ello Barth afirma que la revelación recibe su independencia óntico-noética de su soberanía. La definición de la soberanía incluye según Barth necesariamente la doctrina trinitaria. Del juicio analítico del principio *Dios se revela como el Señor* se sigue para Barth *«que Dios mismo en unidad indestructible, pero también en indiscutible distinción es el Revelador, la Revelación y el Ser revelable»*. Del concepto de soberanía, de *basileia*, Barth consigue tanto la categoría de *unidad*, como la de *trinidad, distinción*.

Que Dios se revela como el Señor conlleva para Barth lo siguiente: *«Dios se revela. Se revela a sí mismo mediante sí mismo. Se revela a sí mismo»*. La *identidad* del Sujeto, Predicado y Objeto de la proposición *Dios se revela* fundamenta, a juicio de Barth, la afirmación de la *unidad indestructible* de Dios. La categoría de la *distinción* es la pareja inseparable de la unidad de Dios así entendida. Si antes hemos acentuado la *identidad* de Dios en las *«tres figuras de su ser divino en la revelación»*, nos fijamos ahora en las *tres figuras*. Esta tríada no puede ser destruida ni sublimada en un cuarto elemento. De la Biblia se puede, en opinión de Barth, deducir una distinción (no-identidad). La unidad de Dios no puede ni debe ser suprimida con una *unicidad*. Con esto queda fundamentada la afirmación de la *distinción indestructible* de Dios.

Resumiendo, se podría decir: dado que el Revelador, la Revelación y el Ser-revelable son *uno y el mismo* Dios, se puede afirmar la *unidad* de Dios (en su revelación). Dado que el Dios uno es al mismo tiempo el *Revelador*, la *Revelación* y el *Ser-revelable*, se puede afirmar también la *distinción* de Dios (en su revelación). Y dado que la unidad y la distinción de Dios no pueden ser separadas, hay que afirmar la *Trinidad* de Dios (en su revelación).

La revelación no se puede separar jamás del sujeto. El análisis del concepto de la revelación nos muestra la referencia radical a Dios como sujeto actuante, es decir, como Revelador, Revelación y Ser-revelable. Únicamente en la doctrina trinitaria se actualiza la soberanía (*exousía*) de Dios, de la que habla la Escritura. Barth denomina a la «*soberanía de Dios la raíz de la doctrina trinitaria*». El concepto de revelación incluye en sí la doctrina trinitaria. Y ésta es, en cuanto tal, la exégesis del concepto de la revelación. Por esta razón, Barth coloca la doctrina trinitaria al comienzo de su dogmática, en los prolegómenos, pues la doctrina trinitaria «*da respuesta a la pregunta por el Dios que se revela en la revelación*». Al mismo tiempo, Barth divide su dogmática conforme a las *appropriationes* trinitarias: *Creación*, *Reconciliación* y *Santificación*.

En este sentido, Barth ha abandonado las directrices de su padre espiritual Calvino. Este mencionaba la doctrina trinitaria sólo bajo el punto de vista de que «*...por medio de sus conceptos, en sí ajenos a la Escritura, el que niega la divinidad de Cristo, es decir, el enemigo de la fe cristiana, se ve obligado a quitarse la máscara y a combatir abiertamente lo que de otra manera haría sólo secretamente y so pretexto cristiano*». E. Brunner sigue a Calvino, al afirmar que la doctrina trinitaria no pertenece al Kerygma, sino que «*es solamente una doctrina protectora para el núcleo de la fe eclesial-bíblica*», concretamente, para la intelección de la Palabra de Dios.

En oposición a Calvino y a Brunner, Barth afirma: «*La doctrina trinitaria es la que caracteriza a la doctrina cristiana de Dios como cristiana; es la que caracteriza como cristiano al concepto de revelación frente a todos los otros posibles conceptos de Dios y de su revelación*». A juicio de Barth, la doctrina trinitaria no es ninguna trampa ocasional que se utiliza de vez en cuando para cazar herejes descarriados, sino que por encima de esto, caracteriza la fe cristiana en su más íntima esencia. En la teología trinitaria se pone de manifiesto que Dios en la revelación no es distinto de Dios en su realidad eterna. Barth quiere poner de relieve que en la revelación de Dios nos encontramos con Dios mismo y que fuera de la revelación no podemos construir ningún concepto de Dios.

Concluyendo, hay que afirmar que para Barth la doctrina trinitaria no es una parte cualquiera, sino la parte decisiva de la dogmática cristiana. En la dogmática resulta imposible hablar adecuadamente del ser de Dios y de las propiedades divinas sin antes haber presupuesto que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. En la doctrina trinitaria Barth vio realizado su deseo teológico, es decir, la oposición entre la *theologia naturalis* especulativa y la de la revelación de Dios. El Dios trinitario es el Dios de la revelación, no el Dios de los filósofos. Por esta razón coloca la doctrina trinitaria al comienzo de su dogmática, como su principio estructural.

En la introducción de su dogmática Barth explica el concepto de revelación, partiendo del presupuesto de que la revelación *quiere ser comprendida desde su sujeto, desde Dios*. Para Barth se trata de las preguntas: «*¿Quién es Dios? ¿Qué hace? ¿Qué causa?*» tres preguntas que se deducen de la revelación, la cual aparece estructurada trinitariamente a partir de estas preguntas. Resume su programa como sigue: «*Si queremos comprender la revelación realmente a partir de su sujeto, es decir, de Dios, entonces tenemos que comprender ante todo que su sujeto, Dios, el Revelador, es idéntico con su actuar en la revelación, e idéntico también con su efecto*». Dios se manifiesta como el Revelador, la Revelación y el Ser-revelable". El

concepto de revelación es, pues, por principio concebido trinitariamente. Si en la introducción de la dogmática se explica el concepto de revelación, en virtud de la estructura trinitaria del concepto de revelación la doctrina trinitaria pertenece a la introducción, es decir, al comienzo de la dogmática. Este comienzo conlleva que toda experiencia de Dios tiene que manifestarse trinitariamente. Por tanto, en la cuestión del sentido de la vida no se puede ver el problema de Dios. Tampoco se puede conocer al Jesús de Nazaret histórico tal como lo presenta el Nuevo Testamento, sino que hay que clasificarlo conforme a un sistema trinitario. Asimismo, la Iglesia, como fenómeno sociológico e histórico, carece de significado teológico.

De esta forma, la dogmática pierde su engarce con la historia y con el mundo. Únicamente tiene valor lo que puede derivarse de la doctrina trinitaria. Sin embargo, la doctrina trinitaria no se vería afectada en su dignidad, si fuese tratada en otro contexto y en otro lugar de la dogmática. La doctrina trinitaria no es ni presupuesto (K. Barth), ni recapitulación (D.F. Schleiermacher y P. Althaus) de la dogmática, sino una afirmación resumida de lo que hay que decir de Dios.

[---> *Absoluto; Concilios; Creación; Credos trinitarios; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Filosofía; Hijo; Historia; Iglesia; Jesucristo; Muerte de Dios; Naturaleza; Padre; Padres (griegos-latinos); Religión; Revelación; Salvación; Teodicea; Teología y economía; Trinidad.*]

Isidro García Tato

BAUTISMO

SUMARIO: I. Iluminación bíblica.—II. Cuestiones particulares.—III. Celebración.—IV. Conclusión.

El b. es el sacramento primero y principal que nos introduce en el misterio y vida de Dios. Pero cuando, desde la predicación de Jesús, hablamos de Dios nos estamos refiriendo al misterio de Dios tal como él nos lo reveló: Dios es el Padre de nuestro Señor Jesucristo, su único Hijo, que se nos comunica en el Espíritu Santo. Entrar en el misterio y vida del Dios único por la puerta del b. es penetrar en el abismo del amor de la Trinidad santa y eterna. Esto es lo que se indica en las mismas palabras del signo sacramental: somos bautizados "en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo"(Mt 28,19). Como el b. es raíz y fuente de la vida cristiana, ha sido siempre un tema principal de la reflexión teológica, ya desde los lejanos tiempos de Tertuliano'. En el presente artículo, y siguiendo la orientación fundamental de este Diccionario, intentaré sobre todo poner de relieve la dimensión trinitaria del b. que, como en ningún otro sacramento, configura este signo del agua y del Espíritu.

I. Iluminación bíblica

a) El b. por agua y el nacimiento de la Iglesia están íntimamente unidos. Así, al terminar Pedro el discurso de pentecostés, le dijeron los oyentes: "¿Qué hemos de hacer, hermanos? Pedro les contestó: 'Convertíos y que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesucristo, para remisión de vuestros pecados; y recibiréis el don del Espíritu Santo [...]. Los que acogieron su Palabra fueron bautizados. Aquel día se les unieron unas tres mil almas" (He 2,37-38.41). La conversión que exige el apóstol lleva consigo la acogida creyente de la palabra,

a la que sigue el bautismo que confiere el don del Espíritu y es el signo de la agregación a la Iglesia: éste es el itinerario que recorre la misión apostólica a partir de pentecostés. Ahora bien, si la constitución de la Iglesia está vinculada al signo sacramental del agua y del Espíritu, no parece sensato cuestionarse su institucionalización por parte de Jesús. De no contar con un mandato expreso de Jesús, sería difícil explicar la exigencia del b. como signo de conversión que confiere el Espíritu y da acceso a la comunidad de los discípulos desde el mismo día en que ésta, la Iglesia naciente, aparece públicamente ante gentes de todo el mundo conocido (cf. He 2,9-11). Con esto no se quiere decir que el signo del agua fuera una 'originalidad' de Jesús. Como sucede con muchos de los signos cristianos, éstos hunden sus raíces en la tradición del AT. Jesús, y después de él la Iglesia primitiva, no hace tabla rasa de la historia de la salvación, sino que se inserta en ella para llevarla a su plenitud (cf. Mt 5,17). El signo del agua como signo de purificación y de vida atraviesa el AT hasta alcanzar una significación nueva en el b. de Juan. No cabe duda de que el antecedente inmediato del b. cristiano está en el de Juan, no sólo por las connotaciones particulares de este b. en relación a la conversión, sino sobre todo por el hecho insólito de que Jesús se sometió a él. Que el arranque de la misión mesiánica de Jesús esté ligado a su b. en el Jordán, no puede ser considerado como una circunstancia indiferente en relación con el comienzo de la misión apostólica de la Iglesia en pentecostés, que también acontece bajo el signo del bautismo. Que además en el b. de Jesús se dé la primera teofanía trinitaria, tampoco puede ser ajena a la fórmula litúrgica con que muy pronto se impartió el b. cristiano.

b) Ciertamente, el b. de agua existía antes de Jesús, pero con su propio b. y en la práctica de la Iglesia primitiva recibió un nuevo significado. Toda la novedad del b. cristiano está en el nombre de quien se imparte: los que eran agregados a la Iglesia eran bautizados en el nombre del Señor Jesús, de Cristo, del Señor (cf. He 2,38; 8,16; 10,48; 19,5; 1 Cor 6,11; Rom 6,3; Gál 3,27). Jesús aparece como el destinatario de la entrega que el bautizado hace de su vida en el b. Es, pues, un signo de pertenencia, un título de propiedad. Ser bautizados en el nombre de Jesús es entrar a formar parte de 'los suyos'. De esta manera, Cristo constituye el primer referente del b. cristiano. El b. nos vincula a Cristo, a su obra salvífica. Por eso Pablo, cuando reflexiona despacio sobre el sentido y valor del b., no encuentra otro punto de referencia que el misterio pascual: "¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? Fuimos con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva" (Rom 6, 3s). El mismo pensamiento se pone de relieve en este otro texto: "En Cristo fuisteis circuncidados con circuncisión no quirúrgica, sino mediante el despojo de vuestro cuerpo mortal, por la circuncisión en Cristo. Sepultados con él en el b., con él también habéis resucitado por la fe en la acción de Dios, que le resucitó de entre los muertos" (Col 2,11 s). La pertenencia a Cristo por el b. recibido en su nombre está en relación con la obra redentora, con el precio grande pagado por nosotros (cf. 1 Cor 6,20; 7,23). Los dos textos citados ponen de relieve la fuente salvífica del b., la muerte y resurrección del Señor, que se actualiza simbólicamente en este sacramento. El señorío de Cristo deriva de la cruz cuya fuerza salvadora se nos comunica en el b. Aquí estriba la insistencia de los textos neotestamentarios sobre el b. en el nombre de Jesús: en la experiencia salvífica que brota de la participación bautismal en la muerte y resurrección mediante la cual "Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado" (He 2,36).

Por el b. nos ponemos bajo el señorío de Cristo, entramos en el reino de la libertad de los hijos de Dios. Por eso, el b. tiene un doble contenido liberador: por una parte, el baño bautismal nos perdona los pecados (He 2,38), lava las manchas de nuestros pecados (He 22,16), nos purifica (Ef 5,26), nos libra de la mala conciencia (Heb 10,22); por otra parte, nos abre la puerta de la salvación (He 2,40.47; Tit 3,5) al comunicarnos el don del Espíritu Santo. Pablo resume así los efectos del b.: "Y algunos esto érais [fornicarlos, maldicientes etc], pero habéis sido lavados;

habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios"(1 Cor 6,11).

c) En el b. morimos al hombre viejo para dar paso al hombre nuevo creado en Cristo Jesús. El don de la vida nueva que surge del misterio pascual y se nos comunica en el b.(cf. Rom 6), es el Espíritu Santo. El signo del señorío de Cristo, que toma posesión de nosotros en el b., es el don del Espíritu. Somos bautizados en su nombre y, como profetizó Juan (cf.Mt 3,11s; Mc 1,8; Lc 3,16s; Jn 1,19-34; He 10,37s), por este b. recibimos el Espíritu Santo. Pero como el Espíritu es el fruto de la pascua, pues hasta entonces "no había Espíritu, ya que todavía Jesús no había sido glorificado"(Jn 7,39) y al morir nos entregó el Espíritu (cf.Jn 19,30), y como por el b. entramos en el misterio pascual (cf. Rom 6), por eso mismo con el agua bautismal recibimos el don del Espíritu. Así lo entendió la Iglesia primitiva: "En realidad, podemos decir que los apóstoles pensaban que la recepción de este sacramento [del b.] reproducía tanto como era posible su propia experiencia de pentecostés". La vinculación del b. de agua y el don del Espíritu no sólo la anunció el Bautista, sino también el propio Jesús en su diálogo con Nicodemo: "En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el reino de Dios" (Jn 3,5). Como Jesús fue concebido por obra del Espíritu Santo, así también el nuevo nacimiento del cristiano para la vida eterna es obra del Espíritu vivificante. Por eso se puede definir el b. como "baño de regeneración y de renovación del Espíritu Santo"(Tit 3,5). El es el principio de la vida nueva, de la vida trinitaria **de** Dios, que se nos comunica en el b. En este sacramento se da un nuevo nacimiento (1Pe 1,3.23): el que renace es una criatura nueva (2 Cor 5,17), **que** tiene por Padre a Dios (filiación adoptiva: Rom 8,29; Gál 4,4ss), pues ha nacido de lo alto (Jn 3,3) para heredar la vida eterna (Tit 3,7; Ef 1,14), cuya prenda y arras es el Espíritu Santo (2 Cor 1,22; 5,5; Rom 8,14ss.23). Así, pues, "en el b. y por obra de Dios Padre, el hombre viejo se convierte en *hombre nuevo*, espiritual, es decir, un hombre del Espíritu (Santo de Dios)". El significado profundo y la novedad del b. cristiano está en el hecho de que por medio de él participamos de la filiación divina en Jesucristo al recibir el don de su Espíritu. En el b. toda la Trinidad" interviene para hacer realidad en el creyente el misterio de la salvación que aconteció en la cruz.

d) El Espíritu Santo es el vínculo de unidad del Padre y del Hijo y lo es también del '*cuerpo de los tres*' (Tertuliano), de la Iglesia: "Pues del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo, así también Cristo. Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu" (1 Cor 12,12s). El b. es el sacramento de la unidad del cuerpo de Cristo, que realiza el Espíritu Santo. "En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Gál 3,27s). La simbología paulina del 'revestirse de Cristo' acentúa la configuración con él a partir del b. recibido en su nombre hasta que el señorío de Cristo en el creyente alcance la plena identificación del "vivo yo, pero no yo, es Cristo quien vive en mí" (Gál 2,20); implica la nueva vida a semejanza de la de Jesús con sus mismos sentimientos (cf. Flp 2,5), es decir, la perfecta vivencia de la filiación adoptiva.

La implicación de la Trinidad en el acontecimiento bautismal aparece resumida en la fórmula 'litúrgica' de Mt 28,19: "Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo". Si, como piensa la mayoría de los autores, este texto refleja el "uso litúrgico establecido más tarde en la comunidad primitiva", eso no significa una evolución ilegítima del primitivo b. en el nombre de Jesús. Al contrario, la comprensión del b. como inserción en el misterio pascual forzosamente tenía que desembocar en la explicitación trinitaria del signo con el que se actualiza en el creyente dicho misterio. Pues el mandato de bautizar [por encargo y con el poder de Cristo resucitado] significa que por

esa acción, el bautizado muere y resucita con Cristo, es decir, en él se realiza "lo que Dios mismo hizo en el acontecimiento de Cristo y hace ahora en el acto del b.". Si la pascua es la revelación más perfecta del misterio trinitario de Dios, revelación que acontece paradójicamente en el grito de Cristo en la cruz (cf. Mc 15,34) que es respondido por el Padre al resucitarle de entre los muertos (cf. He 2,24.31s.36 etc.), no podía dejar de configurarse trinitariamente la celebración del sacramento que nos introduce precisamente en el misterio pascual. Además, era natural que si se hablaba del efecto filiación y de la donación del Espíritu en el b., esto tendría que reflejarse rápidamente en la fórmula de administración de este sacramento. Por otro lado, el relato del b. de Jesús en el Jordán con la voz del Padre y el símbolo visible del Espíritu descendiendo sobre él, debió influir también en la comprensión del b. cristiano como acontecimiento trinitario, pues "el que llega a la fe se reviste de Cristo en el b., reproduce la imagen de su Hijo (Dios) [Rom 8,29] y, así, sucede en él lo mismo que en Jesús, que se hizo bautizar en el Jordán". Toda la Trinidad toma posesión del bautizado que es enviado como testigo del amor del Padre manifestado en Cristo y en la donación del Espíritu. Se puede, pues, afirmar que "la fórmula posterior en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo [Mt 28,19], es una evolución trinitaria de la confesión cristológica. En el b. en el nombre de Dios Trino y en la proclamación de la palabra acontece, tal como muestra el contexto de Mt 28,18 y 20, la actualización de Jesús, de su resurrección y de su poder sobre los cielos y la tierra, una actualización que abarca todos los tiempos y lugares y es, por tanto, pneumática".

II. Cuestiones particulares

a) Ante todo, el b. aparece desde el principio como puerta de entrada a la comunidad eclesial; por él nos incorporamos a la Iglesia, al cuerpo místico de Cristo (cf. LG 11.14; AG 6.7; AA 3). Pero la Iglesia no es una mera organización religiosa, sino el pueblo de Dios Padre o el cuerpo de Cristo animado por el Espíritu Santo. El misterio de la Iglesia se funda y se ilumina desde la Trinidad. Entrar, pues, en la comunidad eclesial es penetrar en el ámbito del misterio trinitario de Dios. Por el b. somos asociados al pueblo de Dios, somos incorporados al cuerpo de Cristo, de cuya cabeza desciende a todos los miembros la gracia y la fuerza del Espíritu. El b. nos da la ciudadanía del reino, pues la Iglesia, aunque no se identifica con el reino, constituye, sin embargo, "el germen y el principio de ese reino"(LG 5); además, el b. nos habilita para ejercer todos los derechos inherentes a los ciudadanos de este reino, en particular, el derecho sacerdotal. Por el b. entramos a formar parte del 'pueblo sacerdotal' (cf. 1 Pe 2,9; Ap 1,6; 5,10), llamados a ejercer el sacerdocio común de los fieles en el culto al Padre por medio de Cristo en el Espíritu Santo (cf. LG 10.11). Pero además el b. no sólo nos une con Cristo-cabeza sino también con todos los miembros de su cuerpo; es el sacramento de la unidad de la Iglesia, el que edifica y hace crecer la familia de los hijos de Dios; es, por eso mismo, el sacramento de la llamada perenne a reconstruir la unidad entre todos los miembros del Cristo único y total (cf. LG 15; UR 2; 3; 22; AG 6.15).

b) "El b. es el sacramento de la fe". Pero este sacramento, como los demás, "no sólo supone la fe, sino que a la vez la alimenta, la robustece y la expresa por medio de palabras y cosas; por esto se llaman sacramentos de la fe"(SC 59). Para acceder al b. se requiere la fe tal como ha sido configurada por la intervención de Dios en la historia de la salvación a través de Jesucristo en el Espíritu Santo. Es la fe en la palabra y en las acciones salvíficas con las que Jesús nos reveló el misterio de Dios como Padre suyo, y del Espíritu como vínculo de amor de ambos. Confesar a Jesús como Señor y Mesías es profesar la fe en el Padre que lo envió y lo resucitó de entre los muertos por la fuerza del Espíritu (cf. Rom 10,9). La confesión trinitaria da paso a la celebración del misterio trinitario de salvación que tiene lugar en el bautismo. Porque si en algún momento debe hacerse explícita la confesión trinitaria es en aquel acontecimiento que

nos introduce en la vida cristiana, que por eso el b. es el primero de los sacramentos de la iniciación. Del recto comienzo depende mucho la evolución y maduración posterior. Por eso, cuando se dice que la mayoría de los cristianos son monoteístas en la práctica de su fe (K. Rahner), se está indirectamente constatando el escaso relieve que la confesión trinitaria tiene en el b. Para recuperar la fe trinitaria bautismal como impulso vital que se haga sentir en toda la existencia cristiana a lo largo de la vida, sólo hay un camino: poner claramente de relieve lo que sucede en el b. Es la experiencia de salvación en que este sacramento nos introduce, la que puede reabrir el camino hacia el misterio trinitario. Si en el b. de Jesús en el Jordán se dio la primera teofanía trinitaria, en el b. de los cristianos debe percibirse con claridad la acción del Padre que nos adopta como hijos en el Hijo, la obra redentora de Cristo y la presencia santificante del Espíritu. "Por eso la perícopa del b. [de Cristo en el Jordán] pone de relieve que en el b. de Jesús ocurrió lo que se reproduce siempre en el b. de los cristianos: el bautizado es arrebatado por el Espíritu de Dios e introducido en la filiación divina escatológica". Esta percepción (experiencia) de la salvación puede llenar de contenido y de vida la 'fórmula trinitaria. De este modo, la referencia de la fe del bautizado siempre será la confesión de Dios Trinidad como punto de partida y término de la aventura que empezó en el bautismo.

c) Finalmente, la dimensión trinitaria del b. puede profundizarse desde una adecuada comprensión del carácter' bautismal. Este se suele poner en relación con la idea de consecratio. Por el b., el creyente es consagrado a Cristo como propiedad suya. Esta pertenencia es inalienable, porque el don entregado a Dios y recibido por él no admite vuelta o retractación. Cuando Cristo toma posesión del bautizado lo marca con el sello de sí mismo: es la marca o huella indeleble, el 'carácter', que identifica para siempre al bautizado como miembro de Cristo, como cristiano. Por eso el b. es irrepetible, porque es el signo que nos introduce en el misterio de la redención; la vida nueva que brota de la muerte y resurrección de Cristo sólo tiene un comienzo. Se puede ser infiel a esta vida, se puede abominar del don recibido, pero no es posible negar su comienzo que siempre permanece como posibilidad de renovación, porque "los dones y la vocación de Dios son irrevocables" (Rom 11,29). El 'carácter' es, pues, el germen de la vida trinitaria de Dios que se nos infundió en el b. para hacerlo crecer y desarrollarse. Este 'efecto permanente' es la raíz y fundamento de todo lo demás: del 'fruto' del sacramento y del posterior desarrollo de la vida cristiana, y de la recuperación de la gracia perdida por el pecado. Ahora bien, el desarrollo de la vida divina que se nos comunica en el b. pasa por la identificación o configuración con Cristo (cf. LG 7.15.31; UR 22; AG 36) a quien se entrega el bautizado, siendo así asociado por Cristo al misterio de su muerte y resurrección por el que participamos de la vida trinitaria de Dios. De esta 'consecratio' bautismal que imprime 'carácter' o marca de Cristo, deriva también la 'capacidad' sacerdotal del cristiano para dirigirse al Padre 'en espíritu y verdad', como también el derecho y el deber de participar en la misión salvífica que Cristo confió a su Iglesia (cf. LG 11.33; AA 3). Interpretar así el 'carácter' es afirmar la eficacia real, divina del b., sin que esto se entienda de forma mágica o mecánica. Pues "la eficacia básica, real y objetiva, del b. como fundamento y principio de la vida cristiana y eclesial no impide, sino que exige luego la aceptación personal y el desarrollo de la plenitud de vida iniciada (sólo iniciada) en el b..

III. Celebración del bautismo

El b. es el primero de los sacramentos de la iniciación cristiana; es, pues, el que nos introduce en la vida trinitaria de Dios que se nos ofrece como don y gracia en el acontecimiento de Cristo, es "el signo y el instrumento del amor preveniente de Dios". Conforme a la intención de este artículo, no es el caso de analizar aquí la estructura y contenido de la celebración del bautismo; simplemente nos limitamos a subrayar los acentos trinitarios de los textos centrales de la celebración que son los mismos tanto en el 'Ritual del Bautismo de Niños', que es el que

aquí tengo en cuenta, como en el Ritual de la Iniciación cristiana de Adultos. Después del rito de acogida en la Iglesia que concluye con la signación en la frente "con la señal de Cristo Salvador" como expresión de pertenencia a Cristo, sigue la liturgia de la palabra en la que destaca las perícopas bautismales de Jn 3,1-6; Mt 28,18-20; Mc 1,9-11; 10,13-16. A modo de conclusión de la liturgia de la palabra con los distintos elementos que la integran, se reza una oración de exorcismo antes de la unción prebautismal. En dicha oración se invoca al Padre, de quien parte la misión del Hijo "para librarnos del dominio de Satanás" y "llevarnos al Reino de la luz", que se realiza a través de la liberación del pecado original, cuyo efecto positivo es quedar constituidos como templos vivos de Dios en que habita el Espíritu Santo. La toma de posesión del que va a ser bautizado por parte de la Trinidad, pasa por la liberación del pecado sea original o/y personal. Naturalmente, donde más se subrayan los aspectos trinitarios del b. es en la liturgia del sacramento. Así, en la oración de bendición del agua bautismal, después de recordar distintos hechos salvíficos vinculados al agua desde el principio de la creación, se hace memoria de aquellos acontecimientos que fundamentan más de cerca la institución de este sacramento: el b. de Jesús en el Jordán, el agua y la sangre que brotaron del costado abierto, el mandato de bautizar. La gracia de la vida nueva en Cristo que en la fuente bautismal la Madre Iglesia va a alumbrar, se debe a la acción del Espíritu vivificante. El agua es signo de gracia al actuar en ella "el poder del Espíritu Santo, por tu Hijo". El Espíritu santifica el agua porque Cristo le ha abierto el camino desde el árbol de la cruz. A la triple renuncia al pecado sigue la triple profesión de fe en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo como condición indispensable para recibir el b. impartido precisamente, según el mandato del Resucitado, "en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo". La vinculación de la profesión de fe trinitaria al acontecimiento bautismal, es decir, al nuevo nacimiento, a la vida nueva del cristiano, es un claro testimonio de que la Trinidad no es un 'misterio' para entretenimiento de la especulación teológica, sino aquella realidad divina que asegura y da sentido a la vida cristiana, ya que *"la confesión trinitaria es el resumen y la suma de todo el misterio cristiano, y de ella depende el conjunto de la realidad soteriológica cristiana. Por algo tiene su origen [...] en el acto por el que el hombre se hace cristiano: en el b., que en todas las iglesias se realiza 'en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. La vida cristiana, desde sus inicios, va unida incondicionalmente a la confesión trinitaria'*. No puede darse, pues, una celebración del b. cristiano sin una confesión explícita de la Trinidad, no como pura fórmula ritual, sino como presencia activa y eficaz en la configuración de la nueva vida en Cristo regalada por el Padre al bautizado con el don del Espíritu. Esta nueva vida en Cristo la explicitan los ritos posbautismales, sobre todo el de la unción con el santo crisma en la coronilla del recién bautizado para significar la incorporación a Cristo-cabeza del Cuerpo y la participación en su sacerdocio real, a la que sigue el rito de la imposición de la vestidura blanca, como símbolo de la vida nueva de aquel que ha sido revestido de Cristo (cf. Gál 3,27). Con la recitación de la oración dominical, junto a la mesa eucarística la Madre Iglesia enfila ya a sus hijos bautizados hacia la plena realización de la iniciación cristiana en la confirmación y la eucaristía.

IV. Conclusión

"El b. es manifestación del amor gratuito del Padre, participación en el misterio pascual del Hijo, comunicación de una nueva vida en el Espíritu; el b. hace entrar a los hombres en la herencia de Dios y los agrega al Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia". Tanto la teología como la celebración del b. destacan con fuerza la dimensión trinitaria de este primer sacramento de la iniciación cristiana. Y ello es lógico, porque en él se da el primer encuentro con el Dios que nos reveló Jesús al que acogemos confesándole como Padre, Hijo y Espíritu Santo. De cómo se comprenda y se celebre este primer encuentro dependerá la progresiva inserción posterior en el misterio y en la vida trinitaria de Dios. Por eso tiene tanta importancia la catequesis bautismal que no ha delimitarse a la preparación de los padres (o del catecúmeno, en el caso

de adultos), sino que ha de ser parte integrante de la predicación cristiana a lo largo del tiempo, especialmente durante la cuaresma. Es necesario 'recuperar' el b., lo que él significó para cada uno, la vida que nos comunicó, el Dios con el que nos puso en relación. Si la fe trinitaria tiene escaso relieve en la mayoría de los cristianos, ello se debe, en parte no despreciable, a la escasa relevancia que el b. ejerce sobre la vida y conducta de los que fueron un día bautizados en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. A partir del b., los demás sacramentos y la oración entera de la Iglesia están configurados trinitariamente y, sin embargo, la dinámica trinitaria permanece fuera de la vida del creyente 'normal'. Esto quiere decir que la confesión trinitaria, no experimentada como comunión viva con la Trinidad desde su raíz bautismal, se percibe como una mera fórmula ritual. Por eso, sin la 'recuperación' del acontecimiento bautismal como determinante de toda la vida cristiana, es difícil que el Dios uno y trino envuelva, penetre y configure la fe, la oración y la conducta del cristiano. El anuncio y la confesión del Dios trinitario están, pues, vinculados de manera decisiva al b. vivido (y rememorado continuamente) como principio y raíz de la vida nueva de hijos del Padre, por Jesucristo en el Espíritu Santo.

[--> *Confirmación; Espíritu Santo; Eucaristía; Iglesia; Jesucristo; Pascua; Pentecostés.*]

BIBLIOGRAFÍA: BARTH G., *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1986; CABLE R., *La iniciación cristiana*, en A.G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona 1987; HAMMAN A., *El bautismo y la confirmación*, Herder, Barcelona 1970; NEUNHEUSER B., *Bautismo y confirmación*, Ed. Católica, Madrid 1975; ID., *Bautismo sacramental*, en SM I, Herder, Barcelona 1976; NOCENT A., *I tre sacramenti dell'iniziazione cristiana*, en A. J. CHUPUNGCO (ed.), *Anámnesis. Introduzione storico-teologica alla Liturgia. 3/1: la turgia i sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, Marietti, Genova 1986; SCHULTE R., *La conversión (metanoia), inicio y forma de la vida cristiana*, en SMV, Cristiandad, Madrid 1984; TENA, P.- BoROBIO, D., *Sacramentos de iniciación cristiana:*

J
o
s
é

M
a
r
í
a

d
e

M
i
g
u
e
l

BIBLIA, DIOS EN LA

1. ANTIGUO TESTAMENTO

2. [NUEVO TESTAMENTO](#)

1. ANTIGUO TESTAMENTO

SUMARIO: I. Preludios de Yahvismo.—II. Yahvismo: 1. La cuna del Yahvismo; 2. Yahvé, el Dios del Éxodo; 3. Yahvé, el Dios del Sinaí.—III. El Dios del Deuteronomio, de la Historia Deuteronomista y de la Historia Cronista.—IV. El Dios de los profetas.—V. El Dios de los sabios.—VI. El Dios de los salmos.—VII. Conclusión

Presentación

Acerca de Dios, la Biblia presenta una idea pluriforme. Los autores sagrados generalmente definen a Dios mediante analogías humanas y naturales. Su concepción la exponen en los títulos y en las imágenes, en las narraciones de las acciones divinas y en las expresiones de los sentimientos humanos. En el AT no existe una teología, sino muchas. Cada hagiógrafo, escuela o tradición ha ido dejando constancia de su particular experiencia de Dios.

Yahvé ocupa el centro del AT, donde, no obstante, sé cuenta con la existencia de otros dioses. En las tradiciones bíblicas, Yahvé aparece como el Dios que se ha revelado a Israel y del que éste ha tenido experiencia en el éxodo, en el Sinaí y en tantas otras circunstancias de su historia. Hablar de Yahvé implica, por tanto, una referencia obligada a Israel. A su vez, supone aludir a otros dioses, dadas las características propias de la religión yahvista: "Yo soy Yahvé, tu Dios ... no tendrás otros dioses fuera de mí" (Ex 20,2s.). Así pues, una presentación del Dios del AT tiene que desenvolverse en el triángulo formado por Yahvé, los otros dioses e Israel.

El Dios del AT es un Dios cercano, a la par que trascendente; está por encima del tiempo y del espacio. Su riqueza insondable y las múltiples imágenes utilizadas por los hagiógrafos para describirlo dificultan su exposición sistemática. En nuestro trabajo, trataremos de presentar la concepción de Dios siguiendo paso a paso los distintos libros o bloques del AT.

I. Preludios del yahvismo

Las tradiciones bíblicas difieren en algunos particulares acerca de los orígenes de la fe yahvista. El nombre de Yahvé recurre desde los primeros hasta los últimos capítulos del Génesis: según Gén 4,26, el culto a Yahvé remonta a los orígenes de la humanidad; en las tradiciones patriarcales, Yahvé aparece unas noventa veces. Sin embargo, según Ex 3,13-15 el nombre de Yahvé se reveló por primera vez a Moisés y de Ex 6,2-3 se desprende que Dios no se reveló a los patriarcas bajo el nombre de Yahvé. Más aún, Gén 35,2-4 indica claramente que los antepasados de Israel adoraron a otros dioses, distintos de Yahvé, y así lo confirma Jos 24,2.14-15: "*Vuestros padres ... sirvieron a otros dioses. Ahora pues, apartad los dioses que sirvieron vuestros padres al otro lado del río y en Egipto y servid a Yahvé*": En el fondo de los relatos patriarcales subyace un problema de difícil solución: ¿se refleja en ellos la fe de Abrahán, Isaac y Jacob o, más bien, la del narrador? ¿Ofrecen una imagen real de la religión de los patriarcas o, por el contrario, una imagen ideal? Para responder a estas cuestiones,

tendremos en cuenta fundamentalmente dos cosas: primera, los datos que nos ofrecen los textos bíblicos y segunda, las interpretaciones más destacadas de los especialistas en la materia.

1. En los libros del *Génesis* y del *Éxodo*, además del nombre de Yahvé, se emplean otros nombres para referirse a Dios. Las diversas designaciones pueden reducirse a dos tipos principales: 1°) *Dios más persona* ("el dios de x"): a) "el dios de mi padre" (Gén 31,5.42; Ex 15,2; 18,4); "el dios de tu padre" (Gén 31,53); "el dios de sus padres" (Ex 3,13.15.16); "el dios de sus padres" (Ex 4,5); b) "el dios de Abrahán" (Gén 24,12.27.42.48; 26,24; 28,13; 31,53); "el dios de Isaac" (Gén 46,1); c) "el dios de Abrahán, tu padre, y el dios de Isaac" (Gén 28,13); "el dios de mi padre Abrahán y el dios de mi padre Isaac" (Gen 32,10); "el dios de vuestros padres, el dios de Abrahán, Isaac y Jacob" (Ex 3,6.15.16; 4,5). 2°) *Dios más lugar* (topónimos o epítetos divinos asociados a un lugar): *El Elyon* ("el dios altísimo", asociado a Salem: Gén 14,18-22), *El Roi* ("el dios que me ve", asociado al pozo de Lahai-Roi, en el Sur de Palestina: Gén 16,13), *El Olam* ("el dios eterno", asociado a Berseba: Gén 21,33), *El Elohe Yisrael* ("el dios de Israel", asociado a Siquén: Gén 33,18.20), *El Betel* ("el dios de Betel": Gén 31,13; 35,7), *El Shaddai* ("el dios poderoso", posiblemente asociado a Jerusalén o, tal vez, a una montaña: Gén 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3; 49,25).

2. En la *exégesis moderna*, se han suscitado numerosas discusiones sobre el significado y el alcance de las designaciones que acabamos de señalar.

A juicio de Alt, en ellas se muestra la existencia de dos tipos diferentes de dioses: "el dios de los padres" y el "dios-El". "*El dios de los padres*" es un tipo de dios que no tiene nombre propio, sino que lo recibe de aquellos a quienes se apareció por primera vez y que fundaron su culto: "el dios de Abrahán y el dios de Nahor ..." (cf. Gén 31,53, un texto antiguo y básico, según Alt). Dicho dios se halla ligado a un grupo, al que protege, acompaña y promete una tierra y descendencia numerosa (cf. Gén 12,1s.7; 13,14-16; 15,1.8.18; 18,10; 22,16-18; 26,2-5.24s.; 28,13-15; 46,1-4; 50,24). Es, en fin, un dios que no está ligado a un lugar, sino que carece de morada fija. En su concepción, influyó sin duda el tipo de vida nómada de los patriarcas. En confirmación de esta hipótesis, Alt aduce el testimonio de los nabateos, un pueblo nómada también, que adoró a un dios personal del mismo tipo que el de los patriarcas. El "*dios-El*" refleja otro tipo de religión: la de los pueblos sedentarios. El término '*el*' (plural, *élim*), común a las lenguas semíticas, se usa como apelativo divino ("dios", "el dios") y como nombre propio de un dios determinado. Los '*élim*' serían divinidades locales cananeas, asentadas en un lugar y con santuarios fijos; de aquí, la unión de estos dioses con los distintos lugares. La coexistencia de los dos tipos de divinidades en los relatos patriarcales se debería a la evolución histórica de los antepasados de Israel, que de pueblo nómada o seminómada pasó a sedentario. Al asentarse en Canaán, Israel asimiló determinadas formas de vida y de culto de los cananeos.

Según Cross, en cambio, las designaciones divinas señaladas no muestran dos estadios distintos, sino que hay que contar con una identidad original entre "el dios de los padres" y el "dios-El". El primero representaría, en realidad, un tipo especial de adoración del "dios-El". Los patriarcas posiblemente tributaron culto al "dios-El", incluso antes de su sedentarización.

Recientemente, Kóckert ha sometido a duras críticas la hipótesis de Alt, poniendo en tela de juicio la relación entre la religión patriarcal y la forma de vida nómada de los antepasados de Israel. Expresiones como "el dios de mi padre" o "el dios de x" (x = nombre personal) ocurren en la literatura del antiguo Oriente próximo referidas a culturas sedentarias, sin que se pueda probar su origen nómada. Además, en el 2° milenio a.C. no se puede establecer una diferencia entre nomadismo puro y cultura sedentaria. Los patriarcas habitaban preferentemente en la estepa —era el suyo un nomadismo periférico— pero mantenían

contactos con los habitantes del país, con la gente sedentaria. El modelo tripartito "familia-tribu-estado", utilizado a menudo para explicar la evolución social, es una abstracción artificial. El predominio de la familia sobre la tribu y el estado en las narraciones patriarcales del Génesis no muestra propiamente un estadio histórico, sino una concepción literaria. Las designaciones de Dios han de entenderse como parte de un mismo plan general de composición. Es lógico que en las narraciones patriarcales aparezca la designación "el dios de Abrahán" y que ésta vaya ampliándose luego en círculos sucesivos: "el dios de Abrahán, tu padre", referido a Isaac (Gén 26,24), "el dios de Abrahán, tu padre, y dios de Isaac", en relación con Jacob (Gén 28,13), y "el dios de tu padre, dios de Abrahán y dios de Jacob" (Ex 3,6), en relación a Moisés, colocada justamente después de haber hecho referencia al pueblo (Ex 1,9.20). En esta misma perspectiva hay que notar cómo la designación "Yahvé, el dios de Israel" (Ex 5,1) ocurre inmediatamente después de que "Israel" se utiliza con el sentido de pueblo (cf. Ex 4,22ss.). En el plan diseñado, parece obligado evitar tanto las referencias de tipo nacional y político como las alusiones a un culto "oficial". En lugar de esto, Dios es presentado en relación con las funciones más elementales y vitales de la familia y de los individuos. Se le pinta como a un dios cercano, que no necesita mediador. La relación del hombre con dios es análoga a la del padre-hijo, destacando los elementos de la formación, el sustento y la protección. Las promesas a los patriarcas funcionan como señales estructurales y como elementos de sutura en el conjunto de esta composición: Gén 12,1 introduce el círculo de Abrahán; 26,2-6, el de Isaac y 28,13-15, el de Jacob, mientras que 46,1-5 marca el comienzo de la estancia de Jacob en Egipto. Así pues, se trata de una línea que, arrancando de los patriarcas, desemboca en el pueblo. En una palabra, según Kóckert las designaciones de Dios y las promesas patriarcales, en los libros del Génesis y del Exodo, **no** prueban la existencia de una forma de religión preyahvista asociada con la primitiva forma de vida —nómada o seminómada— de Israel.

3. Discusiones aparte, los relatos patriarcales tienen indudablemente un carácter familiar y la religión reflejada en ellos lleva también la impronta de la familia. El Dios de Gén 12ss. es un dios que acompaña, guía y protege a la familia. Los deseos y aspiraciones fundamentales de ésta tienen un eco en las promesas y bendiciones divinas. Al comienzo de las historias patriarcales se dan cita la promesa y la bendición (Gén 12,1-3), para seguir luego cada una por su propios derroteros, destacando aquélla en la historia de Abrahán (cf. Gén 12,7; 13,14-16; 15,1.8.18; 18,10; 22,16-18) y ésta en la de Jacob (cf. Gén 27 y 48 en especial). Promesa y bendición apuntan hacia el futuro ("haré de ti un gran pueblo y te bendeciré": 12,2), a la par que hunden sus raíces en el pasado. En realidad, la historia de la humanidad está marcada desde sus orígenes por la bendición divina (cf. Gén 1,28). Si el pecado de los hombres la ha trocado en maldición, la gracia de Dios hará que resplandezca de nuevo: a las cinco veces que se repite el verbo 'rr / "maldecir", en la historia de los orígenes (Gén 3,14.17; 4,11; 5,29 y 9,25), siguen cinco términos de la raíz brk / "bendecir", colocados justamente al comienzo de las historias patriarcales (Gén 12,2-3).

II. Yahvismo

1. LA CUNA DEL YAHVISMO. En las tradiciones veterotestamentarias, Yahvé es asociado principalmente con Moisés y con la gesta del éxodo (Ex 3ss.). La fórmula de fe: "Yahvé sacó a Israel de Egipto" constituye la quintaesencia de la tradición bíblica del éxodo y es una de las fórmulas más difundidas en todo el AT. Se encuentra en los credos históricos (Dt 6,21-23; 26,8; Jos 24,6s.), en las fiestas religiosas (Dt 16,1-3.6; Lev 23,43), en las leyes (Dt 13,11; 20,1), en los himnos (Sal 114,1ss.; 135,8s.; 136,10ss.), etc. Ahora bien, dicha fórmula es tardía, pues supone la existencia del gran Israel, el pueblo de las doce tribus, a la par que su ecuación con el grupo de los escapados de Egipto, un grupo probablemente poco numeroso. Más que reflejo de una realidad histórica concreta, la mencionada fórmula sería una retroproyección del hagiógrafo a

la época de Moisés. De aquí la pregunta por los orígenes del yahvismo. ¿Comenzó realmente con Moisés y con el éxodo? ¿De dónde viene Yahvé? ¿Cuál es la cuna del yahvismo? Veamos, ante todo, algunos textos bíblicos y extrabíblicos significativos para esclarecer el problema.

En las Bendiciones de Moisés (Dt 33) y en el Canto de Débora (Que 5), dos textos poéticos antiguos —a los que se puede añadir otro texto más tardío (Hab 3), pero en el que se refleja la misma tradición— se dice que Yahvé viene del Sinaí, de Seir, Parán y Temán (Dt 33,2; Jue 5,4; Hab 3,3), circunscripciones geográficas que apuntan todas en la misma dirección. En el Canto de Débora se refuerza esta misma idea con otra expresión muy significativa: *yhwh zeh sinai* ("Yahvé, el [Dios] del Sinaí: Jue 5,5). Esta formulación pro-nominal ("el del Sinaí") y la asociación de Yahvé con una misma región en tres tradiciones independientes de la Biblia hebrea, a las que se puede sumar la fórmula "Yahvé de Temán y su Asera", que se encuentra en las inscripciones de Kuntillet 'Ajrud, invitan a pensar en el carácter genuino y primitivo de la denominación de Yahvé como el Dios del Sinaí, un Dios ligado a la montaña, de distinta naturaleza que el Dios del éxodo. Pero ¿existe una relación entre el Dios del Sinaí y el del éxodo? Los topónimos de Seir, Parán y Temán, con los que se asocia el nombre de Yahvé, orientan hacia la región de los edomitas o madianitas en el sur de Palestina. Este dato avala la hipótesis de la localización del Sinaí en esta región, al mismo tiempo que cobra fuerza la teoría del origen madianita del yahvismo. Efectivamente, las tradiciones del AT relacionan el nombre de Yahvé con el Sinaí y con Moisés en la región de Madián (cf. Ex 2s.; 18,10ss.). Según esto, la cuna del yahvismo habría que buscarla en la época premosaica, por los lugares señalados. Esta conclusión encuentra un punto de apoyo en algunos documentos extrabíblicos. En unas listas egipcias de Soleb, en Nubia, de los s. XIV-XIII a.C., se menciona un "país de los *Shosu de Seir*", un "país de los *Shosu-Yhwh*". Discuten los especialistas acerca del alcance y significado exacto de estas designaciones, si bien todo lleva a pensar que se trata de un territorio o, más concretamente, de una montaña. En consecuencia, tales listas aportarían nueva luz a las tradiciones del AT anteriormente señaladas, donde Yahvé aparece como el Dios de una montaña ubicada al sur de Palestina. Las mencionadas fuentes bíblicas y extrabíblicas invitan a establecer una conexión entre los israelitas y los madianitas, así como entre el Dios del Sinaí y el del éxodo. Conexiones éstas de tipo histórico y religioso, que ayudarían a explicar los oscuros orígenes del yahvismo. Conexiones también de tipo sociológico, que ayudarían a comprender los no menos oscuros orígenes del pueblo de Israel. Los eventos del Sinaí y los del éxodo estarían trabados no sólo por el nombre de Yahvé y de Moisés, sino también por los distintos grupos (madianitas, *shosu*, proto-israelitas) que, en un mismo momento histórico y en zonas geográficas próximas y comunicadas entre sí, tuvieron experiencias sociales y religiosas similares o idénticas.

2. YAHVÉ, EL DIOS DEL ÉXODO. El AT dice muy poco acerca de Dios en sí mismo; enseña, más bien, quién es El en relación con el hombre, especialmente con su pueblo. Yahvé se revela sobre todo en su actuación en la historia. Por eso, si queremos saber quién y cómo es el Dios del éxodo nada mejor que interrogar a los textos bíblicos para ver qué idea se formó Israel acerca de Yahvé a partir de los acontecimientos relacionados con la salida de Egipto.

En los textos de Ex 1-15 se trasluce la situación de Israel, a la par que el plan divino de salvación. Israel aparece como un pueblo explotado por Egipto, lugar de opresión y esclavitud (Ea 1,13ss.), de donde es liberado por una intervención especial de Yahvé (Ex 14s.). Éste comienza revelando su nombre a Moisés: "Yo soy el que soy" ... "Yo soy" ... "Yahvé, el Dios de vuestros padres..." (Ex 3,14s.). El nombre propiamente dicho es el del *tetragramaton sagrado* del v. 15: YHWH. El "Yo soy...", del v. 14, se da más bien como una explicación etimológico-teológica del nombre de YHWH. En realidad, se desconoce el origen y significado exacto de este nombre. Desde el punto de vista etimológico, Ex 3,14 quiere derivarlo de una forma antigua del verbo hebreo *hyh* o de su correspondiente arameo *hwh*, que significa "ser,

llegar a ser, manifestarse". En este sentido, YHWH significaría "Yo soy el existente", entendido no tanto en un sentido pasivo (como traducen los Setenta: o ón) cuanto en un sentido activo y dinámico, como pide el contexto. Yahvé se revela a Moisés para el servicio del pueblo, en beneficio de Israel (3,10ss.; 4,12ss.). La consecuencia implícita de esto es que Israel debe reconocer que Yahvé es para él el solo existente y el único salvador. Así pues, Yahvé se manifiesta como "el que es / existe / actúa" en favor de Israel, esto es, como el que lo libera y lo salva. Dada la situación de verdadera esclavitud por la que atravesaba Israel, la salida de Egipto se convierte en una auténtica liberación, en una verdadera salvación. En tal contexto, Yahvé es presentado como un guerrero (15,3), que combate por su pueblo (14,13). La victoria de Yahvé es una victoria de la libertad y de la vida sobre la esclavitud y la muerte. De esta suerte, la fórmula "Yahvé sacó a Israel de Egipto" pasó a la tradición veterotestamentaria como el artículo fundamental de la fe de Israel.

3. YAHVÉ, EL DIOS DEL SINAÍ. El plan de Yahvé no terminaba con la liberación de un grupo de esclavos de su opresión. La salida de Egipto, por central que sea en la Biblia, no deja de ser el primer paso de un proyecto más ambicioso. Si Yahvé saca a Israel de Egipto es para conducirlo a "un país bueno y espacioso, a una tierra que mana leche y miel" (Ex 3,8). Pero entre el punto de partida y el de llegada se interpone un largo camino, con una estación muy importante: el Sinaí (Ex 19-24). Allí, según la tradición bíblica, Yahvé se manifestó y concluyó un pacto con los que sacó de Egipto, constituyendo una verdadera comunidad, un pueblo nuevo. La alianza del Sinaí no se establece entre las diferentes tribus o grupos que conformarán el pueblo de Israel, sino entre éstos y Yahvé. La singular relación con Yahvé da a los escapados una nueva cohesión y unidad. El éxodo representó para Israel el comienzo de su relación con Yahvé; el milagro del mar (Ex 14s.) fue como el bautismo del pueblo. La alianza del Sinaí significó un paso decisivo para la constitución de la nueva comunidad o pueblo de Dios.

El Sinaí es ante todo el punto de encuentro entre Yahvé y su pueblo. En la montaña santa, Yahvé se manifiesta a Israel (Ex 19s.), le revela su ley (Ex 20-23) y concierta con él una alianza (Ex 24). Teofanía, alianza y ley aparecen en Ex 19-24 como tres temas trabados en un triángulo tenaz. El relato teofánico representa el lugar clásico de todas las teofanías del AT. En él, lo real se mezcla con lo simbólico, lo natural con lo sobrenatural, en una especie de liturgia cósmica sobrecogedora, en la que Yahvé resplandece como un ser tremendamente numinoso y fascinante. En este marco solemne, y grandioso, suena la voz del Señor para transmitir, en primer término, "las diez palabras" o decálogo (Ex 20,2-17) y, a continuación, el código de la alianza (Ex 20,22-23,19). La ley que aquí se expone adquiere el rango de ley revelada. Es un verdadero don de Dios a su pueblo. La narración teofánica se halla enmarcada por textos de alianza (19,3b-8 / 24,4-8), haciendo del conjunto un texto de alianza. En este sentido, la teofanía pasa a ser un elemento de la alianza y el decálogo se convierte en el documento de la misma alianza, en el compromiso fundamental del pueblo con su Dios.

La experiencia del encuentro con Yahvé lleva al rechazo de otros dioses, que es lo que prescribe el primero y más importante de los mandamientos, quintaesencia de las obligaciones del pueblo con su Dios: "Yo soy el Señor, tu Dios, que te ha sacado del país de Egipto, de la casa de esclavitud. No tendrás otros dioses frente a mí" (Ex 20,2-3). Librando a Israel del dominio de Egipto, Yahvé lo ha introducido en su propio dominio, bajo su señoría. La acción salvífica divina fundamenta las exigencias de los mandamientos. La prohibición de tener "otros dioses" y de hacer "imagen alguna" (primero y segundo mandamiento: Ex 20,3-5) llevan al culto exclusivo a Yahvé, formulado teóricamente en el primer caso y de modo más práctico en el segundo. La lucha por la imposición del yahvismo condujo, en primer lugar, a la exclusión de otros dioses, para desembocar más tarde en la prohibición de las imágenes. Ambas notas son distintivas de la religión de Israel, del *Dios celoso* con que se fundamentan los dos primeros mandamientos (Ex 20,5b-6). En Ex 34,14 se dice explícitamente que "el nombre de Yahvé es

celoso". El celo de Yahvé aparece como una nota esencial no sólo en estos textos, sino en otros muchos del AT (cf. Dt 4,24; 6,15; Jos 24,19; Nash 1,2; etc.). En Jos 24,19, el celo divino se pone incluso en paralelismo con su santidad. Del celo de Yahvé arranca su *exclusivismo*: Yahvé no admite ningún dios rival. Esta idea choca con la concepción politeísta de los pueblos de alrededor, donde el culto a un dios se conciliaba fácilmente con el culto a los otros. El rasgo más destacado del celo de Yahvé consiste en el empeño e interés sumos que pone en todo lo suyo, tanto cuando salva como cuando castiga. El Dios celoso pide cuenta de las transgresiones a los que le odian, pero muestra misericordia con los que le aman y observan sus mandamientos (Ex 20,5b-6; 34,6s.; Num 14,18; Dt 7,9s.). En estos pasajes se subraya la *misericordia divina*, ya que su gracia excede con mucho a su castigo (cf. Os 11,8s.). El exclusivismo divino, a su vez, conecta con la idea de la *incomparabilidad de Yahvé*, claramente expresada en Ex 15,11 en relación con los acontecimientos del éxodo: "¿Quién como tú, Yahvé, entre los dioses? ¿Quién como tú sublime en santidad, terrible en proezas, autor de prodigios?" (cf. Ex 18,11). La Biblia hebrea insiste en la idea de que Dios es "el incomparable" (cf. Labuschagne).

III. El Dios del Deuteronomio, de la Historia Deuteronomista y de la Historia Cronista

En el libro del Deuteronomio hay que distinguir al menos dos ediciones: una preexílica, que se encuentra fundamentalmente en los cap. 6-28, y otra exílica, parcialmente comprendida en los cap. 1-5 y 29-34. Esta última conecta directamente con la Historia Deuteronomista de Josué a 2 Reyes.

1. DEUTERONOMIO. En este primer apartado centraremos nuestra atención en el Dios del *Dt primitivo*, que se abre con la proclamación solemne de la unidad de Yahvé: "Escucha, Israel: Yahvé es nuestro Dios, Yahvé es uno" (6,4). La idea de un Dios se da la mano con la de un pueblo: Israel es presentado como un pueblo consagrado al Señor (7,6). De la unidad de Yahvé deriva la unión plena y total de Israel con Él (6,5) y de ambas se sigue la exigencia de separación de Israel de las demás naciones (7,1ss.). La idea de Yahvé como Dios de Israel y de éste como pueblo de Dios constituye la fórmula central de la alianza (26,17-19). La relación entre ambos tiene como base el amor de Dios, que por pura iniciativa suya eligió a Israel como pueblo de su propiedad personal. Esta elección explica, a su vez, la entrega de la *tierra* como el don por excelencia de Yahvé a su pueblo. El israelita está llamado a vivir con los pies en la tierra, pero con los ojos en el cielo, en el Dios que le regala esa tierra como fruto y expresión de su amor. Tanto la conquista de la tierra como las fuerzas para trabajarla y adquirir sus riquezas proceden de Yahvé, no de Israel ni de los otros dioses (8,7-18). Asentado en la tierra, el pueblo necesita una *ley*. También ésta es presentada, en el *Dt primitivo*, como don del Señor a su pueblo (6,20-25; 12-26). Ser fieles a la ley divina equivale a comportarse fielmente con el Señor. En la perspectiva deuteronomica, observar los mandamientos significa temer a Yahvé, amarlo y servirlo (10,12s.). Del cumplimiento de la ley depende la vida y la bendición del pueblo (cf. Dt 28). La primera ley consignada en el código deuteronomico trata de la centralización del culto: Israel adorará a su Dios en el lugar que Él se eligiere para hacer habitar su nombre (12,2ss.); allí llevará sus ofrendas y celebrará sus fiestas en honor de Yahvé (14,22ss.; 16,1ss.; 26,1ss.).

2. LA HISTORIA DEUTERONOMISTA comprende los acontecimientos que van desde la conquista de la tierra hasta la pérdida de la misma y el consiguiente destierro en Babilonia (Jos-2Re). En ella, Yahvé destaca como Señor de la historia. "La historia puede llamarse el sacramento de la religión de Israel. A través de la historia, Israel ve la faz de Dios y continúa viéndole aun cuando es invisible" (R.Wheeler: cf. Jacob, 175). No sería justo detenerse exclusivamente en las múltiples intrigas humanas, que entretujan la historia de Israel. Por

encima de los intereses creados de los personajes históricos se revela el Señor, como el verdadero motor de la historia. "La historia del pueblo de Dios, establecido en Canaán, se convirtió en la historia de Yahvé" (Von Rad, 381). De la Historia Deuteronomista se infiere que sus autores eran fervientes yahvistas, dedicados al estudio de la ley y de los profetas, a fin de extraer de ellos las lecciones oportunas para iluminar los acontecimientos históricos. De la ley, se fijaron particularmente en el Dt, inspirándose en su lenguaje y teología. En retrospectiva profética interpretaron el presente y el pasado, del que les preocupaba en especial la desaparición de los reinos de Israel y de Judá, a la luz de la palabra de Dios. Su mensaje, en síntesis, es el siguiente: Dios ha intervenido constantemente ante su pueblo con exhortaciones, amonestaciones y castigos (cf. 1 Re 14,7-11; 16,1-4; 21,19-22 ...), que han ido en aumento hasta desembocar en la destrucción de Jerusalén. ¿Qué cabe esperar ahora? La palabra de Dios se cumple siempre; sus palabras de amenaza ya se han verificado, pero la promesa a la casa de David (2 Sam 7) aún está vigente. Los favores concedidos a Joaquín (2 Re 25,27-29), descendiente de David, permiten albergar la esperanza de que aún es posible la salvación. ¿Qué ocurrirá si los desterrados se arrepienten de sus pecados y se convierten al Señor? La conversión al Señor es un tema clave en la Historia Deuteronomista (1Sam 7,3; 1Re 8,33-36.46-53; 2Re 17,13; 23,25; cf. Wolff). Todo depende de la gracia de Dios, como se puede colegir por Dt 30,3-5. El futuro del pueblo se halla en las manos del Señor. La entrada de Israel en la tierra fue don suyo y la vuelta a la misma, de producirse ahora, habría de interpretarse como pura gracia de Dios. En la perspectiva deuteronomista, la caída de Jerusalén y el destierro son consecuencia de las continuas infidelidades de Israel —de los reyes, en primer lugar, pero también del pueblo— a la ley del Señor (Dt 4,25s.; 31,16-18; Jos 23, 15s.; Jue 2,11ss.; 1 Re 11,9-11; 14,9s.; 16,2-4; 2 Re 13,2; 17,15ss.; 22,17). Se trata, por tanto, de un justo castigo del Señor. La palabra de Dios, pronunciada en la historia, ha demostrado ser tan eficaz como justa. En ella resaltan la señoría divina y su justicia, ejes sobre los que gira la concepción de Dios en la Historia Deuteronomista.

3. LA HISTORIA CRONISTA abarca desde Adán hasta el destierro de Babilonia (1-2 Cron) y desde éste hasta la reconstrucción del templo y de la ciudad de Jerusalén así como la reorganización de la comunidad judía en torno al templo y a la *tora* (Esd y Neh). La Obra Cronista presenta la historia desde una perspectiva religiosa edificante. El Cronista profundiza en la historia pasada y en las tradiciones religiosas de Israel, tomando de ellas los elementos esenciales para su composición: creencia en un Dios, creador del mundo y motor de la historia, providente y justo, que mantiene especial relación con el pueblo que ha elegido.

Los libros de las *Crónicas* ponen de relieve la historia de la realeza davídica. David es idealizado como el rey conforme a la voluntad del Señor. En realidad, para el Cronista el verdadero rey es Dios y el gobierno ideal es el teocrático. David ha sido colocado en el trono como lugarteniente de Dios. El reino de Dios reviste rasgos religioso-culturales. El culto en el templo de Jerusalén expresa la fidelidad del pueblo a su Rey. La relación constante entre Dios y su pueblo se manifiesta de modo particular en la retribución. Dios aparece como justo juez, que premia o castiga, especialmente en todo lo concerniente al templo y al culto. De la historia pasada del pueblo, el Cronista quiere extraer una lección para la nueva comunidad. Ésta, por encima de todo, ha de mantenerse fiel al Señor y ser reverente en el culto que le tributa.

Nehemías y *Esdras*, desde ángulos distintos, centran sus esfuerzos en la reconstrucción de la ciudad de Jerusalén y en la reorganización de la comunidad. La *tora*, de la que se servirá Esdras para organizar la comunidad, no contiene una ley meramente extrínseca, sino la revelación de Dios. Es la expresión de la voluntad del Dios vivo, a quien Esdras, Nehemías y la comunidad judía dirigen sus plegarias (cf. Esd 9 y Neh 9).

En síntesis, la Historia Cronista puede calificarse de "historiografía teocéntrica" (Japhet,11). En ella, cada esfera de la vida deriva su significado y su realidad última de su relación con Dios.

IV. El Dios de los profetas

1. De los *profetas preclásicos*, centraremos la atención únicamente en *Elías*, "el hombre de Dios" (1 Re 17,18.24; 2 Re 1,9-16). En su mismo nombre, *Eliyyahú / Yahvé es mi Dios*, lleva impreso el programa de gran parte de su actividad profética. Elías se esforzará por mostrar, con palabras y obras, que Yahvé es el verdadero Dios de Israel. Una tarea difícil, pues el pueblo creía y adoraba a otros dioses, particularmente a los baales. En la religión cananea, Baal era considerado como el señor de la tierra; a él se atribuía la fecundidad del suelo. Si Elías quiere destronar a Baal, no basta con que predique que Yahvé es el único Dios de Israel. Tiene que mostrar, de modo fehaciente, que la fertilidad del suelo se debe a Yahvé y no a Baal. De aquí, su triple reto: al rey Ajab, que levantó un altar a Baal y le dio culto (1 Re 18,17-20; cf. 1 Re 16, 31s.); al pueblo de Israel, que dobla sus rodillas ante Baal (18,21-24; cf. 1 Re 19,18), y a los profetas de Baal, que fomentan su culto (18,25-30). Elías sale vencedor de la prueba: Yahvé aparece como el verdadero Dios de Israel y así lo reconoce todo el pueblo (18,31-40). En 1 Re 17-19, Yahvé se acredita como el Dios de la fertilidad y de la vida, el Dios que triunfa de la muerte (cf. 17, 7-16.17-24). El desafío del monte Carmelo no debe disociarse de la peregrinación de Elías al monte Horeb. Lo ocurrido allí da a Elías un halo de Moisés redivivo. La teofanía del Horeb (19,9-13) nos lleva a los orígenes de la historia religiosa de Israel, al momento en que Yahvé selló una alianza con su pueblo. Elías peregrina al Horeb, cuna del yahvismo, como si éste tuviera que renacer y fuera él el Moisés del nuevo nacimiento. En este episodio se trasluce el esfuerzo llevado a cabo por Elías, a fin de purificar el yahvismo y conservar su esencia más genuina.

2. Los *profetas clásicos* son, ante todo, los transmisores de la palabra de Dios (Dt 18,18ss.; Jer 1,7.9.17; 18,18 ...). Por consiguiente, el Dios de los profetas es fundamentalmente el Dios que habla por su boca. De ahí, la "fórmula de mensajero", con que se abre a menudo el mensaje profético: "así dice Yahvé" (Is 7,3.10; 8,1; Jer 1,4.11; 2,1; 3,1; Ez 1,3; 3,16; Am 1,3.6; 2,1 ...). La palabra de Dios, potente y eficaz (cf. Is 40,5.8; 55,10s.), tiene por función "arrancar y plantar, destruir y edificar" (cf. Jer 1,10). Con tales términos se alude a los oráculos de condena y de salvación, a la denuncia profética y a la invitación a la conversión. Son éstas dos dimensiones de la palabra de Dios; más aún, de Dios mismo: un Dios que castiga-condena y que perdona-salva. Yahvé actúa constantemente en la historia de su pueblo, de acuerdo con un plan. Si bien es cierto que, a menudo, tiene que juzgar y castigar, no es menos cierto que, a la postre, triunfa la salvación.

Aunque existen muchos rasgos comunes entre los profetas clásicos, sus diferencias son considerables a la hora de expresar y definir a Dios. Por eso, no podemos hablar propiamente del Dios de los profetas en general, sino del de cada profeta en particular.

1) Para comprender a *Amós* hay que examinar su interpretación de Yahvé: "ni uno de sus dichos carece de referencia a este Dios" (Koch, 70). El libro de Amós se halla esencialmente estructurado en torno a los varios nombres y designaciones de Dios (86 en total), entre los que destaca por su frecuencia e importancia el de Yahvé. De todas las referencias al Dios de Israel, sólo cinco no usan el nombre personal de Yahvé (Dempster, 174s.). El Dios de Amós ruga como un león (3,4.8). Su rugido alcanza a todo Israel e incluso se extiende a las naciones vecinas. En Am 1-2, Yahvé se alza como juez de los reinos que rodean a Israel. En Am 3ss. se entrelazan las denuncias de carácter social con las de tipo cultural, al mismo tiempo que se echa en cara a

Israel su falsa seguridad. Buscar a Yahvé, según Amós, equivale a buscar el bien, a practicar la justicia y el derecho (cf. 5,4ss.).

2) El profeta *Oseas* abunda en imágenes para caracterizar a Dios: médico (7,1; 11,3; 14,5), cazador (7,12), pastor (13,6), león, pantera y osa (5,8; 13,7s.), etc. Las más significativas son las referentes al matrimonio y a la paternidad / maternidad de Dios. Yahvé es presentado como el marido e Israel como la esposa, que ha abandonado a Yahvé para irse detrás de sus amantes: los baales, por un lado, Asiria y Egipto, por otro. En unos y otros confía Israel, como si de dioses se tratara (cf. 2,4ss.; 7,11; 8,9s.). Pero el primer mandamiento obliga a Israel a reconocer a Yahvé como su único Dios y salvador (13,4). El éxodo es el acontecimiento que hizo existir a Israel como pueblo de Dios (11,1; 12,10; 13,4). El desierto representa el lugar ideal, donde Yahvé hablaba al corazón de Israel y éste le respondía en fidelidad (2,16s.). Tras la etapa del desierto, no obstante, vinieron las infidelidades. Israel rompió la alianza y se rebeló contra la ley del Señor (cf. 4,1-3; 6,7; 8,1). Si, en virtud de la alianza, Israel era el pueblo de Dios, sus infidelidades transforman su misma constitución, como muestra el nombre simbólico que el profeta da a uno de sus hijos (1,9). Herido en su amor, Yahvé castiga a Israel (10,10), con la esperanza de que vuelva hacia Él (5,15; 7,10), pero al fin perdona y promete volver a desposarla para siempre en justicia y derecho, en piedad, clemencia y fidelidad (2,21s.; 14,5). Al igual que Elías anteriormente y más tarde Jeremías, el profeta Oseas pertenece al círculo de los que han luchado vehementemente por la purificación del yahvismo. Su mensaje acerca de las relaciones matrimoniales de Yahvé con Israel se mueve en el ámbito de la polémica contra los ritos cananeos de fertilidad en honor de los baales. En cuanto a la concepción de Yahvé como padre / madre, Oseas representa uno de los primeros testimonios bíblicos —sino el primero— en este sentido. En el cap. 11, pinta a Yahvé como un padre / una madre que rodea de ternura y cariño a su hijo pequeño, a Israel, que está dando sus primeros pasos. Evocando distintos actos salvíficos, Oseas recuerda la elección de Israel como un acto del amor de Dios, como el deseo expreso de Este de hacer de aquél su propio hijo. El amor que Dios muestra hacia Israel es tan grande que todas las palabras humanas se quedan pequeñas para describirlo. Es como el amor de un hombre, pero a la manera de Dios. Aunque el lenguaje humano para expresar el misterio de Dios resulta siempre pobre e insuficiente, el mensaje de Oseas en este punto parece obvio: Yahvé es un padre con entrañas de madre; su amor trasciende el de cualquier ser humano.

3) A *Isaías* Yahvé se le aparece como el santo por excelencia, al mismo tiempo que como el *Rey* y Señor de los ejércitos, cuya gloria llena toda la tierra (6,1ss). El término *fiados / santo* encierra la idea de transcendencia divina y concierne preferentemente a la naturaleza íntima de Dios, mientras que el sustantivo *qabod / gloria* mira más bien al aspecto visible / teofánico de Dios. El título *santo*, referido a Yahvé, es característico de la predicación de Isaías (cf. 1,4; 5,19.24; 30,11s. 15; 31,1 ...). La expresión "el santo de Israel" aparece frecuentemente en el libro de Isaías y raramente fuera de él, de modo que puede considerarse como una aportación peculiar de la teología isaiana. Con la santidad de Yahvé contrasta el pecado de Israel (9,12; 10,16; 30,9; 31,2 ...). Yahvé castiga y condena el pecado de Israel (3,8; 5,13.29; 6,11s.; 8,5s.; 28,18ss.), pero antes invita a la conversión y ofrece su perdón (cf. 5,25; 9,12-21; 10,4). En definitiva habrá un *resto* que se salvará y del que saldrá un renuevo, sobre el que reposará el espíritu del Señor (cf. 6,13; 11,1s.; 14,32; 28,16s.). Será el futuro rey ideal, un vástago de la raíz de David; el *mesías* que traerá la justicia y el derecho a la tierra (cf. 7-11). El profeta *Miqueas*, contemporáneo de Isaías, habla también de un resto, que contribuirá a la purificación del pueblo, y de un rey mesiánico, que aportará la paz y la justicia (cf. 5,1ss.). Jerusalén será centro de atracción universal, a donde correrán las naciones para encontrar a Dios y recibir su palabra (cf. 4,1ss.).

4) El Dios de *Jeremías* es principalmente el Dios de la palabra. El Señor la pone en boca del profeta y vela sobre ella (1,9.12), para que cumpla su cometido de destruir-arrancar y construir-plantar (1,10). En el libro de Jeremías predominan los oráculos de condena (1-24; 46-51) sobre los de salvación. En ellos, Dios aparece como juez soberano, que interviene poderosamente en los acontecimientos del mundo. Los oráculos de condena suscitaron a menudo reacciones contra el profeta y contra la palabra de Dios por él predicada (cf. 26-29; 36-45). Pero la palabra de Dios es como martillo, que tritura la roca, y como fuego, que consume al pueblo obstinado (5,14; 23,29). Ahora bien, no todo fueron palabras de condena. En el centro del libro, se conserva una pequeña colección de oráculos de salvación (30-35), entre los que destaca el anuncio de la nueva alianza de Dios con su pueblo (31,31-34). Dios escribirá su ley en el corazón del pueblo, renovándolo y transformándolo en su interior. La brecha entre la ley de Dios y los deseos del corazón humano será cerrada por el mismo Dios. Toda deficiencia en el conocimiento y en la obediencia terminará. La comunión con Dios en un futuro será total. La nueva alianza reviste una dimensión de tipo escatológico: todos conocerán a Yahvé (31,34).

5) El Dios de *Ezequiel* se presenta como transcendente e inaccesible en sí mismo, pero presente a través de su gloria (1,28; 3,23; 8,4; 10,1; 43,2 ...). En una de sus visiones, el profeta ve que la gloria de Dios sale del templo y se aleja de Jerusalén (11,22s.), debido al pecado de Israel. De los varios pecados que le imputa (cf. 7,23; 9,9; 16,36; 18,10; 36,18), los más graves son los de idolatría (14,1-8; 16,16; 20,28s.). Éstos constituyen una abominación para Yahvé (5,9ss.; 6,9; 16,2ss.; 20,4), que castiga según la culpa de cada uno (18,1ss.). No volverá a repetirse aquel refrán: "los padres comieron los agraces y los hijos sufren la dentera" (18,2). El que peque, morirá; pero el que proceda justamente, vivirá (18,4ss.). Yahvé es el buen pastor y el Dios justo: "juzgará entre oveja y oveja, entre carnero y macho cabrío" (34,17).

6) El mensaje de *Isaías II* (Is 40-55) sobre Dios es uno de los más ricos de todo el AT. De los diferentes títulos por él empleados para caracterizarlo destacan los de creador y salvador. Todo ha sido creado por Dios, que es anterior a cuanto existe y está en el origen de todo (43,10; 44,6.24). El Dios creador se identifica con el salvador o redentor (41,19; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54,5.8). Su poder creador se pone al servicio de su plan salvador, que comprende no sólo el nacimiento del pueblo (43,1.7.15), sino también el nuevo éxodo, caracterizado como una nueva creación (41,20; 48,7). La salvación divina se identifica también en algunos textos con la justicia de Dios (45,8.21; 46,13; 51,5.6.8). En ella, Dios expresa su amor y su solicitud paterno-materna (43,6; 45,10s.; 49,15s.); no se limita a Israel, sino que se extiende a todos los seres (40,5; 45,12). La redención de Yahvé comunica una vida nueva, que es participación del amor mismo de Dios. Del seno de Dios, de su útero materno — en una imagen audaz, Dios aparece como parturienta (42,14)— brota una nueva creación, unos hijos nuevos. Yahvé se revela como un Dios singular, como un padre con entrañas de madre.

Isaías II afirma reiteradamente la unicidad e incomparabilidad de Yahvé: "Yo soy el primero y yo soy el último; fuera de mí no hay Dios" (41,4; 44,6s.; 45,5.14.18.21). El monoteísmo, latente desde hacía tiempo en Egipto y en otros pueblos del antiguo Oriente así como también en varios pasajes del AT, emerge en la obra del Isaías II con mayor fuerza y claridad que en cualquier escrito precedente. Por la misma época de Isaías II, Zaratustra ensalzaba a su dios como "el primero y el último ... el fundador de un orden justo" (*Yasna*, 31,8). Según Vorländer, las enseñanzas de Zaratustra influenciaron el kerygma monoteísta de Isaías II, un "monoteísmo soteriológico" (Lang, 55), en el que Yahvé es presentado como Dios victorioso.

7) *El Dios de los profetas* es polifacético. Cada profeta destaca determinados rasgos particulares del rostro de Dios. Es el Dios por el que ellos se han dejado seducir, el Dios que ha transformado su vida y que han transmitido en su mensaje. En un artículo consagrado a la

proclamación de los profetas sobre Dios, Zimmerli piensa que no es fácil exponer la noción que los profetas tenían de Dios, puesto que ellos no hablan tanto del ser mismo de Dios cuanto de la actuación de Dios en la historia. Así se desprende, en efecto, de las consideraciones que hemos hecho en los apartados anteriores. En nuestra exposición, además, han ido saliendo a la luz una serie de atributos divinos (celoso, misericordioso, santo, eterno, etc.), de títulos y funciones de Dios (creador, esposo, juez, padre / madre, salvador, redentor, rey, etc.), así como también de imágenes verbales (león, cazador, médico, pastor, pantera y osa, etc.). Estos y otros muchos son los rasgos que conforman el perfil del Dios de los profetas.

V. El Dios de los Sabios

Los libros sapienciales presentan rasgos peculiares, respecto de los otros libros del AT, en su concepción de Dios. En un estudio reciente sobre el Dios de los sabios, BostrSm señala cinco características de la literatura sapiencial, que afectan al modo de expresión de Dios : 1^a) muchos aspectos importantes de la vida son tratados sin una referencia explícita a la divinidad. 2^a) Preferencia frecuente por expresiones genéricas o indeterminadas al referirse a Dios. 3^a) Falta de referencia a eventos históricos. 4^a) Descripción no-mitológica del mundo y de la divinidad. 5^a) Actitud un tanto reservada hacia el culto (p. 32s.). Admitidos estos rasgos comunes, hay que señalar que cada uno de los libros sapienciales presenta su propia concepción de Dios.

1. En los *Proverbios*, las referencias a Dios varían según las colecciones. El libro se abre con una fórmula programática: "el temor de Dios es el principio de la sabiduría" (1,7). En el poema de la mujer hacendosa, al final del libro, suena de nuevo esta idea: "la mujer que teme al Señor merece la alabanza" (31,30). Entre estos dos extremos del libro, los Proverbios aluden frecuentemente al temor del Señor (1,29; 2,5; 3,7; 8,13; 9,10; 10,27; 14,2.27; 15,33; 19,23; 22,4; 24,31). Dicho temor lleva consigo una actitud de respeto filial, de reverencia y de amor. En realidad, el temor corre parejo con la vida misma: "el que anda con rectitud teme al Señor" (14,2). El Dios de los Proverbios se interesa por el comportamiento de las personas: prueba los corazones (16,2; 17,3; 21,2) y da a cada uno según sus obras (12,2; 24,12; 25,21s.). La bendición del Señor enriquece (10,22). Los que buscan al Señor lo comprenden todo (28,5). En Prov 8, uno de los grandes poemas sapienciales, se hace el elogio de la sabiduría, íntimamente relacionada con el Dios creador. La sabiduría no es mera espectadora en la creación y ordenación del mundo. Es la primera criatura de Dios, el plan de Yahvé sobre todas las cosas.

2. El misterio de Dios ocupa un puesto clave en el libro de *Job*. En él, a Dios se le designa con diferentes nombres: en los marcos narrativos (Is.; 42,7ss.) se usa siempre el nombre de Yahvé; en el poema, en cambio, es designado como *El, Eloah, Elohim, Shaddai y El-Shaddai* (3,1-42,6). La imagen que se desprende del prólogo (cap. 1-2) es indudablemente singular: Dios gobierna colegialmente al mundo (1,6; 2,1). Su proceder, sin embargo, parece en cierto modo un tanto arbitrario, pues permite la destrucción injustificada de víctimas inocentes con la simple finalidad de probar un determinado punto. El diálogo entre Dios y Satán aborda el tema del sufrimiento como prueba de la religiosidad desinteresada de Job. En el cuerpo del libro, hay que distinguir la concepción de Job, la de sus amigos y la que emerge de los mismos discursos de Dios. Los amigos de Job presentan una idea coherente de Dios: es el creador todopoderoso, que asegura a los hombres la justa retribución de sus actos (4s; 8; 11; 15; 18 ...). La justicia de Dios es incuestionable para ellos, no así para Job, que admite el poder creador de Dios (10,8ss.; 12,11ss.), pero discute su modo de proceder. A juicio de Job, Dios premia a los malvados y tortura al inocente arbitrariamente (cf. 9,23; 10,14ss; 12,6; 13,10; 19,25; 21,3ss.; 27,2). Job experimenta a Dios cómo un enemigo, que le hace sufrir sin razón (6,4; 7,12ss.; 9,17ss.34; 10,3.16s.; 13,25ss). No obstante todas estas acusaciones, Job recuerda también el

pasado, cuando Dios le protegía (29,1ss.), y reconoce en El también al redentor (19,25-27). En los discursos divinos, que coronan el libro (38,1-42,6), resalta la bondad del Dios creador. Contrariamente a lo que se imaginaba Job, Dios no está del lado de las potencias maléficas (38,8-21); por consiguiente, sus acusaciones carecían de fundamento. Dios tiene un diseño bien preciso sobre el cosmos y el hombre (cf. 28) y, si hay alguien que lo deforma y oscurece con sus discursos, ése es precisamente Job (38,2). En estos discursos divinos, resalta la maestría y soberanía del Dios creador y providente (cf. 38,31ss.; 39,5ss.). Finalmente, en su respuesta a los discursos de Dios, Job reconoce que estaba equivocado, que sólo conocía a Dios de oídas (42,5). Ahora que se ha adentrado en los misterios divinos, Job confiesa tanto la grandeza y el poder de Dios como su justicia y bondad (40,3-5; 42,1-6).

3. *Qohelet* alude más de treinta veces a Dios a lo largo de su libro (siempre con el nombre de *Elohim*, nunca con el de *Yahvé*), a pesar de lo cual no se interesa directamente en el problema de Dios. Por mucho que investigue, el sabio nunca podrá descubrir los planes de Dios. Dios es un ser misterioso e invisible, imposible de conocer. En la revelación de su nombre se oculta más de lo que se manifiesta (3,11; 8,16s.; 11,5 ...). No obstante estas afirmaciones, *Qohelet* muestra cierto conocimiento de Dios: es creador y juez (11,9; 12,1.14), dueño y soberano de la vida del hombre (8,15; 9,9; 12,7). De Él depende la felicidad y la desdicha (2,24-26; 5,17-19; 6,1-3; 7,14). El temor de Dios ha de guiar, por tanto, la conducta humana (5,6; 7,18; 12,13).

4. *Jesús ben Sira*. La teología de Jesús ben Sira está impregnada por un carácter tradicional al mismo tiempo que por un deseo de apertura. Para él, "toda sabiduría viene del Señor" (1,1) y el temor de Dios es la raíz misma de la sabiduría (1,11-20). Los que temen al Señor, le obedecen y lo aman (2,7-17). Sir 1-24 hace hincapié en el temor de Dios como actitud religiosa básica del creyente. En última instancia, el Sirácides identifica el temor de Dios con la sabiduría. En el himno a la sabiduría del cap. 24, destacan las relaciones de la sabiduría con la creación y con la *tora*. Esta última aparece como la manifestación privilegiada del orden divino, como el gran don del Señor a su pueblo (24,8-12). En 42,16-43,33 se exalta la gloria del Dios altísimo, su poder creador. El elogio de los antepasados de Israel (44-50) manifiesta también, indirectamente al menos, la gloria de Dios.

5. *Sabiduría*. El tema central de la primera parte del libro (1-5) es la muerte y la inmortalidad. Esta aparece como don de Dios y comunión de los justos con El. Después de su muerte, los justos vivirán eternamente una vida feliz junto a Dios (3,1-5; 5,15s.). La inmortalidad bienaventurada es una participación de la eternidad de Dios (2,23; 5,15; 6,19). En la segunda parte (6-9), se expone la naturaleza de la sabiduría: mediadora entre Dios y el ámbito cosmo-soteriológico. Aquí se sientan las bases para algunas reflexiones del NT sobre el Verbo. La sabiduría es un atributo divino, pero está personificado; sin ser persona divina, se describe como tal. La aplicación de esta concepción a la persona de Cristo está a un paso. Así, de la sabiduría como imagen de la excelencia divina (7,26), Pablo pasa a Cristo, imagen del Dios invisible (Col 1,15). De la intimidad de la sabiduría con Dios (8,3; 9,4), Juan deriva a la intimidad del Verbo con el Padre (Jn 1,1.18) y de la función creadora de la sabiduría (7,21; 8,6), salta a la función creadora del Verbo (Jn 1,3.10). La sabiduría, además, aparece como omnisciente (8,4; 9,9; 10,11.17; cf. Jn 5,20), como el amor de Dios a los hombres (7,23.28; 11,24.26; cf. Jn 3,16s.; 14,23; 16,27), como reflejo de la luz eterna (7,26; cf. Heb 1,3). La última parte del libro (10-19) trata de la sabiduría en el contexto de la historia de Israel. En los cap. 13-15 se critican tres clases de hombres, por el tipo de religión al que se adhieren: 1º los necios, que consideran los elementos de la creación como dioses (13,1-9); 2º los desdichados, que veneran a los ídolos y los llaman dioses (13,10-15,13); 3º los egipcios, los más necios y desdichados de todos, pues veneran a un mismo tiempo a los ídolos de las naciones y a los animales vivos (15,14-19). La idolatría es la tara más importante del paganismo. El juicio del libro de la Sabiduría, a este respecto, está en función del yahvismo auténtico, esto es, del yahvismo que ha tomado cuerpo

en la historia de la revelación a Moisés, en los eventos relacionados con la liberación de Egipto y con el Sinaí (13,1.13s.; 14,3.25). La crítica de los dioses implica una concepción del verdadero Dios, del hombre y del mundo. Aquel cuyo nombre es incomunicable (14,21) es el que buscan los filósofos sin encontrarle, el Dios creador del hombre y del universo, el Dios de la alianza (13,1-9), el Dios padre y providente (14,3-5; 10,4; 14,6). Acerca del mundo, en Sab 13-15 se dice que todas las obras de Dios son buenas; sólo el hombre es capaz de corromperlas, apartándolas de la finalidad para la que han sido creadas (14,5ss.). En cuanto al hombre, la tesis del autor de Sab se puede sintetizar así: el hombre viene de Dios, vuelve a Dios y debería vivir toda su vida con Dios.

6. En resumen, Dios ocupa un lugar relevante en los libros sapienciales, que ora se aproximan a la concepción tradicional del AT ora abren nuevos horizontes cercanos al NT. Los maestros de la sabiduría tuvieron buen cuidado de ponerse bajo la influencia de Dios, que instruye al hombre por la sabiduría (Barucq, 171). Los sabios aluden con relativa frecuencia al Dios creador. En el libro de la Sabiduría, se recuerda que Dios ha hecho al hombre a su imagen y semejanza (cf. Gén 1,26; 2,7), pero que ningún hombre es capaz de modelar un Dios semejante a él (Sab 15,16). Dios es demasiado grande, efectivamente, para ser reducido al tamaño y a la forma del hombre; y éste, demasiado pequeño, para alcanzar la estatura infinita de Dios. Para aproximarlos, es necesario un ser divino-humano. Tal es la Sabiduría viviente de Dios, presente en la creación y en la historia, encarnada en Jesús de Nazaret (cf. Bonnard, 149).

VI. El Dios de los Salmos

El libro de los Salmos es una caja de resonancia de numerosos temas bíblicos. En los Sal 42-83 se utiliza el nombre de *Elohim*; en los restantes, el de *Yahvé*. Cualquiera que sea el nombre empleado, los Salmos se dirigen siempre al Dios de Israel. La oración veterotestamentaria está sometida al primer mandamiento. Yahvé es el único valedor. En el AT, no existe una plegaria a los ángeles o al rey, como en otras religiones. Los salmistas tienen clara conciencia de su pertenencia al pueblo de Dios; más aún, se sienten hijos de Dios (Sal 103,13). De ahí, que acudan a El llenos de confianza, bien sea para alabarlo o para pedirle algo.

1. En las *lamentaciones*, tras la invocación del nombre del Señor, se expone la situación angustiada por la que atraviesa el orante, quien pide a Dios que intervenga en su favor, deseando ver resplandecer la justicia, la fidelidad y la misericordia divinas (cf. Sal 5-7; 13; 17; 25s.; 35s.; 38; 42s.; 54-57; 63s.; 69-71; 140-143). La intervención de Dios es siempre liberadora y devuelve la alegría y la seguridad al orante, que a menudo expresa su comunión con Dios.

2. Los *himnos* son una alabanza y aclamación al Dios Vivo. En ellos, se exalta el nombre glorioso del Señor. La simple invocación del nombre del Señor constituye ya una verdadera oración. En el AT, se concede gran importancia al nombre de Dios: "Nuestro auxilio es el nombre del Señor" (Sal 124,8). "Torre inexpugnable es el nombre del Señor: en ella se refugia el justo y está seguro" (Prov 18,10). Los salmistas contraponen la fuerza del nombre del Señor con la debilidad de las fuerzas humanas: "Estos en sus carros, aquéllos en sus caballos; pero nosotros, en el nombre de Yahvé, nuestro Dios, somos fuertes" (Sal 20,8). La importancia que tenía para el israelita el nombre de Yahvé se deduce de la solemnidad de su revelación (Ex 3,13ss).

Además de exaltar el santo nombre de Dios, los himnos cantan el Ser y actuar de Dios en la creación y en la historia. La fe en Yahvé, como creador y rey del universo, configura una buena parte de los motivos hímnicos: "El cielo proclama la gloria de Dios, el firmamento pregona la

obra de sus manos" (Sal 19,2). El salmista se une a este coro de la creación y canta las maravillas de Dios. Al contemplar las obras creadas y al recordar los actos salvíficos de Dios, del corazón del creyente brota espontánea la alabanza: "Grande es el Señor y merece toda la alabanza, es incalculable su grandeza..." (Sal 145,3; cf. Sal 8; 19; 33; 78; 100;103-105; 146-150).

La idea del Señor como *Rey* ocupa un puesto importante en los Salmos (cf. 5,3; 10,16; 24,7ss; 29,10; 44,5; 47,2ss; 48,3; 68,25; 84,4; 93,1; 95-99; 145,1.11 ss; 146,10; 149,2). Yahvé manifiesta su poder real en el combate con las fuerzas hostiles. Entre éstas destaca el caos, del que Yahvé sale victorioso no sólo en el momento de la creación, sino también en su continua conservación (cf. 74,12-17; 89,5-19), manifestando así su soberanía regia. Este motivo se historiza y se aplica al éxodo, que es visto como una nueva batalla contra los poderes del caos (77,13-20; 114,1-5; cf. Ex 15,1-18). En algunos de los "Cánticos de Sión", Yahvé aparece también como Rey, que defiende la ciudad santa contra los ataques de sus enemigos (cf. 46,6s.; 48,4-8; 76,6s.).

Relativamente próximos a los himnos anteriores, se encuentran los "salmos reales" (2; 18; 20s.; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144). Son salmos de entronización de un rey, en los que ocasionalmente despuntan elementos mesiánicos. Las esperanzas que Israel había puesto en sus reyes no siempre se vieron colmadas, lo que le movió a poner su confianza en un futuro "mesías", en la venida del reino definitivo de Dios. El rey-mesías tiene la misión de defender a su pueblo de los ataques enemigos y asegurarle la paz (cf. Sal 2,8ss; 20). La victoria depende, en definitiva, de Dios (Sal 20,7s.; 21). El rey-mesías ama la justicia y odia la iniquidad. El gobierno ideal es un gobierno justo y pacífico (cf. Sal 45,8; 72,1ss.; 110,1ss.). El mesías regio goza de las preferencias de Dios, que ha hecho de él su hijo adoptivo (Sal 2,7; 45,8). Con la mirada puesta en las promesas hechas a David (cf. 2 Sam 7), se puede esperar en una dinastía duradera (cf. Sal 132,17). "¿No es éste el hijo de David?" o, lo que es igual: "¿No es éste el Mesías?", se preguntaban los seguidores de Jesús de Nazaret (Mt 12,23; Jn 4,29). Ante la pregunta de Jesús a sus discípulos: "¿Quién decís vosotros que soy yo?", Pedro responde: "Tú eres el Mesías" (Mc 8,29). El mesías regio del AT prefiguraba y apuntaba ya hacia el verdadero y definitivo Mesías, Hijo de David e Hijo de Dios.

VII. Conclusión

A lo largo de nuestra exposición hemos ido siguiendo el orden de los principales bloques o libros de la Biblia hebrea, a fin de presentar los rasgos más salientes del Dios del AT. Podríamos haber optado por otros criterios de exposición, sin duda alguna. En un estudio reciente, Mettinger ha preferido examinar sistemáticamente el significado y el mensaje de los nombres eternos de Dios: Dios de los padres, Dios-El, Yahvé, Rey, Redentor, Salvador, Creador, etc. De todos ellos hemos hecho mención, más o menos ampliamente, en nuestro estudio. Bastaría ir recogiendo los datos ofrecidos en una y otra parte para obtener un elenco suficientemente representativo de los nombres y títulos de Dios.

Entre los atributos y funciones de Dios, hemos considerado su celo y santidad; su amor paterno / materno, en unos casos, y de esposo, en otros. Hemos visto también su misericordia, su justicia y su señoría. Todas estas notas —y otras, que no vamos a repetir aquí— constituyen los rasgos esenciales del rostro de Dios. Presentarlas de modo sistemático, como hace Anderson, hubiera sido igualmente una opción válida.

Nuestra última pregunta es en qué medida se puede definir o sistematizar el mensaje del AT sobre Dios. Los autores sagrados han ido desgranando paulatinamente sus ideas y experiencias del Dios vivo, pero en la Biblia no existe un tratado sobre Dios y todo intento de definirlo y

sistematizarlo choca con numerosas dificultades. De muchos modos y maneras ha hablado Dios desde antiguo, pero a Dios nadie lo vio jamás. Sólo Jesús, el Hijo único de Dios, que está en el 'seno del Padre, lo ha dado a conocer (cf. Heb 1,1s.; Jn 1,18).

[-> Adoración; Amor; Antropología; Atributos; Comunidad; Comunión; Creación; Experiencia; Gracia; Historia; Idolatría; Liberación; Monoteísmo; Nombres de Dios; Oración; Padre; Reino; Religión; Revelación; Salvación; Teología y economía; Transcendencia.]

Félix García López

BUDISMO

SUMARIO: I. Dios en el budismo.— La SS. Trinidad a la luz del budismo.

I. Dios en el budismo

Los textos canónicos del budismo y sus maestros nunca hablan de Dios. En el vocabulario budista aparece el término *deva*, tomado del sánscrito (en chino-japonés *ten*, que designa ciertas divinidades que moran en el cielo, pero sometidas aún al proceso de la reencarnación; son seres que poseen poderes sobrehumanos. Es verdad que no niegan explícitamente la existencia de Dios. ¿Cómo explicar ese silencio del budismo y en concreto del buda Gautama (m. 483 a. C) que inició históricamente ese movimiento religioso llamado «budismo»? Primero, fue una reacción ante las elucubraciones de los maestros brahmanes que explicaban la naturaleza de los dioses con complicadas doctrinas (*darsana*), olvidando la realidad del sufrimiento del hombre que hay que salvar. Conocemos el nombre de algunos de estos maestros que frecuentó Gautama recién convertido. Pronto se retiró de estas escuelas filosóficas. Por fin, en el lugar de Gaya obtuvo la «iluminación» (*bodhi*) y desde ahora será el Buda por excelencia. A la hora de poner en movimiento la rueda de la doctrina, toda la atención de Buda se dirige al hombre convertido en dolor, no a las doctrinas especulativas sobre «dios». Su doctrina se centra en la forma de salvar al hombre, y así el budismo comienza como una verdadera antropología, no como teología. Dios queda olvidado. Según una parábola expuesta por el mismo Buda, ante un hombre herido por una flecha envenenada y que pide con gritos una medicina, hay que buscar un remedio práctico y eficaz a su dolor, no comenzar a elaborar un sistema abstracto, bien estructurado, para satisfacer su espíritu. Aun los comentaristas más agnósticos del budismo, como Nagarjuna (m. 165 d.C.), cuando arguyen lo hacen contra las representaciones de las divinidades hindúes; esta negación de una particular concepción de Dios no hay que interpretarla como una negación radical del absoluto. Muchas escuelas budistas admiten ese absoluto siempre en la línea soteriológica, aunque sin atreverse a hablar de algo completamente distinto con el cual existan relaciones de clara heterogeneidad, sino como algo inmanente. Quizás otro de los motivos por los que Buda no habló de Dios es su negación del concepto de «creación, de un Dios creador» que era también característico de las escuelas hinduistas. Finalmente, un estudio atento de los textos budistas nos descubren cómo no aceptan el concepto de «analogía», y sin la analogía no podemos hablar de Dios. El budismo cayó pronto en el docetismo negando la existencia real de la «persona».

Los fieles budistas ¿cómo ven a Buda? ¿Lo consideran como un simple maestro salvador o lo han deificado? Entre los nombres posteriores para identificar al iniciador histórico de esta

corriente religiosa, el más frecuente en la literatura antigua escrita en pali es *Bhagavat* o «Señor»; también es llamado *Tathagata*, expresión difícil que se interpreta como «el que ha venido a ser realmente tal» (en la tradición chino-japonesa este término es traducido con dos caracteres, *nyó*: la verdad, la taleidad; *rai*: venir). Pero no podemos negar una cierta evolución en la historia del budismo posterior, cuyos libros canónicos están escritos en sánscrito y muchos de ellos se conservan gracias a las traducciones chinas. Este budismo es conocido como Maháyána o Gran Vehículo. Lo característico es que la salvación no es fruto del propio esfuerzo sino de la «ayuda» de Otro, y en ese Otro entran nuevos Budas y bodhisatvas o seres iluminados que posponen su extinción o nirvana para ayudar a los demás. Todos estos seres «superiores», como iluminados conocen todos los problemas y sufrimientos del hombre, y llenos de misericordia pueden ayudar a la salvación de todos. En esta literatura del budismo Maháyána, el Buda histórico casi desaparece o se le contempla en una perspectiva nueva. No se recuerda la persona iluminada que recorrió la India predicando un mensaje de salvación; en estos libros canónicos nos vemos transportados a un mundo celestial donde surgen nuevos Budas y hablan y actúan desde esta región llena de luz. Un ejemplo, el libro del Loto de la Verdadera Ley, considerado como la Biblia del nuevo budismo, escrita hacia el s. F. Entre los nuevos Budas pronto adquiere un relieve especial Amida, que ayuda a todos los que invocan su nombre". Ya tenemos concretizada una tendencia teística, con un Buda a quien se implora con una verdadera oración.

Una tercera forma de budismo, hoy presente en Tibet y en algunas sectas esotéricas del Japón, es el budismo Vajrayána o Vehículo de Diamante (*vajra*, significa también luz, el arma indestructible de diamante, fuente de energía, que poseía el dios Indra del hinduismo). Para el s. VI ya tenía forma definitiva en algunos ambientes religiosos de India que veneraban divinidades femeninas. Esta forma de budismo se llama también Tantrismo (el *tantra* es un tipo de literatura hinduista). Considera una Realidad Suprema única, pero con dos aspectos, el masculino que representa la conciencia y pasividad, y el femenino, símbolo de la actividad. En el microcosmo como el cuerpo humano, se realiza esta unidad y aparente dualismo; todos los seres poseen la esencia diamantina aunque oscurecida y desintegrada. A través de una serie de ritos, el hombre puede recuperar su ser diamantino y quedar unido a la unidad Realidad. Entre los ritos, junto a la recitación de fórmulas y sílabas místicas (*mantra*, *dhdrani*), están los gestos simbólicos de las manos (*mudrá*), y finalmente la visualización de diagramas simbólicos (*yantra*, *mandala*) que representan el universo y sirven para integrarnos en el mismo. En la meta del camino se habla más de una realidad cósmica, de budeidad, que de una Persona. El budismo tántrico es una «realización práctica» (*sadhana*) que pone en movimiento todas las fuerzas desconocidas del hombre. Al contrario de otros sistemas budistas, se avanza en este itinerario no a través de rupturas, meditaciones o el conocimiento, sino buscando en sí todas las energías participadas del gran Principio o Realidad Suprema, formada por los principios masculino-femenino, escondida siempre en el misterio.

II. La SS. Trinidad a la luz del budismo

Después de esta presentación del concepto de Dios en las tres grandes escuelas o vehículos del budismo, queremos hacer una reflexión sobre la Trinidad a la luz de la doctrina budista. Partimos del hecho que la revelación de la Santísima Trinidad es exclusiva del cristianismo, en concreto del NT. Pero no podemos olvidar como premisa teológica, repetida en el magisterio de la Iglesia, que las religiones con sus valores son «una pedagogía hacia el Dios verdadero o, preparación para el Evangelio» (AG 3); pedagogía hacia el Dios verdadero es pedagogía hacia el Dios Trino. ¿Qué tendrá de extraño descubrir en ciertas experiencias religiosas y en ciertas doctrinas una orientación y preparación hacia el misterio de la Trinidad? Las religiones no pueden considerarse fruto del mal, sino, al menos, como algo permitido por Dios para

preparar la revelación de Cristo, revelación esencialmente trinitaria. Todo lo positivo de las religiones está orientado a Cristo por designio del Padre, y es obra del Espíritu Santo, que no sólo obra en los individuos sino en sus instituciones religiosas, al menos en cuanto concretización de esos valores, y ¿no reflejarán de alguna forma esa economía trinitaria? (Sobre la relación del Espíritu y las religiones, ver la RH 6; RMis 28). Aceptamos la novedad y lo específico del cristianismo, pero no aceptamos un antagonismo o simple discontinuidad entre religiones no-cristianas y fe cristiana.

En los más antiguos textos del budismo, hablando de la ceremonia de ingreso del monje en el monasterio, se recuerda la «fórmula de los tres refugios» con la cual el aspirante quedaba constituido monje budista. Se debía repetir delante al mismo Buda que pronto delegó en otros ancianos; y durante la vida el monje repite esta fórmula en los momentos más importantes y aun dentro de la vida ordinaria: «Yo tomo refugio en Buda, tomo refugio en la Ley, tomo refugio en la comunidad»⁵. El verbo «tomar refugio» significa «morar, coloco mi morada en Buda, en la Ley y en la comunidad». Se convierte en una experiencia religiosa. No pocos autores ven en esta doctrina del «triple refugio o morada» un reflejo de la Trinidad cristiana o unas categorías para explicarla. Buda es la permanencia intemporal de esa naturaleza que todos poseemos, es todo, la iluminación aquí y el nirvana más allá; la Ley, doctrina, o Verbo, se refiere al contenido de esa Verdad expuesta un día por Buda y hoy permanente entre nosotros: es el Logos de Buda, de las escrituras y de las cosas; es fuente de todo logos y sabiduría primordial. La Comunidad es comunión y comunicación con todos aquellos que han elegido y viven en este refugio de la nueva Ley; es formar algo de ellos y con ellos; tiene un sentido escatológico en cuanto es la consumación de toda perfección¹. Estos autores citados ven las semejanzas en la terminología y en la concepción con nuestro misterio trinitario, del que todavía estamos lejanos, pero se ha abierto ya un camino para acercarnos a él y para traducirlo luego en categorías culturales y religiosas propias.

Siglos más tarde, como fruto de las reflexiones de Asvaghosa (s. II d.C.) se divulgó dentro de las corrientes filosóficas del budismo la teoría de los «Tres cuerpos de Buda», teoría que explicó Vasabandhu (s. V). Estamos ya dentro de una tendencia teística del budismo Maháyána. El «cuerpo de transformación» (*nirmāna-kāya*) es el propio de un Buda cuando vive en la tierra con una forma física: no es sino una transformación (*nirmāna*) o cuerpo adoptado y construido por Buda para vivir entre los hombres movido por amor, y predicarles la verdad; Gautama en un momento concreto de la historia tomó este cuerpo, y lo tomarán otros budas. «Cuerpo de la felicidad» (*sambhogayakāya*) es el que tienen los budas que están en el mundo sobrenatural, es un cuerpo feliz y glorioso, capaz de transmitir los propios méritos y las ayudas salvíficas. Finalmente el «cuerpo de la Ley» (*dharmakāya*), de la Ley eterna, y supera cualquier limitación y está vacío de cualquier propiedad para definirlo. Este cuerpo es la esencia de todos los Budas y seres, pues yace en todos ellos y siendo Absoluto no cambia. Es interpretado como la naturaleza de Buda presente en todo; toda dualidad es aparente, pues encontramos siempre este principio eterno.

¿Podemos colocar esta ideología como un elemento preparatorio, figura o reflejo del misterio de la Trinidad? Algunos autores responden afirmativamente. Otros especialistas son más reservados¹.

Podemos encontrar aún otras tríadas dentro del budismo, que pueden ayudar un día a exponer y profundizar el misterio trinitario, v. gr., Buda explicó uno de los ejercicios de concentración (*samādhi*) con tres categorías unidas al «vacío», pero no hay que olvidar que el vacío en el budismo adquiere una dimensión teística, es lo auténticamente real¹. Otra vez explicó los tres diversos tipos de camino que el monje budista puede escoger para avanzar hacia la salvación, caminos que se distinguen adaptándose a la capacidad de los monjes:

«¿Cuáles son estos tres caminos? La moralidad superior, el pensamiento superior y la sabiduría superior»; tenemos una Ley eterna, superior, un Logos infinito y el Don de la sabiduría.

Estas páginas nos han servido para conocer el concepto de Dios en el budismo y la relación de esta concepción con el misterio cristiano de la Trinidad.

[→ *Absoluto; Agnosticismo; Amor; Analogía; Antropología; Comunión; Conocimiento; Creación; Dualismo; Esoterismo; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Gnosis y gnosticismo; Hinduismo; Historia; Jesucristo; Logos; Meditación; Misterio; Naturaleza; Padre; Persona; Revelación; Salvación; Teología y economía; Trinidad.*]

Jesús López-Gay

BUENAVENTURA, SAN

SUMARIO: I. Entorno espiritual y doctrinal.—II. Itinerario de la mente a la Trinidad: desde el mundo sensible; desde el espíritu humano; desde la historia de salvación; desde las ideas eternas.—III. El Padre, plenitud fontal de la deidad.—IV. Inteligencia, vivencia y glorificación de la Trinidad.

I. Entorno espiritual y doctrinal

Desde las profundidades del siglo XIII en que vive san Buenaventura (c.1217-1274) se produce un intenso y ascendente movimiento trinitario, tanto a nivel vivencial y cultural, como doctrinal y teológico. Se consolida y universaliza la celebración de una fiesta peculiar en honor de la Trinidad. En este contexto surge la «Orden de la SS. Trinidad para redención de cautivos», aprobada por Inocencio III en 1198. Este papa se muestra en sus escritos muy ocupado por el misterio trinitario. El magisterio oficial se ocupa del mismo en el concilio Lateranense IV (1215) y en el Lugdunense II (1274). La "contemplación" de la historia sagrada desde la perspectiva trinitaria y, en especial, sus profecías sobre la próxima era del Espíritu, aunque bastante fantasiosas y deshilachadas en la mente del abad Joaquín de Fiore, contribuyeron, con todo, a fijar la atención sobre ciertos aspectos marginados del misterio. Es claro que san Buenaventura no desconocía estos hechos. El doctor seráfico ha sido calificado como «la conciencia teológica y filosófica de san Francisco de Asís». Pienso que un ejemplo paradigmático que confirma el aserto es la doctrina trinitaria de Buenaventura. Se ha subrayado que Francisco vive su vida religiosa en torno al misterio de la Trinidad. Su "Dios" es de continuo el Dios Padre-Hijo-Espíritu Santo¹. Se percibe en él el culto preferencial por la persona del *Padre*. De su amor paternal proceden, como dones suyos a los hombres, el Hijo y el Espíritu. Su paternidad sobre la creación, crea vínculos de hermandad entre todas las criaturas². El lector de sus obras advierte con facilidad que todos estos motivos han sido intensamente pensados y vividos por Buenaventura. Por lo que se refiere al ambiente doctrinal, hay que contar en toda la edad media con una fuerte presencia e influencia de la doctrina trinitaria de san Agustín. Pero Buenaventura se enriquece y diversifica sus fuentes con las aportaciones de Anselmo de Canterbury y de Ricardo de san Víctor. Y de forma más abundante, directa y querida se deja influir por la *Summa Halesiana*, de reciente aparición (1245). Mediante ella, pero también por contacto personal, acepta influencias del pensamiento trinitario de los Padres griegos. En este ambiente doctrinal y vivencial Buenaventura accede al misterio trinitario con tal amplitud e intensidad que se ha podido hablar de la *obsesión trinitaria* de san Buenaventura. Manifestada

en sus escritos espirituales y de libre redacción personal, pero también en sus textos escolares y profesoriales. Subrayamos un par de características de su abundantísima enseñanza trinitaria.

II. Itinerario de la mente a la Trinidad

El que haya leído el conocido opúsculo bonaaventuriano «Itinerario de la mente a Dios» comprenderá el motivo de por qué, en nuestro título, hemos sustituido la palabra «Dios» por la palabra «Trinidad». En realidad el «Dios» de Buenaventura es siempre el Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, la Trinidad beatísima. Ella es la creadora y fabricante del universo de los seres, su causa eficiente, ejemplar y final. En cada ser creado y en cada categoría de seres deja su huella o su imagen la Trinidad creadora. Por ello, resulta imposible una inteligencia adecuada y plena de cualquier realidad creada si no se comprende desde su dimensión trinitaria'. De ahí el empeño/obsesión bonaaventuriana por señalar por doquier estructuras ternarias de la realidad que nos lleven desde cada realidad a contemplar el misterio trinitario, y desde el misterio de la Trinidad a ver el fondo último de cada ser.

Tenemos, en primer término, *el mundo sensible* objeto de nuestra experiencia. Todas las realidades que lo pueblan las considera Buenaventura marcadas por las huellas, vestigios de la Trinidad; tanto en su estructura óptica como en el despliegue de su dinamismo. Los seres sensibles todos son *señales* por medio de las cuales somos remitidos a la Trinidad creadora. Más aún, los seres sensibles son *símbolos* que contienen en sí y que nos permiten leer en su interior el misterio trinitario.

Subiendo un poco más en la jerarquía ontológica de los seres nos encontramos con *el espíritu humano, creado a imagen y semejanza de la Trinidad*. Aquí la marca de la Trinidad es mucho más clara, vivaz y profunda. Ya por el hecho mismo de la creación como «imagen», y por el hecho de la elevación será semejanza más expresa por la gracia. El espíritu humano articulado en unidad de esencia y trinidad de potencias —memoria, inteligencia y voluntad— y luego en el despliegue de su dinamismo, es un reflejo claro de la vida divina intratrinitaria. Recogiendo una idea tradicional, pero reavivada por las elucubraciones de Joaquín de Fiore, Buenaventura ofrece también textos para investigar y contemplar el misterio de la Trinidad a través del *movimiento de la Historia Sagrada* y, dentro de ella, de la historia entera del universo. En la secuencia del AT, del NT, en la actividad y estructura de la Iglesia encuentra Buenaventura señales, vestigios de la presencia e influencia allí del Padre, Hijo y Espíritu Santo, actuando según su propiedad personal dentro de la comunidad perfecta`. Finalmente, Buenaventura se eleva a la investigación de la Trinidad *en las ideas eternas*. Es decir, en las *perfecciones puras y nobles* en cuanto éstas se realizan en Dios y son alcanzables a la inteligencia del hombre creyente. Desde cualquier perfección noble, en cuanto se realiza en forma intensivamente infinita en el Ser divino, el hombre creyente que piensa de Dios altísima y piadosísimamente, no puede menos de llegar a comprenderlo como trino en personas. Dentro de los atributos nobles todos pueden reducirse a la bondad/caridad/amor. La *caridad* en cuanto está en forma intensamente infinita e infinitamente difusiva y fecunda en la persona del Padre es la razón por la cual hay en la deidad Trinidad de personas y, para nuestra inteligencia, la clave hermenéutica del misterio en la medida de lo posible.

A tenor de lo dicho y muy a estilo bonaaventuriano podemos señalar *tres* tipos de argumentación, *tres* itinerarios para acceder al misterio. a) *argumento cosmológico*, tomado de las huellas de la Trinidad en el mundo sensible. Piensa Buenaventura que es el camino seguido por los griegos. El también los utiliza, pero conoce su menor valiosidad. b) *argumento psicológico*: es el itinerario/ espejo ofrecido por Agustín, que parte de la consideración del espíritu humano como imagen-semejanza de la Trinidad. Buenaventura también lo utiliza,

pero reconoce que hay un camino mejor y expresamente abandona a Agustín en este momento. Y propone c) el espejo mayor: un *argumento ontológico* para mostrar y contemplar la Trinidad: desde las perfecciones más nobles del ser divino, especialmente si se le considera como bondad/amor liberal/caridad intensivamente infinita e infinitamente fecunda, se llega a la inteligencia del misterio en cuanto es dado al creyente viador.

III. El Padre, plenitud fontal de la deidad

«La consideración del Padre como "fuente primordial" (*fontalis plenitudo*) de la vida divina (en sí misma y en sus comunicaciones ad extra) constituye la idea-clave para la interpretación de la doctrina trinitaria de san Buenaventura, en lo que ella tiene de más valioso y original». Al desarrollar el argumento ontológico antes aludido, Buenaventura concentra toda la plenitud de ser intensivamente infinito, toda su vida, dinamismo y fecundidad productora en la persona del Padre. Él, movido de infinito amor de liberalidad, comunica su ser al Hijo por la vía de «naturaleza» y, en unión con el Hijo, por vía de «voluntad» y amor al Espíritu Santo. Puesto que sólo existen dos modos nobles de comunicar el ser a otro, sólo existen en Dios dos procesiones, basadas en la fecundidad «natural» del Padre y en la fecundidad de la «voluntad» en el Padre y el Hijo. Así se nos da a entender y contemplar que haya en Dios sólo dos procesiones y tres personas, así como los rasgos característicos de cada procesión y de cada persona. Esta plenitud fontal del Padre, la subraya Buenaventura cargando de gran densidad de contenido a estas fórmulas aplicadas a la primera persona: manantial primordial de la divinidad; poseedor en principalidad, primordialidad, primidad del ser divino; propiedad suya es la «innascibilidad» en su sentido plenario, que recuerda a la «Agennesía» tan importante y cara a los Padres griegos. La vida divina se contempla poseída en grado intensamente infinito y fecundo en el Padre "Fons Trinitatis". En un segundo momento mental el Padre la dona con *liberalidad natural* al Hijo y luego, por el Hijo —con liberalidad «voluntaria»—, al Espíritu Santo. Luego los TRES, cada uno según su propiedad personal y en perfecta compenetración vital (=circumincisión) difunden la Bondad Paternal en el universo de los seres según diversas categorías ontológicas. La creación entera con la fuerza del Espíritu, por medio del Verbo, impulsa al hombre —y en él a las criaturas todas— hacia la «unidad congregadora del Padre», donde encuentra el descanso". Es difícil encontrar un teólogo donde el esplendor de la *Paternidad divina* haya logrado tan amplia e intensa difusión.

IV. Inteligencia, vivencia y glorificación de la Trinidad.

En su acceso al misterio trinitario tenemos un caso paradigmático del modo bonaventuriano de hacer teología cumplida. Afirmado el misterio por la fe, el espíritu humano emprende la tarea: a) de la *perscrutatio*: investigación, búsqueda de razones que hagan internamente necesaria la existencia de tal verdad. Es la tarea específica de la teología escolástica. Sigue luego b) la *contemplatio*: meditación religiosa, sapiencial, experiencia) de la verdad, propugnada por la teología monástica. Para terminar c) en la *glorificatio*: alabanza, gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, como lo hace el culto público de la Iglesia. Y lo debe hacer cada creyente en su relación personal con el Dios cristiano. «*De aquí resulta que la vida eterna consiste sólo en esto: en que el espíritu racional que mana de la Santísima Trinidad y es imagen de la Trinidad, como realizando un círculo mental vuelva, por la memoria, inteligencia y voluntad, por la deiformidad de la gloria, a la Santísima Trinidad*».

[-> Agustín, san; Amor; Anselmo, san; Antropología; Atributos; Concilios; Creación; Doxología; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Hijo; Historia; Joaquín de Fiore; Instituciones trinitarias;

CAPADOCIOS, PADRES

SUMARIO: I. Hipóstasis y ousía: 1. Formulación de la relación entre hipóstasis y ousía; 2. Antecedentes.— II. Basilio.— III. Gregorio de Nacianzo.— IV. Gregorio de Nisa.

I. Hipóstasis y ousía

1. FORMULACIÓN DE LA RELACIÓN ENTRE HIPÓSTASIS Y OUSÍA. En el ambiente agitado del cristianismo del s. IV la teología de los Capadocios se presenta como una realidad cultural compacta y homogénea, que se impone a los amigos y a los enemigos por su capacidad especulativa y por los instrumentos intelectuales de que dispone (mucho más amplios que los empleados por otros personajes de relieve, como Atanasio o Hilario de Poitiers), así como por los resultados a los que llega. No cabe duda de que los treinta años (poco más o menos entre 365 y 395) de la actividad de los Padres capadocios constituyen un giro en la historia de la teología del cristianismo antiguo, un giro que —aunque no exento de críticas, incluso muy vivas, y aunque no se impone inmediatamente como la única solución posible a los problemas que llevaban varios años discutiéndose— era de todas formas un intento de solución, del que no sería ya posible prescindir.

Dicho esto, la novedad de mayor relieve y de un alcance histórico más pujante está representada por la formulación, clara y precisa, de la doctrina de las hipóstasis divinas y más concretamente —como es bien sabido— de la doctrina que define la naturaleza divina como una única sustancia (*ousía*) que se articula, a través de unas relaciones más o menos sutiles y transparentes, entre las «hipóstasis» o «personas». La distinción entre los dos términos resulta ahora imperceptible a nuestros ojos, habituados a una larga tradición de origen occidental, mientras que no lo era en los tiempos en que se formuló, entendiéndose precisamente la hipóstasis como la verdadera «realidad» de la «Persona» divina, considerándose por el contrario el término «persona» como impropio y no exento de ambigüedades y de inexactitudes terminológicas, que repercuten en el mismo contenido. Efectivamente, el término «persona», que es la versión latina del griego *prósopon*, se prestaba a la sospecha de modalismo, en cuanto que significaba en su origen la «careta» que se ponía el actor, y podía hacer sospechar que esa «careta» no tenía una realidad autónoma y concreta, sino que era solamente un «modo de ser», una determinada «apariencia» del actor mismo que se la ponía. Hablar de *prósopon* dentro de la realidad divina significaba hacer pensar que ella se presentaba en unos modos privados de realidad y de individuación y consiguientemente, al entenderse de ordinario y en primera instancia de Dios Padre o, en todo caso, del Padre como origen de la realidad divina, las otras personas podían parecer irreales y no sustanciales, y por tanto como «modos de ser» del Padre.

2. ANTECEDENTES. Los antecedentes de esta formulación que presentó de una forma limpia y segura, como fruto de una reflexión meditada y convincente, Basilio de Cesarea, a la edad de poco más de treinta años, en el *Contra Eunomio* (364-365) resultan difíciles de señalar. Simonetti¹ ha indicado algunos, que no son ciertos ni mucho menos. Atanasio, en el *Tomus ad*

Antiochenos -observa Simonetti— se había limitado a reconocer que podía ser aceptable hablar bien de una o bien de tres hipóstasis de la divinidad, entendiéndose entonces en el primer caso la palabra hipóstasis en el sentido que los Capadocios dan a *ousía* (una sola hipóstasis, o sea, una sola sustancia o realidad divina), mientras que en el segundo caso, al hablar de tres hipóstasis, se estaba cerca de la formulación de los Capadocios, pero podía estarse también cerca de la formulación origeniana. En las *Epístolas a Serapión*, otra obra tardía, Atanasio había seguido hablando según la terminología del *Contra Arianos* anterior, es decir, entendiendo una sola *ousía* o naturaleza de la divinidad. De aquí se seguía que no se usaba nunca hipóstasis' en los contextos trinitarios y que llegaba a faltar la especificación, por media de un término técnico, de la subsistencia individual de las personas en el ámbito de la realidad divina común. Lo mismo que no usa el término hipóstasis, tampoco Atanasio se sirve de *prósopon*, es decir, de persona.

Al contrario, Apolinar de Laodicea, pocos años antes de Basilio, o quizás al mismo tiempo que él, habría propuesto la utilización de la fórmula de tres *personas*, «que tienen una sola divinidad, ya que en la Trinidad se conserva la unidad de naturaleza...; una sola es la *ousía* de la Trinidad». En ésta, como en otras doctrinas trinitarias, Apolinar es sin duda el más cercano a los Capadocios, y la afinidad entre éstos y la interesante figura del teólogo niceno sería mejor acogida por los modernos, si su doctrina no se hubiera perdido casi por completo tras la condenación provocada por su cristología herética.

Junto a estos precedentes más cercanos en el tiempo, los Capadocios podrían haber sufrido la influencia de una tradición «doméstica», por así decirlo: la de Gregorio el Taumaturgo, que nos conduce sustancialmente a la especulación de Orígenes, de quien había sido discípulo el Taumaturgo. En este aspecto de la doctrina de los Capadocios, es decir, sobre esta línea de descendencia que va de Orígenes al Taumaturgo y a los Capadocios, naturales de la región evangelizada por el mismo Gregorio el Taumaturgo, insiste especialmente K. Koll². La formación espiritual de los Capadocios por obra de la enseñanza de Gregorio el Taumaturgo es señalada expresamente por Basilio (*Epist.* 204, 2) y por Gregorio de Nisa (*Vita Greg. Thaum.*: PG 46, 912 D).

Volviendo a la doctrina de la única sustancia que se articula en tres hipóstasis, tal como se encuentra perfectamente formulada en la primera obra teológica de Basilio, Simonetti avanza la hipótesis de que recoge un esquema teológico de la filosofía neoplatónica, y más concretamente de Porfirio. Un fragmento de este filósofo, citado por Didimo (*Trin.* II, 760) y Cirilo de Alejandría (*Contra Jul.* 1: PG 76, 553), suena así: «Platón afirmó que la esencia de lo divino (...) procede hasta tres hipóstasis (...): está el Dios supremo y bueno; después de él, como segundo, el creador; y y tercero, el alma del mundo...» Aunque no podamos ir más allá de una razonable probabilidad, hay que admitir de todos modos que el intento de Simonetti ha sido muy interesante para explicar el origen de la fórmula trinitaria de los Capadocios. Posteriormente, A. Milano³ piensa que no debe excluirse tampoco la presencia de una influencia estoica, compaginable con la neoplatónica de las tres hipóstasis, dado el clima de sincretismo filosófico del siglo IV. Según Milano, podría remontarse al estoicismo la concepción de la *ousía* como materia de suyo indeterminada, pero caracterizada en concreto por una cualidad: «Apenas se le añadió a la *ousía* el carácter individuante (*idía poiótes*), se tiene el individuo...» En confirmación de una reinterpretación cristiana de eventuales formulaciones neoplatónicas (o, de todas formas, filosóficas) se puede observar también que el término «hipóstasis» era de uso común en la filosofía griega; constituye⁵ sustancialmente una superación del callejón sin salida en el que había llegado a meterse la especulación nicena, demasiado ligada al *homoousion* y tenazmente empeñada en no ver sus dificultades de aplicación en su forma más sencilla y elemental; al actuar como actuó, Basilio se vinculaba en parte a la tradición homeousiana, reelaborándola de la manera más rigurosa y consecuente.

II. Basilio

Basilio, en el *Contra Eunomium*, formula esta doctrina —como indica el título de la misma obra— en polémica contra el hereje anomeo, que había adoptado para el Padre el término de «inengendrado», como indicativo de su naturaleza divina, y para el Hijo el de «creado», para subrayar la diferencia abismal de naturaleza entre el Padre, única persona divina, y el Hijo, Dios solamente en sentido impropio. Basilio rechaza la oposición entre inengendrado y creado, que había introducido Eunomio, y prefiere volver a emplar el término «Padre», bien porque el término «inengendrado» es extraño a la Escritura, bien porque el término «Padre» introduce por medio de una relación (*schesis*) la existencia del Hijo (*Contra Eunomium* I, 5). El concepto de «relación» es fundamental en la doctrina de Basilio, ya que explica precisamente la relación entre sustancia e hipóstasis: la sustancia divina es incognoscible, y por tanto se equivoca Eunomio al atribuirle el término de «inengendrado» (Eunomio entendía sólo al Padre como sustancia divina; el término de «inengendrado» puede ser propio solamente del Padre, ya que indica una relación con aquel que es engendrado, es decir, el Hijo; las diversas caracterizaciones (*idiótetes, idiómata*) de las personas divinas, a pesar de ser reales y estar justificadas, e incluso sacadas de la Escritura, no caracterizan a la sustancia divina, sino a las personas (cf. *Contra Eunomium* II, 5).

Así, pues, una vez precisado que Basilio ve en las peculiaridades diferenciadoras de las personas solamente las características de cada una de ellas, y que las tres se mantienen juntas por una relación recíproca, se sigue que tanto Basilio como los otros padres capadocios, que siguieron el ejemplo de Basilio, razonan de forma análoga, mostrando una atención vigilante a la distinción de las propiedades de cada persona, atribuyendo unas a una persona y otras a otra; esta atención debió parecer excesiva, sobre todo a los nicenos de la más estrecha observancia, hasta el punto de que se acusó repetidas veces a los Capadocios, y sobre todo a los dos Gregorios, de triteístas. Esta acusación se repetiría para ciertos aspectos en la época moderna, cuando algunos estudiosos subrayaron la escasa insistencia de los Capadocios en subrayar el concepto de unidad divina, a diferencia de lo que hicieron Atanasio y los occidentales. En realidad, replica Milano, «más allá de este desliz expresivo, se trata de una simple diferencia de acento entre los dos grupos: los primeros (o sea, los homousianos) insistían más en la unidad en clave polémica antiarriana; los segundos equilibraban la formulación marcando la distinción intradivina». Sea de ello lo que fuere, Basilio se explicitó en su adhesión al *homooúision* de Nicea, que proclama también por medio de la interpretación del *Trisagion*, típica de los ambientes nicenos: la aclamación «Santo, Santo, Santo» de los serafines de Is 6, 3 debe referirse a las tres personas (cf. *De Spiritu Sancto* 16, 38). Pero dentro del *homooúision*, el Padre es el Arquetipo, al que nos elevamos fijando nuestra mirada en la belleza de la imagen del Dios invisible. Así pues, el Hijo es imagen de la belleza del Padre (cf. Col 1, 15) ya que el mismo Cristo había dicho que «el que me ve a mí, ve también al Padre» (cf. Mt 11, 27) (cf. *De Spiritu Sancto* 18, 47), aunque, propiamente, «nadie conoce al Padre más que el Hijo (cf. Mt 11, 27). El término de «Arquetipo», referido al Padre, nos conduce sin duda a la que era la concepción difundida comúnmente en el cristianismo antiguo: el Padre es la fuente de la sustancia divina y el origen de las otras personas: «La imagen del Dios invisible no se actuó en un momento sucesivo en relación con el Arquetipo, a la manera de las imágenes fabricadas en este mundo, sino que existe juntamente y subiste después del que la suscitó y existe en cuanto que existe el Arquetipo..., porque toda la naturaleza entera del Padre ha hecho ver su huella en el Hijo, como si fuera un sello» (*Contra Eunomium* II, 16, 605A).

Como ocurre a menudo en los Capadocios (e incluso en los escritores nicenos del siglo IV), la meditación teológica sobre el Padre implica la meditación sobre el Hijo, dado el carácter central de la cuestión del origen de la segunda persona. En estas relaciones y vinculaciones

insiste Basilio sobre todo en su *Contra Eunomium*, y más particularmente en el segundo libro de esta obra: la íntima relación de consustancialidad entre el Padre y el Hijo fue negada por el anomeo, pero está atestiguada con toda evidencia en una multitud de pasajes bíblicos (algunos de los cuales son de uso común en el *dossier* de los escritores nicenos: por ejemplo, Col 1, 15; Heb 1, 3; etc.). El Hijo muestra en sí mismo el Padre por entero y la gloria del Padre resplandece completa e íntegramente en el Hijo (*Contra Eunomium*, II, 17-18). La relación paternal entre la primera y la segunda persona está indicada en las palabras del Salmo 109, 3: «Antes de la aurora te he engendrado de mi seno», y la confirman las palabras mismas de Cristo, que varias veces en el evangelio llama a su Padre y quiere que también nosotros nos dirijamos a él con esta invocación (cf. Mt 23, 9) (*Contra Eunomium* II, 23). Naturalmente, el Padre no es padre nuestro de la misma manera con que es padre del Hijo (*ibid.*), prosigue Basilio, repitiendo una precisión obvia de los escritores nicenos. La relación paternal implica, sin embargo, un problema que habían suscitado ya los arrianos y del que tuvieron que ocuparse varias veces los escritores nicenos; lo encontramos como objeto de discusión intensa también en Gregorio de Nacianzo, como luego veremos. La paternidad —objetaban los herejes— implica una pasión (*pathos*); es decir —entendiendo este término según la aceptación que implica en la literatura griega, más concretamente en la filosófica—, la pasión implica un cambio en quien la sufre y la generación del Hijo amenaza con transtornar la naturaleza perfectísima de Dios Padre. Por consiguiente, hay que concebir una generación divina que excluya absolutamente toda forma de *pathos*, pero también toda parcelación, toda división, toda temporalidad; tiene lugar a la manera de la difusión del rayo de luz (*Contra Eunomium* II, 16). El nombre de «Padre», por consiguiente, sustituye a cualquier otro nombre, para indicar plenamente a la primera persona de la Trinidad, hasta el punto de que Basilio, para subrayar el carácter esencial de la función paterna, introduce el término, usado por él por primera vez con esta densidad, de *patrôtes*, o sea, «paternidad», un término que propone con cierta circunspección en *Contra Eunomium* II, 12, 595B y 28, 637B. Podríamos preguntarnos, en este punto, como se preguntaron en el fondo los arrianos, si semejante «paternidad» se realiza también respecto al Espíritu Santo y si determina su origen; el problema es, precisamente, el de elucidar el modo de la subsistencia del Espíritu y de su procedencia del Padre, a pesar de no ser hijo del Padre. Basilio, sin entrar en el problema, que había sentido con mayor urgencia Gregorio de Nacianzo, se limita a decir que el Espíritu Santo es simultáneamente Espíritu de Dios y Espíritu de Cristo (*Contra Eunomium* II, 33), que es santo como el Padre es santo y como el Hijo es santo (*ibid.* III, 3) y que la misma denominación de «espíritu» le es común con el Padre y con el Hijo. En su posterior *De Spiritu Sancto* Basilio vuelve a tocar este tema partiendo, como dice el título de la obra, de la problemática relativa al Espíritu Santo, pero teniendo ante la vista, naturalmente, todo lo que atañe a las otras dos personas, y en primer lugar lo que se refiere al Padre, que es el origen del Espíritu. Puede decirse que en esta obra Basilio está animado sobre todo por la intención de estrechar lo más posible las relaciones entre las tres personas y por el deseo de unir las hipóstasis entre sí. Para ello dedica una sección de la obra a subrayar que el uso bíblico de las preposiciones, atestiguado sobre todo en 1 Cor 8, 6 y Rom 11, 36, a pesar de referirse tradicionalmente al Padre y al Hijo (*ek*: «del» Padre; *diá*: «a través» del Hijo; más recientemente, aunque en una época sin precisar, incluía también en esta fórmula al Espíritu Santo: *en*, es decir «en» el Espíritu), que semejante uso bíblico —decíamos— no implica una absoluta separación entre las tres personas, ya que la misma Escritura utiliza indiferentemente estas preposiciones para designar a cada una de las personas de la Trinidad. Sirviéndose de un lenguaje más técnicamente filosófico, Basilio observa que, en la creación, el Padre representa la causa principal (*prokataektiké*) de todo lo que existe, el Hijo la causa creadora (*demiourgiké*) y el Espíritu la causa perfeccionadora (*teleiotiké*) (*De Spiritu Sancto* 16, 38). Del mismo modo, el Padre no es extraño a la distribución de los bienes que realiza el Espíritu Santo: éstos nos vienen del Padre, a través del Hijo, por obra del Espíritu Santo (*ibid.* 8, 19).

De todas formas, considerada en su conjunto, la doctrina trinitaria de Basilio puede decirse que tiende más a distinguir las hipóstasis que a unir las, dentro de la única sustancia divina.

III. Gregorio Nacianceno

Sabido es que Gregorio Nacianceno (como, por lo demás, el otro gran capadocio, Gregorio de Nisa) parte de Basilio para su meditación teológica; en efecto, Basilio era para los dos Gregorios el maestro indiscutible. Por tanto, el Nacianceno recoge sin vacilación alguna la articulación basiliana de la sustancia y de la hipóstasis, introduciendo en el interior de esta articulación algunas modificaciones ciertamente no superficiales, perfectamente significativas de su espiritualidad. Ya han observado los estudiosos que el Nacianceno abandona el concepto de *patrótes* (y su correlativo de *hyiótes*, es decir, de «paternidad» y de «filialidad»), introducidos por Basilio, para insistir en la peculiaridad de la «ingeneración» del Padre, fuente de la naturaleza divina. Así pues, se caracteriza al Padre por su ser ingénito, y su connotación fundamental es la «ingenerabilidad» (*agénnetos*, *agennesía*); otro término, usado también con mucha frecuencia, es el de «principio» (*arché*), precisamente porque el Padre es sin principio, pero a su vez es principio de la naturaleza divina (mientras que las otras dos personas tienen un «principio», lógicamente fuera del tiempo, ya que son coeternas y *homooúsioi* con el Padre). En cuanto que es principio, se refieren al Padre las fórmulas paulinas de Rom 11, 36 y 1 Cor 8, 6. Se presenta esta última fórmula en un pasaje interesante de *Orat.* 39, 12, con la adaptación ya presente en Basilio (*De Spiritu Sancto* 2, 4-3, 5), como se observó anteriormente, del «en el cual» referido al Espíritu Santo. El Nacianceno establece una correspondencia concreta entre las dos fórmulas paulinas, pero atribuyendo a cada una una función concreta: mientras que 1 Cor 8, 6 distingue las hipóstasis, Rom 11, 36 subraya su unidad y el retorno al origen.

Análogamente, en un discurso pronunciado unos meses antes (mayo del 381) en presencia de los obispos reunidos en el concilio, precisamente al anunciar que abandonaba su cátedra de Constantinopla (*Orat.* 42, 15), Gregorio de Nacianzo utiliza una fórmula inspirada en Rom 11, 36: «la unión es el Padre, del que proceden y al que se reducen las realidades sucesivas, es decir, las otras dos personas, que no se confunden con la primera, sino que se unen con ella (dicho en oposición a los sabelianos), ni están divididas del tiempo o de la voluntad del Padre» (una indicación dirigida con la misma claridad polémica contra los arrianos, que convertían en criaturas a las dos personas). Esta equidistancia de la recta fe entre el arrianismo y el sabelianismo es un *cliché* de los escritores nicenos, especialmente frecuente en el Nacianceno.

Así pues, como se ha dicho, el Padre es «origen», es «principio de la naturaleza divina»: Gregorio se muestra más interesado que Basilio en observar cómo se despliega el principio en las dos realidades sucesivas, precisando —para emplear su lenguaje— cómo se pasa de la Mónada a la Tríada. Gregorio de Nacianzo intenta representarse este proceso recurriendo a verbos que indican el movimiento, el «desbordamiento» de la riqueza divina original, es decir, la del Padre, en las otras dos personas de la Trinidad, poniendo atención (como en *Orat.* 29, 2) en evitar el emanatismo neoplatónico, según el cual la producción de la segunda hipóstasis (es decir, para Gregorio, la generación del Hijo) se debería a una especie de «sobreabundancia» (de bondad). Pues bien, el concepto de «sobreabundancia» se presentaría como algo mecánico, que destruiría o debilitaría las características peculiares de la generación paterna. El Nacianceno, por consiguiente, acentúa las características de esa generación, bien sea recogiendo algunas observaciones de Basilio (por ejemplo, la ausencia de *pathos*), o bien insistiendo con un entusiasmo típico de su personalidad en los aspectos por así decir personales de la generación del Hijo.

Resulta especialmente importante la aportación que ofreció Gregorio Nacianceno a la teología del Espíritu Santo que había dejado en suspenso Basilio, por lo que se refiere a la definición del origen y de la realidad de la tercera persona. Basilio, preocupado ya por las luchas contra los arrianos, vacilaba en extender también abiertamente al Espíritu Santo la calidad del *homooúsion*, dado que este término era objeto de serias discusiones ya para el Hijo; una extensión al Espíritu del *homooúsion* de Nicea no le parecía «económica» a Basilio, que corría así el riesgo de perder el apoyo de las tendencias macedonianas, abiertamente enemigas del arrianismo. De todas formas, Basilio no negaba ciertamente la realidad divina del Espíritu; pero en cuanto a su naturaleza y a su origen se limitaba a exigir para él la «paridad de honor» con las otras personas (*homotimía*), dado que esta paridad implicaba sustancialmente una igual divinidad. Gregorio de Nacianzo, por su parte, impaciente por extender el *homooúsion* también al Espíritu Santo, se vio frenado severamente por Basilio (cf. Gregorio Nacianceno, *Orat.* 12, 6; *Epist.* 58-59; Basilio, *Epist.* 71); una vez desaparecido en el 379 su maestro, Gregorio no tuvo ya reparos en manifestar su opinión en algunas de sus obras escritas en el 380 (*Orat.* 31, 15 y 25; 39, 12; *Carm.* I, 1, 3). Por lo demás, su decisión de proseguir por este camino fue acogida también por Gregorio de Nisa y la posición doctrinal de ambos se impuso en el concilio contemporáneo de Constantinopla, influidos por ellos bajo algunos aspectos. El origen del Espíritu, diferente del origen del Hijo, era percibido por el Nacianceno en la enseñanza de Jn 14, 6 y 15, 26, en donde el texto evangélico habla de «procedencia», de «procesión» (*ekpóreusis, ékpempsis*). Este «término técnico» colocaba el origen del Espíritu en un plano paralelo al del Hijo, a quien correspondía, como se ha visto, la *gennesía* (cf. *Orat.* 25, 6; 26, 19; 30, 19; *Carm.* I, 2, 10, 988).

IV. Gregorio de Nisa

La especulación teológica del Niseno, aunque recoge las líneas fundamentales del planteamiento hecho por Basilio, se separa del mismo (como, por lo demás, de la especulación del Nacianceno) por múltiples motivos. Sobre todo, la especulación del Niseno está más interesada en las soluciones filosóficas y tiende a una mayor abstracción en el razonamiento que la de Basilio o Gregorio Nacianceno; la exégesis bíblica del Niseno, a pesar de estar desarrollada con amplitud y viveza, no se muestra muy interesada por los pasajes que tienen que ver con las cuestiones trinitarias, sino que se dirige más bien a otros temas.

En el ámbito de la doctrina basiliiana sobre la sustancia y la hipóstasis, el Niseno no tiene dificultad en recoger la concepción de que el Padre es el origen de la Trinidad, pero ve este despliegue de la naturaleza divina sobre todo en el ámbito de su obrar: la iniciativa de la acción corresponde al Padre, la operación al Hijo, que es el poder de Dios (cf. Col 1, 20), y la perfección (*teléiosis*) al Espíritu Santo (*Non sunt tres dii* 128A-C; *Adv. Maced.* 1329B). Los argumentos con los que el Niseno quiere demostrar la *homooúsia* de las tres personas coinciden esencialmente con los de los otros dos Capadocios¹. Las hipóstasis son caracterizadas por el Niseno de forma algo distinta, en lo que se refiere al Hijo y al Espíritu, que poseen respectivamente la naturaleza de Unigénito y la de ser originado del Padre a través del Unigénito. La sustancia del Padre se desborda a través del Hijo hasta el Espíritu Santo, lo mismo que tres luces, de las que la primera se propaga a la tercera por medio de la segunda. Por lo que se refiere a la persona del Padre, el Niseno evita, como había hecho el Nacianceno, la terminología de Basilio, la de «paternidad» y «filialidad», mientras que recoge (o emplea con la misma desenvoltura) la terminología del Nacianceno en lo que se refiere al Padre: el Padre es el ingendrado y la causa. Más aún, precisamente a propósito de ello el Niseno desarrolla su distinción entre el Padre, origen de la naturaleza divina, y las otras dos personas: en la Trinidad es posible descubrir, a pesar de la presencia de la misma naturaleza, una diferencia «según la causa y lo causado». El uno, el Padre, es la causa; los otros, el Hijo y el

Espíritu, son los causados, los que proceden de la causa. Dentro de esta segunda realidad hay una diferencia ulterior: el uno está caracterizado por derivarse inmediatamente del Primero, el otro por el hecho de derivarse de aquel que deriva inmediatamente del Primero.

El Niseno fue acusado insistentemente (con mayor obstinación que Basilio y Gregorio de Nacianzo) de triteísmo, una acusación que les dirigió el ambiente niceno, poco dispuesto a aceptar la doctrina de las tres hipóstasis. Niseno replicó a estas acusaciones sobre todo en las obras teológicas menores (*Ad Eustathium, Ad graecos ex communibus notionibus. Quod non sunt tres dii*). Como se habría podido objetar a su doctrina de las tres hipóstasis que esta doctrina implica el triteísmo, debido al hecho de que dentro de la misma naturaleza divina viven tres hipóstasis, lo mismo que dentro de la misma naturaleza humana existen múltiples individuos, todos ellos llamados «hombres», el Niseno replica observando que el término «hombre» no indica al individuo sino el género; por eso, sólo impropriamente hablamos de tres hombres, o decimos que Pedro, Santiago y Juan son «hombres»; en realidad, sólo existe el género «hombre», o sea, la humanidad, que es idéntica en cada uno de los individuos. De forma análoga, el término Dios no indica a un individuo, sino el género; y esto es más verdad aún en cuanto que el término «Dios», de suyo, no indica precisamente la realidad divina según su naturaleza, sino solamente una función de la misma, que es, como revela el término «Dios» (en griego: *theós*), la del ver (griego: *theómai*). En efecto, Dios ve todo el universo; y el hombre, cuando quiere indicar su existencia, en realidad sólo indica una operación suya. También de esta cuestión podemos deducir los vivos intereses filosóficos que guían al Niseno, movido más bien a una consideración general de Dios que a una profundización de la realidad de cada una de las personas.

[-> *Arrianismo; Atanasio, san y Alejandrinos; Concilios; Espíritu Santo; Filosofía; Hijo; Jesucristo; Naturaleza; Orígenes; Padre; Padres (griegos y latinos); Personas divinas; Procesiones; Propiedades; Relaciones; Teología y economía; Trinidad; Unidad.*]

Claudio Moreschini

CATEQUESIS TRINITARIA

SUMARIO: Introducción.— I. Catequesis trinitaria desde la palabra, la celebración y la Iglesia: 1. En la Escritura; 2. En los santos Padres: el catecumenado: a. La catequesis doctrinal, b. La catequesis "existencial—II. Catequesis trinitaria: 1. En el siglo XVI; 2. En los siglos XVII-XX; 3. Desde la segunda mitad del siglo XX.—III. Dimensión trinitaria del mensaje cristiano: La Iglesia de la Trinidad.—IV. Teología y pedagogía de la fe. Orientaciones y métodos actuales de la catequesis trinitaria: 1. La teología supone e ilumina la catequesis; 2. Principios teológicos para una catequesis trinitaria renovada; 3. Constantes de la pedagogía de Dios y de la Iglesia; 4. Orientaciones y métodos actuales en la catequesis trinitaria.

Introducción

Todos somos conscientes de que el misterio cristiano de la Trinidad no sólo no apasiona, sino que deja indiferentes a la *mayor parte de los cristianos*. ¿Por qué?: 1) Porque "el supremo misterio es el más oscuro"; de ahí que, "a pesar de su profesión ortodoxa de la Trinidad, son, en la realización de su existencia religiosa, casi exclusivamente 'monoteístas'. Su pensamiento sobre la encarnación "no tendría que modificarse nada si no hubiera Trinidad" (K. Rahner). 2)

Porque "ven en él una especie de monstruo doctrinal" (G. Widmer). 3) Porque piensan que "creer en Dios es lo importante y básico. Lo "otro" —la Trinidad— seguramente tiene que creerse porque lo manda la Iglesia, pero es mejor no pensar demasiado en algo tan incomprensible" (J, M^a Rovira). 4) Porque la impresión que dan estas especulaciones es que la Trinidad se presenta más como un *mysterium logicum*, que como un *mysterium salutis* (L. Boff).

Esta postura interior de tantos cristianos ante el misterio trinitario interpela a la Iglesia evangelizadora: ¿cómo superarla? 1) El sentido de la fe y la naturaleza misma del mensaje cristiano aseguran que este misterio debe ser el fontal, el más próximo e iluminador del *sentido de la vida humana* y que, por tanto, ha de haber una pedagogía para comunicarlo a los creyentes, que desvele toda su riqueza teológica y antropológico-cristiana. 2) Pero los cristianos tomarán gusto al misterio de la Trinidad sólo cuando lleguen a descubrir en él el sabor de lo evangélico, de la Buena Noticia (B. Rey). Este es el reto que asume el presente artículo sobre la *catequesis trinitaria*.

Para terminar de situar este estudio, conviene tener presente lo que sigue: 1°. El artículo se inserta en un diccionario *teológico* —no catequético— y, por tanto, la dimensión catequética ha de privilegiarse constantemente. No obstante, habrá que recordar algunos datos teológicos, siquiera sucintamente. 2° La catequesis, como acción eclesial, va más allá que el *kerigma pascual-trinitario*; éste suscita en las personas la conversión al Resucitado, y por él al Padre y al Espíritu, y las conduce hasta las puertas de la catequesis de la Iglesia. Es entonces cuando la comunidad eclesial proporciona a estas personas una *iniciación cristiana* inspirada en el catecumenado primitivo: *la catequesis*. Esta es una educación integral, básica y sistemática llevada a cabo *mediante* la palabra de Dios y el símbolo apostólico, la oración y las celebraciones litúrgicas, la formación moral evangélica, la inserción activa en la comunidad cristiana y el compromiso transformador en el mundo. Y todo ello en un clima comunitario. 3° Esto quiere decir que la Trinidad puede *ser catequizada ya* desde *elementos más noético-sapienciales*: la palabra y el credo (didajé), ya desde *elementos más existenciales*: la oración y la celebración (leitourgía), las actitudes morales (ágape), los compromisos transformadores dentro y fuera de la comunidad (diakonía), pero siempre en un contexto de comunión (koinonía) y para entrar en relación de conversión a Cristo y, por él, al Padre y al Espíritu (metanoia). 4° La catequesis trinitaria, inserta en esta catequesis de talante catecumenal, puede realizarse bien en *directo*, cuando se trata expresamente el misterio trinitario, bien *indirectamente*, cuando se abordan otras realidades del mensaje (como la Iglesia, María, la salvación, etc.) desde la palabra, la celebración o el compromiso, y se recalca, antes o después, en la Trinidad (dimensión trinitaria del mensaje y vida cristiana).

I. Catequesis trinitaria desde la palabra, la celebración y la Iglesia

1. EN LA ESCRITURA. a. *En los evangelios y los Hechos de los Apóstoles*. El núcleo primero del anuncio de la fe está en los Hechos (2,14-41; 5,29-32; 10,34-48): *Jesús de Nazaret*, ungido por el Espíritu Santo, fue crucificado y muerto; pero *Dios —el Padre— lo resucitó*; en su nombre se nos ofrece el perdón de los pecados. Un anuncio sucinto cristocéntrico-trinitario. Este *kerigma* se desarrolló después en unas *catequesis* (Gál 6,6): *los evangelios*. Estos son las "actas" de este desarrollo catequético: la historia del Crucificado y Resucitado se retrotrae, relatando su poder milagroso y su origen divino, y se prolonga, asimismo, narrando su supervivencia, una vez ascendido a los cielos, y la espera de su segunda venida. Con razón estas catequesis escritas se llaman "evangelios", tienen un talante gozoso, de buena noticia. b. *En San Pablo*'. Se puede afirmar razonablemente que la mayor parte de los escritos paulinos entran en este concepto de catequesis, en cuanto que ellos son ampliación personal y aplicación concreta del kerigma

inicial a casos pastorales bien definidos. Respecto al mensaje trinitario de sus catequesis coincide en gran parte con sus afirmaciones doctrinales y no varía sustancialmente de Tesalonicenses a Efesios. En las cartas de S. Pablo hay suficientes datos teológicos para hablar de *distinción de personas* en la Trinidad, de *relaciones* entre ellas y de *sus actividades* respectivas, de tal manera que se puede elaborar un "cuerpo" de doctrina trinitaria. No obstante y simplificando mucho, he aquí —según la mayoría de autores— los puntos clave en torno a la teología y la catequesis trinitaria del Apóstol: 1) No tiene *preocupación* por la doctrina teórica de la Trinidad. Es decir, no le parece demasiado importante, en su catequesis, precisar con nitidez los términos Padre, Hijo y Espíritu Santo en sus relaciones y funciones específicas. 2) Se interesa, sobre todo, por la acción salvadora desplegada en Dios (acción objetiva) y la acogida en el hombre (acción subjetiva). Su mirada es eminentemente *soteriológica y dinámica*. 3) Por esto, la predicación paulina está empapada de esa *intervención de Dios* en la historia en favor de la salvación de los hombres. Y desde ella Pablo pone en escena a la Trinidad y aclara catequéticamente los puntos fundamentales del misterio salvador. En este marco se entiende la función soteriológica que el Apóstol asigna a la doctrina trinitaria. 4) Esta óptica paulina es, en efecto, menos teórica que la de muchos teólogos posteriores. En la predicación y catequesis lo más urgente para él es el Dios "para el hombre" ("quoad nos"), aunque ello supone el Dios "en sí mismo" ("quoad se"). Y este punto de arranque del proyecto salvador de Dios modula el acento de su catequesis. 5) Así se explica ciertamente que Pablo tome algunos de los textos trinitarios de fuentes litúrgicas o kerigmáticas y los integre en su catequesis sin necesidad de elaboraciones propias.

Estas afirmaciones se confirman analizando sus textos dogmático-catequéticos (prescindiendo de los kerigmáticos o litúrgicos) sobre la Trinidad: *Rom 5,1-5* habla sobre la acción justificadora y reconciliadora de Cristo, vivida por el cristiano mediante el Espíritu, quien le otorga el amor de Dios Padre. Este es el término "a quo" y "ad quem" de la acción salvadora. *Rom 8,1 ss*: los vv. 1-4 son la presentación funcional del Espíritu y de Cristo como realidad y motor de la vida del cristiano, siendo la fuente de esta situación, el Padre; vv. 5-11: aquí aparece el contraste de vidas, la de la carne y la del espíritu; ésta es la propia del cristiano; la inhabitación del

Espíritu, procedente del Padre y del Hijo, produce en el creyente la *vida* nueva salvada y resucitada y una conducta coherente. *1 Cor 2,1-16* presenta al Padre como el origen del plan salvador; Cristo es el realizador del plan con su muerte crucificada y el revelador de este misterio, pero el Espíritu es quien lo da a conocer a los hombres con su puesta en marcha. *1 Cor 12,4-6* en un contexto eclesial pneumático Pablo habla de "los Tres"; ciertamente; la unidad y la trinidad de Dios son origen de la actividad cristiana y eclesial. *2 Cor 1,21-22* y *Gál 4,4-7*: liberación y filiación son dos modos, en Pablo, de expresar la acción salvadora total; el Padre envía al Hijo para el rescate y la filiación; testimonio y realización de ello es el Espíritu de su Hijo, que está actuando en el corazón de los fieles. Y se citan, por fin, otros textos trinitarios sin sintetizar su contenido: *Ef 1,3-14*; *2,18-22*; *3,5-16*, *Col 1,1ss* y *2 Tes 2,13-14*.

Así pues, Pablo, en sus catequesis, habla sobre todo de la Trinidad funcional o económica. Sin embargo, hay datos suficientes (*Rom 8,1-4*; *1 Cor 12,4-6* paralelo con *Rom 8,14-17*, etc.) que permiten entrever en Pablo una concepción, más o menos perfilada, de las relaciones intratrinitarias o Trinidad inmanente. Sin ello no se explican bien sus afirmaciones funcionales.

Una confirmación de la preferencia de S. Pablo por la Trinidad funcional es la iluminación que proyecta —desde ella— sobre situaciones pastorales concretas. En tres momentos precisos descubre las repercusiones morales de la salvación trinitaria en la vida de los cristianos. En *1 Cor 6,1-11* rechaza el recurso de los cristianos a los tribunales paganos; ellos, "rehabilitados por la acción del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios" (v. 11), están

comprometidos a vivir en fraternidad y a no desacreditarla públicamente. En los versículos siguientes *1 Cor 6,13-20*, expone la razón fundamental para llevar una conducta moral y abstenerse de la prostitución: cada cristiano es miembro del cuerpo resucitado de Cristo (vv. 14-15); en él habita el Espíritu recibido del Padre (v. 19) y todos han de glorificar a Dios Padre en su cuerpo (v. 20). Por fin, en *Ef 5,18-20*, Pablo afirma que la conducta honrada, sobria, fraterna y agradecida se funda en el Espíritu que ha de embriagar a los cristianos en lugar del vino (v. 18) y ha de hacerse en nombre del Señor Jesús para gloria del Padre.

Resumiendo, Pablo emplea la doctrina trinitaria *de un modo preferente* —al menos con un alto grado de probabilidad— *en clave soteriológica* o de acción salvadora respecto de la humanidad; hace una catequesis de la Trinidad económica o funcional.

2. EN LOS SANTOS PADRES: EL CATECUMENADO. Llegar a ser cristiano no fue entendido en el cristianismo primitivo como el resultado de un acontecimiento repentinamente transformador de la persona —de una acción automática—, sino como el fruto de un *proceso lento: la iniciación cristiana*. Desde los testimonios del NT, el *bautismo* suponía el anuncio de la palabra y la conversión para una aceptación vital de Cristo y su evangelio. "Los cristianos no nacen, se hacen" (Tertuliano). Pues, precisamente para asegurar esta "construcción" de los cristianos, la Iglesia va a instituir muy pronto un tiempo específico para su preparación al bautismo: el catecumenado. A finales del siglo II se tienen los primeros testimonios sobre la institución catecumenal. Pero, es el siglo III el que ofrece la imagen más auténtica del *catecumenado*, cuando el proceso educativo-comunitario hacia el bautismo es más exigente y está más coherentemente estructurado, sobre todo, en la *preparación inmediata* a la celebración sacramental, que coincidía con la cuaresma. Para concluir la iniciación cristiana, a esta preparación cuaresmal seguían, en la pascua, la celebración de los sacramentos de la iniciación y, después, la breve *etapa mistagógica*. En ésta, los "recién nacidos" a la vida cristiana —neófitos—, profundizaban en su experiencia sacramental y comunitaria mediante las *catequesis mistagógicas*. Los grandes animadores del catecumenado y de su remate mistagógico fueron los santos Padres y los escritores cristianos, cuyos testimonios se van a utilizar.

¿Cuál es el "lugar" que ocupa el *misterio trinitario* en este período iniciatorio: catecumenal y mistagógico? Lo descubriremos tanto en sus elementos doctrinales: las *catequesis dogmáticas*, como en sus elementos más existenciales: las *celebraciones sacramentales*, las *catequesis mistagógicas*, la *oración cristiana* y el *testimonio de vida*. "La Trinidad es un misterio percibido, celebrado y vivido tanto como enseñado" (A. Hamman).

a. La catequesis dogmática o doctrinal. Si el kerigma de los apóstoles dio origen a los evangelios, a modo de *catequesis* con que profundizar tanto en el mensaje de Jesús como en su adhesión personal a él, y todo ello a requerimiento y con la colaboración de la comunidad y de sus pastores, también ahora, para mantener la fidelidad de la comunidad de los bautizados al mensaje recibido, y para facilitar la transmisión fiel del mismo a los candidatos al bautismo, garantizando su profesión de fe, fueron surgiendo en las comunidades cristianas eso "que puede llamarse el primer catecismo de la Iglesia" (U.A. Jungmann): *el símbolo apostólico de la fe*. Con sus raíces en el NT (Mt 28,10; 1 Cor 6,11...), este credo cristalizó en Roma hacia la segunda mitad del siglo II, fruto de la fusión de las fórmulas cristológica y trinitaria, y sirvió para la instrucción y profesión de fe de los candidatos al bautismo. Su estructura es indudablemente ternaria, correspondiente a las tres personas divinas.

Este *símbolo apostólico* es el que vertebra las *catequesis prebautismales de los santos Padres* tanto *griegos* como *latinos* y alimenta su dinámica trinitaria *prioritariamente* en la misma dirección económico-salvífica que la Escritura y el símbolo.

1) *Los Padres griegos*. "La fe nos obliga a recordar que hemos recibido el bautismo para la remisión de los pecados, en el nombre de Dios Padre y en el nombre de Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, muerto y resucitado y en el Espíritu Santo de Dios", dice S. Ireneo de Lyon (s.II) en su obra catequética "Demostración de la predicación apostólica", situando la fe de la tradición en una óptica bautismal y trinitaria. Y concluye: "Por encima de todo está el Padre; con todas las cosas está el Verbo, ya que, por su mediación, todas las cosas han sido creadas por el Padre; en todos nosotros está el Espíritu, que grita Abbá, Padre y modela al hombre a semejanza de Dios". S. Gregorio de Nisa (Asia, s.III), en su "Oratio catechetica magna", presenta el misterio trinitario en su percepción existencial: en el contexto del bautismo: "El Evangelio conoce las tres personas y los tres nombres por los cuales se obra el nacimiento en la persona de los creyentes: Aquel que ha sido engendrado en la Trinidad es igualmente engendrado por el Padre, por el Hijo y por el Espíritu Santo, y Pablo engendra en Cristo, y el Padre es padre de todos". Para S. Gregorio, influenciado por S. Ireneo, la Trinidad es un misterio vivido, no sólo formulado abstractamente. Lo específico de Gregorio es el *método empírico-mayéutico*, dado que vive en un contexto de cultura filosófica y le preocupa el diálogo de la fe con la razón. Dirigiéndose a paganos y judíos, parte del "verbo de la mente" que se da en toda persona humana: "Aceptar que Dios **no** carece de verbo obliga a otorgarle expresamente el verbo del que se le supone provisto".

No trata de "concluir" desde la experiencia la existencia de Verbo (y del Espíritu) en Dios, como por una prueba racional; establece una forma de educar, una preparación del espíritu para acoger la verdad revelada, mediante el "argumento de conveniencia". S. Cirilo de Jerusalén (s.IV), en sus clásicas "Catequesis bautismales", testimonio vivo de un oyente, habla a su pueblo, de extracción religiosa plural, y le presenta la revelación de la Trinidad en el desarrollo del plan de la salvación, que se formula en la confesión bautismal. Pero antes de abordar su comentario catequético prebautismal, expone en la IV Catequesis un avance-resumen de los diez dogmas esenciales del mensaje, a modo de "obertura". S. Cirilo no expone abstracciones; no arranca de la Trinidad, sino del Dios único, que comparte su condición divina con el único Hijo, igual al Padre, y con el Espíritu Santo, que se manifestó en el curso de la historia. Y concluye: "No hay más que solo Dios, el Padre de Cristo y un solo Señor Jesucristo, el Hijo único engendrado de Dios, único también es el Espíritu Santo, el santificador y deificador universal que ha hablado en la Ley y en los profetas, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento". No es una fórmula memorística, es una realidad que hay que interiorizar, pues, en lo sucesivo, orientará, dirigirá y transformará toda la vida, santificándola y divinizándola. ¡Es una profesión existencial de la Trinidad! Y el obispo la repite de formas variadas en su obra. El proyecto divino de la salvación es una "economía" trinitaria. La catequesis trinitario-económica de los Padres griegos no lleva a vaciar la fe de su contenido trinitario, como si diera lo mismo que "no hubiere Trinidad" (K. Rahner). Es por su Hijo cómo Dios Padre se ha puesto en diálogo con el mundo en Jesús de Nazaret, guiado por el Espíritu. Y para ir hasta el final del misterio del Jesús histórico es preciso llegar al Padre. Y una última aportación de S. Cirilo: "la Trinidad se revela a quien la acoge como *gracia* y no a quien la manipula como una *presa del entendimiento*" (A. Hamman).

2) También la *patrística occidental* articula, generalmente, sus catequesis bautismales en torno al *credo apostólico* y las impregna, por consiguiente, de *sentido trinitario*. Tertuliano de Cartago (s.III) escribe el primer documento de la catequesis bautismal: *De baptismo*, aunque lo hace en un contexto de "defensa" frente a los gnósticos. Este tratado presenta una originalidad: fundamenta sus reflexiones doctrinales sobre la praxis litúrgica, invocándola ya como "lugar teológico". Esta originalidad se repite en el "Adversus Praxean" que se cita a continuación: "Cristo promete a sus discípulos que les enviará la promesa del Padre y, al final, les manda que bauticen en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; no en nombre de uno sólo. En efecto, nosotros somos bautizados sumergiéndonos no una, sino tres veces, al

pronunciar el nombre de cada una de las Personas'. Es decir, una triple inmersión en un solo bautismo, en nombre de cada una de las tres personas, que son un solo Dios. Por su parte, en el tratado *De baptismo*, se pone en estrecha conexión el bautismo y la Trinidad con la Iglesia: "En virtud de la bendición bautismal, tenemos como testimonios de la fe aquellos mismos que son los garantes de la salvación. Y esta tríada de nombres divinos es suficiente también para fundar nuestra esperanza. Y ya que el testimonio de la fe como garantía de la salvación tiene como fianza a las Tres Personas, necesariamente debe ser añadida la mención de la Iglesia. Pues donde están los Tres, Padre, Hijo y Espíritu Santo, se encuentra también la Iglesia que es el cuerpo de los Tres". S. *Ambrosio de Milán* (s.IV) también atestigua la vinculación de la Trinidad y la inmersión bautismal: "Se te ha preguntado: ¿Crees en Dios Padre todopoderoso? Tú has respondido: Creo, y has sido bañado, esto es sepultado. Por segunda vez se te ha preguntado: ¿Crees en nuestro Señor Jesucristo y en su cruz? Tú has respondido: Creo, y has sido bañado y por tanto has sido sepultado con Cristo. Porque quien es sepultado con Cristo resucita con Cristo. Se te ha preguntado por tercera vez: ¿Crees también en el Espíritu Santo? Y has sido bañado por tercera vez, para que tu triple confesión destruyera las repetidas caídas del pasado". Sin duda, éste es uno de los pasajes ambrosianos trinitariamente más significativos de esta obra catequética. Por fin, S. *Agustín de Hipona* (IV-V) es un testigo de excepción de la dimensión trinitaria de las catequesis para la iniciación cristiana. Estas se encuentran dispersas por sus obras, sobre todo en los sermones del ciclo pascual. Pero de él nos llega un documento capital desde el punto de vista del *método catequético*. Desde Cartago, el diácono Deogracias pide consejo al obispo de Hipona, y éste le contesta con el folleto "De catechizandis rudibus" o "Catequesis para principiantes. Aquí se nos ofrece un análisis exhaustivo de las causas del fracaso en la catequesis y una mística del catequista cristiano. El tratadito tiene la originalidad de referirse al *comienzo mismo* del catecumenado en su fase de preparación bautismal remota; ofrece además dos modelos concretos de catequesis —uno extenso, otro muy breve— en la dinámica de la historia de la salvación". Agustín actualizará la catequesis en clave de historia salvífica como lo hizo ya S. Ireneo. En el desarrollo de las etapas se hacen frecuentemente reflexiones, con muy diversos matices, relacionadas con la profesión de fe trinitaria. Por el género mismo de la obra, la Trinidad es contemplada y tratada *funcionalmente*, en su dinámica salvífica; su desarrollo tiene la viveza y el encanto de lo originario y alimenta el profundo sentido espiritual propio de la profesión de fe en la Trinidad'.

b. *La 'catequesis existencial' o en sus elementos más existenciales*. La afirmación trinitaria no se presenta en los primeros siglos como una formulación dogmática abstracta sino como una *confesión de fe*, bien mediante una *catequesis doctrinal de carácter histórico-económico*, como se acaba de exponer, bien *mediante otros elementos catequéticos más existenciales*: celebraciones, catequesis mistagógicas, la oración cristiana, los testimonios de vida ("catequesis existencial").

La celebración bautismal y la confesión trinitaria. El contexto simbólico del bautismo pone vivencialmente de relieve el misterio trinitario. *Ignacio de Antioquía* (s.II) evoca a los efesios la experiencia bautismal, que invita, a su vez, a la experiencia espiritual: "Vos-otros sois las piedras del templo del Padre, preparadas para la construcción de Dios Padre, levantadas a las alturas por la palanca de Jesucristo, que es la cruz, haciendo veces de cuerda el Espíritu Santo. Vosotros sois, pues, portadores de Cristo y portadores de santidad". "Los Tres", como se ve, están asociados en la obra de la salvación, guiando el movimiento teológico que conduce a toda la comunidad hacia Dios Padre. El Espíritu hace eficaz la cruz redentora de Cristo. Cristo y el Espíritu aparecen como impulsores de la vida espiritual —fuente y medio vital— y el Padre es su término.

Esta experiencia religiosa de la acción trinitaria se expresa más existencialmente en la celebración bautismal. La *Tradición apostólica de S. Hipólito de Roma* (s.III) describe cómo la confesión trinitaria se expresa en la respuesta a la interrogación: "¿Crees en Dios, el Padre Todopoderoso? — Creo. ¿Crees en Cristo Jesús, que murió y fue sepultado y resucitó al tercer día? — Creo. ¿Crees en el Espíritu Santo, en la santa Iglesia y en la resurrección de la carne? — Creo." El "climax" celebrativo ayudaba a interiorizar el misterio trinitario: la confesión bautismal en respuesta a la triple interrogación, la triple inmersión, —y en otros contextos eclesiales, el triple peldaño del baptisterio—, evocan en el bautizado su entrada en la economía del Dios uno y trino y que en adelante su vida de cristiano habrá de ser una vida trinitaria.

La anáfora eucarística. La tradición catecumenal de las iglesias de oriente y occidente, desemboca en el bautismo y, con absoluta normalidad, en la celebración de la eucaristía. Su *anáfora o plegaria eucarística*, verdadero corazón de la eucaristía, ha mantenido su estructura trinitaria en todas las tradiciones litúrgicas, lo mismo que las confesiones de fe. En la anáfora, la Trinidad se presenta en la manera dinámica de la revelación: la acción trinitaria es expresada en clave salvífica, cuyo misterio la Iglesia no cesa de descubrir y de alabar en la acción eucarística.

En resumen. La Iglesia primitiva llega a la confesión del Dios trinitario a partir de la resurrección de Jesús: al anunciar el acontecimiento pascual de Cristo, lo relata como historia trinitaria. Pues bien, esta impronta trinitaria e histórico-existencial del cristianismo primitivo encuentra una matriz fundamental para su arraigo en los hombres en la *confesión de fe bautismal*, siguiendo el mandato de Jesús según Mt 28,19. En este contexto de experiencia bautismal, precedida de una catequesis, que se basa en el **símbolo apostólico** y rematada por la celebración de la eucaristía, que se centra en la *anáfora*, la Iglesia logró un *caldo de cultivo* capaz de generar creyentes convencidos de que su vida cristiana era una existencia *en relación vital con la Trinidad*.

II. Catequesis trinitaria

1. EN EL SIGLO XVI. Por escasez de espacio, pasamos por alto los siglos medievales y tratamos el tema en los últimos cinco siglos. En los siglos XIV y XV se gestaron cambios profundos en todos los órdenes de la vida y la Iglesia se encontró ante un mundo totalmente nuevo. Al *medievo* que fue el tiempo "del universalismo, del objetivismo y del clericalismo" (J. Lortz), siguen, con el humanismo renacentista, las nacionalidades, la subjetividad y la laicidad. Perece la cristiandad medieval apoyada en la autoridad papal y nacen las *naciones rivales*. Surge el *nuevo hombre* como "medida de todas las cosas", cuya razón es fuente de toda sabiduría, y cuya autonomía rechaza toda mediación religiosa —la Iglesia— para relacionarse con Dios. El *laicado culto* invade las universidades antes acaparadas por los clérigos y dan a la cultura una visión más secular. ¡Era el optimismo renacentista polarizado en el hombre prepotente! Entre tanto, la Iglesia, carente de una teología renovada, falta de espiritualidad y celo apostólico y "mundanizada", necesita con urgencia una profunda "conversión" en sus jerarcas, órdenes religiosos y masas creyentes. En este clima de crisis profunda, cultural y eclesial, llega la Reforma de Lutero y la Contrarreforma católica. El pueblo fiel está urgentemente necesitado de una formación cristiana sustancial. ¿Cuáles serán los instrumentos para esta educación elemental? *Los catecismos*.

En la Iglesia católica sobresalen en este siglo los catecismos de: 1) *S. Pedro Canisio* (tres, 1555-1559): "Summa doctrinae christianae" ("Catechismus maior"), "Catechismus minimus" y "Catechismus minor". La Summa está impregnada de referencias bíblicas y patrísticas. Sin

embargo, la estructura no es bíblica: no está en clave de historia de la salvación ni de ampliación del kerigma cristológico-trinitario, aunque al tratar de la Trinidad presenta las funciones que se atribuyen a cada persona. Acentúa la vida cristiana *individual* y sobre todo en orden a la *escatología* (La Trinidad económica mira, más bien, a la salvación del creyente en la *historia* y en la *comunidad*). Aunque no en exceso, este catecismo es contrarreformista.

2) *S. Roberto Belarmino*: Sus catecismos son: "Doctrina cristiana breve para aprender de memoria" (1597) y "Explicación más amplia de la doctrina cristiana..." (1598). Son catecismos abiertamente polémicos. R. Belarmino deja muy en segundo término uno de los fines de toda catequesis, que es alimentar la *actitud de fe* de los creyentes (*fides qua*), y se contenta con transmitir *íntegro el contenido del mensaje* (*fides quae*), para que los cristianos se identifiquen como "católicos" con la "professio fidei",

Con esta opción, el santo obispo se ha desentendido de la estructura de la historia de la salvación, y la catequesis sobre el Dios cristiano se reduce a exponer el *en sí* divino encerrado en una Trinidad de personas que no invitan a la adhesión de la fe. ¿Es éste el Dios Salvador de la revelación? Por desgracia, los catecismos posteriores al siglo XVI hasta el Vaticano II —y algunos hasta nuestros días— se inspiran más en Belarmino que en el "Catechismus ad parochos" del Concilio de Trento, que exponemos a continuación.

3) "*Catechismus ad parochos*", también llamado *Catecismo romano* (1566), mandado elaborar por el Papa S. Pío V dentro del Concilio de Trento. Es un Catecismo "maior" dirigido a los pastores. Se diferencia de los catecismos anteriores en que no entra en la polémica. En realidad es un catecismo *histórico*, que sigue el espíritu de la "Catequesis para principiantes" (S. Agustín): Primero, la *iniciativa de Dios*: el símbolo y los sacramentos, con una amplia aportación de textos bíblicos y patrísticos; luego, la *respuesta del hombre*: la oración y los mandamientos, sin antropologismos individualistas. Así pues, la liturgia y la Iglesia quedan perfectamente encuadrados como don o misterio de salvación. La Trinidad está tratada según la más tradicional economía salvífica, sin dejar de abordar la Trinidad inmanente, y a ello contribuyen tanto las citas bíblicas como su inspiración en los Padres griegos y latinos.

4) *Fr. Bartolomé Carranza de Miranda*, Arzobispo de Toledo: *Comentarios sobre el Catecismo Cristiano* (1558). Es un Catecismo "maior" destinado a los sacerdotes y otros responsables de la instrucción pública del pueblo fiel. A pesar de su participación en Trento y de su prestigio como religioso y teólogo, Fr. Bartolomé fue acusado de sospecha de herejía infiltrada en su "Catecismo". Permaneció encarcelado hasta su muerte. A pesar de todo, hoy hay razones suficientemente probativas para afirmar que "el *Catecismo* oficial [de Trento] siguió de cerca, en muchos pasajes, al *Catecismo* católico más discutido del siglo [el de Carranza]" (J.J. Tellechea). De sus cuatro partes, la más ampliamente expuesta es la del *Símbolo trinitario*. "El acento fáctico del Símbolo, particularmente en lo referente al gran misterio salvífico cristiano, le lleva a presentar la fe enmarcada en la *historia salutis* con gran fidelidad al proceso reflejado en la Biblia. El acento histórico, no abstracto, del contenido de la fe es, de esta manera, fuertemente acusado, constituyendo uno de los valores del *Catecismo*" (J.J. Tellechea). De este talante histórico-salvífico queda impregnado el misterio trinitario.

2. EN LOS SIGLOS XVII-XX. A raíz de los catecismos de R. Belarmino —y aún de E. Auger (1563), mucho más antropocéntrico y polémico que los de Canisio y Belarmino— la catequesis se ha despojado de su tarea más específica: iniciar en la *actitud de la fe* en cuanto adhesión personal a Dios —*obsequium fidei*—, y ha privilegiado la asimilación "racionalista" de las verdades de la fe —*intellectus fidei*—. Su presentación del misterio trinitario tiene escasa significación tanto en la espiritualidad y piedad de los fieles como en la praxis pastoral. En esta línea han estado vigentes en España hasta hace poco tiempo: el *Catecismo de la doctrina cristiana* de J. de

Ripalda (1591); el *Catecismo de la doctrina cristiana* de G. Astete (1599); el *Catecismo de la Religión Católica* de J. Deharb (1847, en España 1891-1895); los *Catecismos mayor y menor de S. Pío X* (1905); el *Catecismo Nacional de la Doctrina Cristiana. Texto Unico*, publicado en tres grados por el Episcopado Español (1957, 1958 y 1962). Su doctrina sobre Dios es un reflejo en miniatura de la expuesta por S. Tomás y por los teólogos neoescolásticos, y en un lenguaje teológico, sin ninguna referencia bíblica. La Trinidad se expone en su inmanencia con los conceptos abstractos de procesiones y relaciones divinas, sin ningún impacto en la vida de fe. La época de la Ilustración reforzó aún más esa tendencia racionalista y antropológica en la exposición del mensaje. En el fondo hay una "fuga mysterii"; cuando los creyentes se sumergen racionalmente en un concepto filosófico de Dios, se encuentran perturbados y molestos ante las afirmaciones del NT. Siempre ha existido el riesgo de huir de la "imagen de Dios" de la fe cristiana, que expresa la inmensa riqueza de la vida divina, para refugiarse en una añeja concepción filosófica "más asequible" a la razón. En resumen, en los *catecismos tradicionales* a partir del XVII, la doctrina de la Trinidad apenas ha dejado sentir su influencia en la estructura y contenido de los mismos. En cambio, su vigencia y repercusión han sido notables en *la liturgia*: tanto las oraciones como los credos, los himnos y las anáforas están traspasados por la riqueza y espiritualidad trinitaria.

3. DESDE LA SEGUNDA MITAD DEL S. XX. El panorama catequético en torno a la *propuesta trinitaria* cambió en la medida que cambió el talante de toda la catequesis de la Iglesia en los alrededores del Concilio Vaticano II (1965). Presentamos aquellos *documentos*, "oficiales" o privados, que son signos de esta renovación catequética: *Catecismo Católico* (1955-56) y *Nuevo Catecismo Católico* (1969) (Alemania); Y. Moubarac: *Teología para los hombres de hoy. Catecismo de adultos de S. Séverin* (1963 -64) (París, ambiente universitario). *Nuevo Catecismo para Adultos* (1966) (Holanda). *Directorio General de Pastoral Catequética* (1971) (Sda. Congregación para el Clero). *Con vosotros está* (1976) (Catecismo de preadolescentes de la C.E. Española). *Nuevo libro de la fe cristiana. Ensayo de formación actual* (1977) (Orientación ecuménica. Para cristianos instruidos). *No sólo de pan. Catecismo italiano para jóvenes* (1980) *Señor ¿a quién iremos? Catecismo italiano de adultos* (1981). *Formación Religiosa. PREESCOLAR*. (1981) (CEE y Catequesis). *Padre Nuestro* (1980). *Jesús es el Señor* (1982). *Esta es nuestra fe. Esta es la fe de la Iglesia* (1987) (Catecismos de la Comunidad Cristiana: 5-7, 7-9 y 9-11 años de la C.E. Española). *Catecismo Católico para Adultos. La fe de la Iglesia* (1988) (C.E. Alemana). *Catequesis de Adultos. Orientaciones pastorales* (1990) (C.E.E. y Catequesis. España).

a. Características comunes. Primero: Todos estos "documentos catequéticos" nacen de la renovación del Vaticano II (incluso el Catecismo Católico Alemán, con una inspiración "antecedente"). Intentan *fijar* —a la luz del Concilio y posteriormente, también de *Evangelii Nuntiandi* (Pablo VI, 1975) y *Catechesi Tradendae* (Juan Pablo II, 1979)— la *identidad cristiana*, el núcleo fundamental del mensaje cristiano, y *entablar un diálogo con el mundo actual* nacido de la modernidad. *Segundo:* Respecto del misterio de Dios, superan la imagen abstracta de Dios, ponen el acento en que Dios es capaz "de relación con"; en su momento denominan a Dios "Padre" en una óptica personalista del misterio de Dios. *Tercero:* hacen síntesis de los tratados *De Deo uno* y *De Deo trino*: el Catecismo Católico Alemán (1956) llega a esto en el Nuevo Catecismo Católico (1969). Sobre todo, se interesan no tanto por fijar un concepto de Dios, cuanto por despertar una experiencia de Dios salvadora y portadora de sentido (propiciar la actitud de fe, fides qua). *Cuarto:* De uno u otro modo, todos afirman, al menos en teoría, la *estructura cristocéntrico-trinitaria* del mensaje cristiano. Por eso, a lo largo de los catecismos, se establecen estrechas relaciones entre las personas trinitarias y las otras realidades de la fe: creación, encarnación, redención, Iglesia, gracia, sacramentos (*dimensión trinitaria* del mensaje de salvación). *Quinto:* Tienden a destacar la acción del Dios trino entre los hombres: el proceso de unas personas que se salvan en la historia coincide con el proceso del Dios uno y

trino que se revela en la historia. Los creyentes pueden descubrir la Trinidad de personas en Dios, sólo a partir de ese Dios uno y trino que actúa y se revela en la historia (el kerigma y la catequesis bíblico-trinitaria). La catequesis, descubriéndonos a la Trinidad como misterio salvador para la humanidad — "los Tres" actúan salvando— se ha acercado al pensamiento de los Padres griegos.

b. *Algunas características específicas.* El D. G. P. C. afirma que, puesto que la persona humana ha sido llamada a participar de la naturaleza de Dios, *el sentido de la vida* está en conseguir una familiaridad más íntima con las personas divinas. Para *el Catecismo de S-Severin* (París) el cristiano, al concluir sus oraciones con el Gloria al Padre, no hace sino proyectar fuera de él el misterio trinitario que lo habita en su propia persona y en su relación comunitaria. El *Con vosotros está* tiene una *estructura cristocéntrica* y a la luz del misterio de Cristo es presentado tanto el misterio de Dios trinitario, como el misterio del hombre y del mundo. La Trinidad es presentada como autocomunicación salvadora de Dios con unas acciones cristológicas y dentro de una dinámica y presencia pneumáticas. Quizá el Padre quede un tanto desdibujado en su perfil de "origen y punto de retorno" en su proyecto salvador sobre el hombre. El catecismo *Esta es nuestra fe. Esta es la fe de la Iglesia* destaca por la doble proposición de la Trinidad económica: en clave de *narración anafórica* de la historia bíblico-salvífica y en clave de *explicación o profundización* siguiendo el credo apostólico. Las orientaciones para la *Catequesis de adultos* proponen el mensaje catequético relacionándolo con la finalidad de la catequesis: ella propicia la vinculación a Cristo y éste a su vez nos vincula al Padre y al Espíritu" y también a la Iglesia y a los hermanos. Y aquí se presenta la dimensión trinitaria de la Iglesia, según el pensamiento de los SS. Padres.

III. Dimensión trinitaria del mensaje cristiano. La Iglesia de la Trinidad

Una de las realidades reveladas más frecuentemente relacionadas con el misterio trinitario es la Iglesia. Esta conexión, Iglesia-Trinidad, ha sido desarrollada ampliamente ya por la teología y catequesis patristica: S. Cipriano, S. Agustín, S. Juan Damasceno, etc.

a. Más arriba se aducía un texto de *Tertuliano* en que dice que la garantía de la salvación acontecida en la fe y el bautismo "tiene como fianza a las Tres Personas". "Pues entonces — continúa— necesariamente la mención de la Iglesia debe ser añadida. Pues donde están los Tres, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, se encuentra también la Iglesia que es el cuerpo de los Tres"" La Iglesia es "cuerpo", es decir, es "sacramento" de la Trinidad, que *significa y une eficazmente* a los bautizados a la comunidad trinitaria. Dato teológico de gran alcance. Por su lado, *Teodoro de Mopsuestia* acaba su décima homilía catequética de esta manera: "Creo que soy bautizado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo en una sola Iglesia católica y santa". Estos y otros textos semejantes indican que "todo el proceso de la salvación se desarrolla en el seno de la Iglesia" (J.A. Jungmann), porque en ella es donde se encuentra a la Trinidad. En este sentido, "creemos —dice L. Boff— que la sustancia de la encarnación se perpetúa en la historia a través de ella: por Cristo y por el Espíritu Santo, Dios (Padre) está definitivamente cerca de cada uno de nosotros y dentro de la historia humana".

Pero la Iglesia cuando pasó de "comunidad" a "sociedad" bajo la concepción monárquica del poder, que la contagió, olvidó a la Trinidad como fundamento de su realidad comunitaria, y basó su organización en el monoteísmo pretrinitario o atrinitario, con todos los riesgos del autoritarismo, que gobierna *para* el pueblo, pero *sin* el pueblo. De una *iglesia-comunión* de fieles, todos corresponsables, se pasó a una *iglesia-sociedad*, con distribución desigual de funciones y tareas. Cuando "la Iglesia se olvida de la fuente de donde nació —la comunión de las tres divinas Personas— deja fácilmente que su unidad se transforme en uniformidad. En la

familia trinitaria hay unidad y diversidad. La Iglesia, después de siglos de espíritu societario, tenía que volver a su matriz comunitaria, a sus orígenes en la Trinidad, para recuperar la comunión y la pluralidad" Fue el Vaticano II que favoreció este retorno de la Iglesia a sus raíces trinitarias. El Concilio recuerda la dimensión trinitaria subyacente al misterio de la Iglesia (LG 2-5) y concluye así su visión: "Así se manifiesta toda la Iglesia como una muchedumbre reunida por la *unidad* del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" (LG 4, final).

A los *teólogos*, hoy, les agrada contemplar este vínculo eclesiológico-trinitario: "En Cristo y en la Iglesia — dice N. Silanes — mediante la acción del Espíritu Santo, se ha inaugurado una vida nueva y eterna: la vida misma del Padre, que hace a los hombres hijos suyos, constituyéndolos en una única familia, la familia de Dios. Tales, a nuestro juicio el contenido de la fuerte expresión que nos ha dejado el Concilio en GS al poner de relieve que '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' (21,5)"²⁰. En efecto, la Iglesia es "la Iglesia de la Trinidad". Ella es una "realidad mayor" del Símbolo de la fe, que esencialmente tiene un contenido y una estructura trinitaria. Precisamente por este enraizamiento en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo la realidad-Iglesia es sólo accesible desde la fe (J. Losada). Y precisamente también por ese mismo entroncamiento en la Trinidad, la Iglesia tiene vocación de "signo" de la vida trinitaria entre los hombres. La Trinidad se hace visible *en la vida y quehacer de la Iglesia*: sus personas, su proyecto económico-salvador, sus relaciones interpersonales, su unidad y pluralidad, su igualdad y comunión, su amor (Jn 4,8). Todas estas conexiones entre Iglesia y Trinidad son pistas que propician una catequesis trinitaria actualizada. Pero existe una última vinculación entre ambas, que conviene destacar: La Iglesia es comunión *para* la misión; una *comunión misionera*. "La comunión es misionera y la misión es para la comunión. Siempre es el único e idéntico Espíritu el que convoca y une a la Iglesia y el que envía a predicar el evangelio" (ChL 32). Pues bien, "la fuente y modelo de esta comunión misionera es la Santísima Trinidad. La Iglesia es radicalmente comunión de fe y amor con Cristo Jesús y con el Padre, en el Espíritu Santo".

IV. Teología y pedagogía de la fe. Orientaciones y métodos actuales de la catequesis trinitaria

1. LA TEOLOGÍA SUPONE E ILUMINA LA CATEQUESIS. Un principio ya consagrado en la teología pastoral de la Palabra es "fidelidad a Dios y fidelidad al hombre" (DGPC 34). De aquí surgió el planteamiento de la "teología kerigmática" (H. Rahner) en contraposición a la "teología especulativa": era urgente elaborar una teología *para* la predicación, al servicio de la misión y de la fe. Pero otros teólogos y pastoralistas reaccionaron decididos a elaborar una "teología orientada a lo antropológico" (K. Rahner), puesto que "toda teología por su misma esencia (tiene que) tender a la predicación" y "está al servicio de la asimilación responsable de la fe en orden a la conciencia de envío incluida en la misma fe" (J.B. Metz). Esta teología ha articulado su reflexión en dos ejes fundamentales: la *Sda. Escritura* y la *Tradición*: litúrgica, patristica, conciliar e histórico-dogmática abordadas en clave de "economía salvífica" por un lado, y, por otro, el *hombre contemporáneo* en las coordenadas socioeconómico-culturales en que desarrolla su existencia y con sus categorías de pensamiento sobre sí mismo, la historia y el mundo.

En la presentación trinitaria, han elaborado esta teología existencial e histórico-salvífica: F. Taymans d'Eypernon (1946), H.U. von Balthasar (1961), H. Muehlen (1963), P. Schoonenberg (1964), K. Rahner (1961-1967), J. Moltmann (1983), L. Boff (1987-88), J. M^a Rovira (1988), B. Forte (1988), X. Pikaza (1989-90)...

Pero uno se pregunta ¿hasta qué punto esta *propuesta trinitaria* de la teología reciente sirve para la praxis catequética? Es voz común que la teología de la Trinidad se ha acercado mucho al hombre-en-situación; sin embargo, sigue dándose *una diferencia* entre "ciencia de fe" (teología trinitaria) y "propuesta pastoral de la fe" (catequesis trinitaria). Las dos convergen en el hombre "situado", en una gran *proximidad* a él, pero con *distancias y funciones distintas*. En todo caso, la una es norma de la otra: ambas se "norman" mutuamente.

En efecto, X. Pikaza —dirigiéndose como teólogo dogmático a un catequeta— afirma: "Mi labor es diferente de la tuya, aunque las dos se encuentren vinculadas estrechamente. *Como dogmático, yo debo cimentarme en la palabra de catequesis de la Iglesia: Soy por vocación teólogo cristiano dentro de la Iglesia que me ha dado la gracia de su fe [traditio symbolil y que ha recibido la palabra de mi credo [redditio symboli]. Este es, a mi juicio, un elemento prioritario y como tal te lo confieso, resaltándolo con fuerza: Al ser teólogo, asumo la función de pensar y articular, en el contexto cultural de mi tiempo y conforme a mi propia creatividad intelectual, la palabra de fe que he recibido y proclamado dentro de la Iglesia...; mi trabajo es una especie de continuación teórica de aquello que vosotros presentáis en plano de kerigma y compromiso. Pero, al mismo tiempo, yo descubro, por tu palabra y por tu libro, que como catequeta te mantienes muy atento a lo que decimos los dogmáticos... porque deseas enfocar bien los temas de la fe y abrir los ojos de los nuevos catecúmenos al don de Jesucristo... Catequeta y teólogo tenemos que encontrarnos integrados en el conjunto de la vida de la Iglesia, con su ministerio y su magisterio. Sabemos, sin embargo, que la forma de hacerlo es diferente en cada caso". En resumen, la *catequesis* en cuanto *ministerio eclesial* avalado por el obispo es *norma* de la teología en su calidad de portadora de la "traditio evangelii in symbolo", que Jesús encomienda a su Iglesia y actualiza por su Espíritu para el hombre de hoy. A su vez, la teología es *norma* de la catequesis en cuanto que, apoyándose en el *magisterio*, interpretando la *Escritura* desde los *credos* de la *Iglesia*, y *dialogando* creativamente con la *cultura* del tiempo, acuña expresiones respetuosas del misterio cristiano y cercanas a la mentalidad de los contemporáneos.*

¿Cuál es ese *mecanismo mediador* por el que la teología histórico-salvífica y existencial de hoy "acorta distancias" y fecunda la catequesis con un mensaje "fiel a Dios y fiel a las gentes de hoy"? En concreto y ya en el marco de la teología y catequesis trinitarias, el mecanismo mediador es *el diálogo creador e interdisciplinar* entre la teología de la Trinidad y las ciencias del hombre, en especial, la sociología religiosa, la psicología religiosa, profunda y evolutiva, y la pedagogía inspirada en la "pedagogía de Dios". En este trabajo interdisciplinar se pueden establecer *los principios teológicos renovados en orden a una catequesis actualizada de la Trinidad (2)*; se pueden recordar *las constantes de la pedagogía de Dios y de la Iglesia en los primeros siglos (3)*, y pueden nacer *orientaciones concretas y métodos actuales en la catequesis trinitaria (4)*.

2. PRINCIPIOS TEOLÓGICOS PARA UNA CATEQUESIS TRINITARIA RENOVADA. Si se analizan las teologías trinitarias con aportaciones nuevas —económico salvíficas y existenciales— cuyos autores citamos más arriba, pueden derivarse para la catequesis trinitaria, los siguientes *principios teológicos* a. La fuente *primaria* y el punto de vista *normativo* para extraer el mensaje de la catequesis trinitaria es fundamentalmente *el nuevo testamento*. Este: 1) testifica el *origen histórico-salvífico* del misterio trinitario (en contra del intento de deducirlo racionalmente), 2) contiene en la *palabra y actividad de Jesús* el punto de partida completo y anterior a toda explicación de aspectos parciales del misterio (p.e. reacción contra unas herejías, intento de especulación psicológica o metafísica, etc.) y 3) hasta en sí mismo es *catequesis* en un contexto inmediato con el origen y dinámica de la revelación (las demás fuentes y puntos de vista tanto de la historia como de la teología aún actual son *secundarias*, sirven para completar). b. El misterio de la Trinidad tiene que aparecer en la catequesis —

según el dinamismo del NT— como *buena noticia* del acontecimiento salvífico comenzado por Jesús y *en una relación esencial*: 1) con Dios (Padre) en cuanto origen y meta de nuestra salvación, a cuya casa volvemos y con quien podemos vivir en la comunión más íntima, 2) con Cristo como mediador histórico, a quien hay que seguir con una fe y obediencia incondicionales, y 3) con el Espíritu Santo como presencia experimentable y fuerza operante de salvación, a la que somos llamados a abrirnos. La buena noticia de este misterio invitará a participar vitalmente en ese acontecimiento (Este misterio no debe aparecer primariamente, como especulación sobre Dios en sí mismo o sobre la esencia de cada uno de "los Tres").

c. De acuerdo con la interpretación teológica muy extendida, de que la "Trinidad económica" se identifica con "la Trinidad inmanente" (K. Rahner), la catequesis, a su modo y con los medios pedagógicos a su alcance, ha de presentar como núcleo del misterio trinitario la *autocomunicación de Dios a la humanidad*: lo que Dios es "hacia dentro": autocomunicación personal, plena, bondadosa, libre, así se manifiesta "hacia nosotros"; es una oferta gratuita, pero estimuladora, que anima a ser aceptada libremente.

d. La estructura dinámica interna del misterio trinitario se refleja en la propia auto-realización personal de nosotros mismos como creyentes ("hechos a imagen y semejanza de Dios"). Por eso, la catequesis sobre la estructura interna de la Trinidad puede ofrecer aspectos salvíficos importantes para la propia autorrealización creyente: 1) *La relación con Dios, el Padre*: * Puede darnos conciencia de que ese acontecimiento salvador nos lleva: a participar en la plenitud fecunda del Padre, a insertarnos en la familia divina y a establecer una nueva relación —la fraternidad— con todas las personas humanas. * Esa relación con El nos puede también hacer conscientes de que esa inserción en la plenitud vital —en el corazón— de Dios, hemos de aceptarla con humildad y gratitud, pues es una gracia inmerecida. 2) *La profesión de fe en Dios, Hijo y Mediador*, nos ayuda a tomar conciencia: * de que la autodonación de Dios Padre "en Cristo" es la presencia amorosa de Dios real y tangible en nuestro mundo, contra todas nuestras dudas humanas, pero que nadie puede manipular; * de que nuestra reconciliación está radicalmente vinculada a Cristo y que la hacemos nuestra siguiendo en obediencia a la persona y doctrina del Jesús terreno (amor a Dios y al prójimo). 3) *La profesión de fe en el Espíritu Santo*, por el que nos sabemos habitados, nos lleva a tomar conciencia: * de que la autocomunicación de Dios es *también* realidad presente del Padre y del Hijo en lo más íntimo de nuestro ser, con capacidad de cambiarnos; * de que, en consecuencia, Dios nos está llamando y capacitando para estar abiertos y disponibles en orden a madurar en la fe bajo la fuerza del mismo Espíritu.

e. Dado que el misterio trinitario es el "misterio originario" (K. Rahner), su presencia luminosa ha de reverberar *en todas las realidades de la vida de fe*: en la Iglesia, los sacramentos, la vida moral, etc. Así estas realidades se "concentran" en torno al núcleo central y, a la vez, se evita la "absolutización" de algunas de ellas (el cristocentrismo falso, el eclesiocentrismo, etc.). f. La catequesis trinitaria debe estar omnipresente en relación con todas las realidades de la vida de fe. Pero eso no es fácil. Por ello hay que intentar que ese entronque entre el "misterio fontal" y las otras realidades de la fe *se realice íntima y convincentemente*. Unas pistas valiosas las ofrece la teología *partiendo del hecho de Jesús* relacionado con esas diversas realidades reveladas.

3. CONSTANTES DE LA PEDAGOGÍA DE DIOS Y DE LA IGLESIA EN LOS PRIMEROS SIGLOS. En el proyecto dinámico de salvación ("economía salvífica") desarrollado en la historia, Dios, Jesús y la Iglesia han mantenido unas "constantes" de actuación a la hora de revelar dicho proyecto y de educar al pueblo de Dios —antiguo y nuevo— para acogerlo. Esas "leyes" o "constantes" educativas son la *pedagogía de Dios y de la Iglesia*. He aquí algunas de ellas:

a. *La iniciativa gratuita de Dios.* La constante más radical en las intervenciones salvadoras de Dios y de Jesús es la *gratuidad*, la *iniciativa gratuita*, que brota de su bondad inconmensurable. Esas intervenciones no se ajustan a los méritos de los hombres ni obligan a nadie contra su libertad a aceptar el proyecto de Dios. Todo es gracia. El primer don que hace Dios a la humanidad es revelarse a sí mismo, autocomunicándose en diálogo salvador con la humanidad. En el AT Dios tiene un solo objetivo: salvar a los hombres. Para ello se fue revelando a sí mismo y su proyecto salvador con *palabras y acciones*. La cumbre de esta autodonación llega con la *encarnación de su Hijo en Jesús* y con el *envío del Espíritu Santo*. Esta autoentrega no aparece condicionada al grado de respuesta del hombre. Por su parte *Jesús actúa con la misma pedagogía*: se acerca a las personas en su realidad concreta, pero por *propia iniciativa*. En estos encuentros las gentes se sienten acogidas y perdonadas por Dios. La pedagogía divina es una *pedagogía del don*. Y a propósito, una observación oportuna. Es muy frecuente en la literatura religiosa católica, y aún en predicación y catequesis, hacer uso del "debemos...", "tenemos que", etc. Inspirados en la *pedagogía divina*, sería más coherente decir: "Estamos llamados a..." y luego: "Podemos y debemos..." Es costumbre de Dios hablar primero en *indicativo*: "Eres hijo mío/ hija mía en mi Hijo y tienes mi Espíritu". Sólo después habla en *imperativo*: "Obedéceme". Este es el *estilo educativo de Dios* y las "costumbres de Dios son eternas" (J. Danielou).

b. Esta actitud está transida de *condescendencia* de Dios hacia los hombres. Su amor y santidad inefables han sabido acomodarse a la condición humilde y pecadora del hombre. Pero esta condescendencia se hace cercanía a la realidad concreta y temporal del hombre: Dios ofrece su revelación haciéndose presente en los *acontecimientos históricos* y allí es escuchado por el hombre. Pues bien, esta cercanía divino-humana tiene su manifestación plena en la *encarnación* del Hijo de Dios, "compartiendo en todo nuestra condición humana, menos en el pecado" (Plegaria eucarística IV). Esta *pedagogía de encarnación* va a ser el camino por el que *Dios, uno y trino*, haga accesible el misterio central de la salvación —Jesús muerto y resucitado— y en él el misterio trinitario: *la Trinidad soteriológica o económica*²⁶. Es la pedagogía preferida de S. Pablo: Teniendo él una concepción propia de la Trinidad inmanente, no ha sentido especial necesidad de exponerla y se ha inclinado siempre por "catequizar" a la Trinidad interviniendo en la obra salvadora (Trinidad económica).

c. *El paso de lo visible a lo invisible o la pedagogía de signos.* "A Dios nadie lo ha visto jamás. Es el Hijo único, que es Dios y está al lado del Padre, quien lo ha explicado" (Jn. 1,18). En efecto, S. Ireneo y, especialmente S. Agustín nos han recordado esta pedagogía divina al pedir a la catequesis que exponga la "narratio", el relato compendiado de los "mirabilia Dei", que "fueron nuestra figura y en figura les acontecían a ellos" y "prefiguran la Iglesia del futuro". En efecto, los acontecimientos fundadores de la historia de la salvación son *signos* de una presencia que está más allá de ellos mismos y que trasciende al hombre: la presencia del *Dios invisible*. Pero, llegada la etapa final, nos habló por su Hijo encarnado (Heb 1,2), quien con su muerte y resurrección se ha convertido en el *gran signo* (cfr. Mt 12,39) de la poderosa acción salvadora de Dios, llevada a cabo en el Espíritu. Más aún, toda su vida histórica y los muchos elementos que Él utilizó: el agua, el pan, la luz, el vino, las comidas, la imposición de manos,... son, en las *palabras y gestos de Jesús*, signos de una acción salvadora presente, pero invisible (Cfr. CA 254-262). *La Iglesia misma*, desde sus orígenes, recibe y completa los grandes *signos sacramentales*, los interpreta en sus catequesis mistagógicas y envuelve en ellos al pueblo fiel: explica los *nombres* del bautismo; relaciona éste con el AT según el *método tipológico*, explica sus *figuras*, desentraña el significado de los *ritos*. De esta forma, los sacramentos aparecen ante los neófitos como una historia de la salvación que continúa y actualiza, en signos culturales, el *misterio pascual de Cristo* entramado con el misterio *trinitario*.

4. ORIENTACIONES Y MÉTODOS ACTUALES EN LA CATEQUESIS TRINITARIA.

a. *Orientaciones pedagógico-catequéticas actuales.* A partir, especialmente, de la investigación de GROM y de GUERRERO, se obtienen importantes orientaciones para la catequesis trinitaria:

1) En *todas las etapas de la vida*: *Primero*, se detecta una sintonía mayor y más espontánea respecto del Dios de la creación (teístas atrinitarios) que del Dios de la revelación (teístas trinitarios). Pero, se constata también que toda persona está abierta al misterio de la Trinidad interpretado en clave de salvación. *Segundo*: ante esto, la catequesis unirá, desde muy pronto, el mensaje de la creación apoyándose mucho en la experiencia y conocimientos de las personas, y el mensaje trinitario de salvación. Esto se conseguirá mejor si la catequesis de la creación estimula a la admiración y al agradecimiento a Dios creador y a la alegría y disponibilidad ante él, al saber —por medio de Jesús— que El está cerca como Padre providente. 2) En el *despertar religioso* de los *niños* (3-6 años), conviene tener presente dos datos: *Primero*, hacia los 4 años estos niños/as pueden experimentar una apertura religiosa, una fe-confianza de nivel infantil. Entre los 4 y 5 años, comienzan los primeros chispazos de la conciencia moral y la primera conciencia de fraternidad y filiación, que podrá abrirse al misterio trinitario. *Segundo*, es el momento del despertar religioso, que no se realiza con atosigamiento de palabras y conceptos, sino en un clima de relaciones interpersonales materno-paternales de oración, de celebraciones familiares y con unos comportamientos fraternos (vida moral relacional). *Tercero*: Para iniciar a los niños/as a la experiencia de Jesús, habrá que evitar el narcisismo religioso centrado en el niño Jesús y abrirlos al trato con Jesús adulto, presente hoy entre nosotros, con una relación especial con el Padre y con sus hermanos los hombres, y estimularles a seguir a Jesús en esto.

3) La *catequesis trinitaria para los 6-12 años* habrá de tener en cuenta: *Primero*, en la escuela, los niños/as amplían el ámbito de su vida y conciencia. Por ello, hay que atender a las nuevas relaciones *sociales* (compañeros/as, amigos/as) e *intelectuales* (descubrimiento del mundo, preparación para trabajar de jóvenes), para que puedan convertirse en "vías de penetración" al misterio trinitario y éste, a su vez, sea luz-revelación para todos los aspectos de la vida (compañerismo, colaboración, equipo, espíritu de investigación, servicio, etc.). *Segundo*: Hacia los 8 años, los niños descubren de forma intensa a Dios *Soberano*, distinto de sus padres, bajo su aspecto atrayente, pero, sobre todo, *temible*; a él vinculan el antagonismo entre el bien y el mal y sobre él proyectan la imagen de juez exigente, con lo cual se puede cerrar el paso al mensaje sobre Dios, como Padre del cielo. La catequesis contrarrestará esta experiencia con el anuncio que Jesús hace de Dios, *Padre misericordioso*. *Tercero*: Esta edad tarda en acoger desde la fe a Jesús como verdadero hombre e Hijo del Padre. Por ello, la catequesis procurará resaltar la relación íntima entre Jesús-hombre y Dios, su Padre, en la cual participamos todos como hermanos suyos. 4) El anuncio salvífico trinitario a los *adolescentes y jóvenes* pide tener presente dos aspectos: *Primero*, la fuerte tendencia a proyectar sobre "Dios" las experiencias e ideas positivas y negativas que cada uno tiene del binomio "padre-madre" terreno. (Riesgo de favorecer la relación infantilizada "niño-Dios" y el de la coacción paternalista). Por eso, la catequesis, además de utilizar el término "padre", empleará también expresiones equivalentes: "origen", "principio" (origen de todo amor, principio de toda vida); así resaltará el carácter analógico del concepto cristiano de "Padre". Más aún, hablará de la paternidad de Dios según la revelación que de ella nos ha ofrecido Jesús: Dios Padre nos quiere, se apiada de nosotros, nos llama y nos exige como "Padre de Nuestro Señor Jesucristo y nuestro Padre". *Segundo*: El adolescente y el joven tienen la necesidad de identificarse con un "modelo ideal" para encontrarse y hacerse a sí mismos. Así pues, la catequesis ha de presentarles a Jesús histórico-real y trinitario, evitando todo docetismo. Identificado con este Jesús, el adolescente-joven se puede abrir *realmente* a Dios Padre y a los hermanos desde el corazón mismo del proceso de autobúsqueda juvenil.

5) El anuncio trinitario a los *adultos jóvenes* se esforzará por no dar la impresión de que el misterio de la Trinidad tiene escasa importancia práctica. Intentará hacer ver su repercusión en el quehacer concreto cristiano y en la autorrealización creyente dentro de la profesión, el matrimonio, la familia y la sociedad. Tratará, por todos los medios, de que este misterio se acepte como factor integrante dentro del sistema de valores y de la propia personalidad.

b. *Métodos actuales en la catequesis trinitaria.* De todo lo expuesto hastaahora, se deducen algunas *líneas metodológicas*, unas más globales, otras más concretas: 1ª Los testimonios trinitarios del NT son *escritos pastorales* pensados *existencialmente* en un "contexto vital" catequético y litúrgico. Y, en ellos, esta propuesta trinitaria es abundante, diferenciada y desarrollada coherentemente. Por eso, la *catequesis actual* debe estar en continuidad con *esta catequesis bíblica trinitaria*, exponiéndola, en un primer momento, *desde la óptica económico-salvífica y existencial* y abordándola, en un segundo momento, desde la misma realidad intratrinitaria. 2ª La incorporación a la catequesis de *la acción del Espíritu Santo en la historia y en el mundo*, dinamizando a los hombres y marcando tendencias de cambio en la sociedad, implantando, en suma, el *Reino de Dios*, despertaría la atención de los creyentes a la tercera persona trinitaria y ayudaría a revalorizar el misterio trinitario por su repercusión pastoral y evangelizadora.

3ª. Frente a la obsesiva fidelidad a la ortodoxia (*fides quae*) —fidelidad que hay que cultivar— la catequesis trinitaria ha de *iniciar a la confianza absoluta* en esa Trinidad (*fides qua*), y llevará a las personas a relacionar existencialmente su vida con las personas de Dios; ahí afianzarán ellas el sentido de su existencia, como personas individuales y comunitarias. 4ª. Para distinguir las personas divinas es suficiente promover, desde muy niños y continuar en edades posteriores, la *relación cordial* con cada una de ellas: cultivar la confianza en '*Dios Padre*'; darle gracias, colaborar con él, llamarle "Padre" Presentar a *Jesús como mensajero e Hijo de 'Dios Padre'*", con quien podemos decir juntos el Padrenuestro. Por fin, proponer al *Espíritu Santo* como Aquél que nos ayuda a hablar y tratar con "Dios Padre" como lo hizo Jesús. "Si la primera iniciación a la Buena Noticia tiene lugar de este modo, pronto el niño, sin confusión ni inseguridad, podrá construir relaciones diferenciadas con las tres personas e incluso podrá explicarlas" (B. Grom).

5ª. Para llegar a descubrir la *unidad* de la Trinidad, la catequesis puede proceder de tres modos:" a) *A partir de las personas*, según la teología patrística griega: En toda explicación sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo debe aparecer implícitamente que "los Tres" están siempre relacionados entre sí y, por tanto, se consideran juntos y no por separado. Pero, a partir de los nueve-diez años es muy conveniente expresar explícitamente esa unidad, en la ocasión oportuna. La fórmula constantinopolitana "una divinidad (naturaleza) en tres personas" ya no es utilizable hoy como fórmula catequética. El sentido de persona en aquel tiempo y en el nuestro ha variado notablemente y lleva a malentendidos. Es mejor hablar de "tres personas" en Dios solamente a adolescentes y jóvenes que han oído hablar de esta fórmula y deben conocer el malentendido a que se presta. Con todo, conviene ver lo que se dice en la nota nº 30. b) *A partir de la unidad*, según la teología patrística latina: Sin ánimo de explicar el misterio de Dios, la catequesis puede partir de experiencias humanas análogas con la Trinidad y así tratar de "acercarse" al misterio, provocando una *precomprensión o disponibilidad mental* favorable a aceptar a Dios no como un Yo estático y aislado, sino como un Yo comunicativo con "emanaciones", que se relacionan entre sí: un "yo", un "tú" y un "nosotros", en analogía con la persona humana. c) *A partir de las personas en su unidad amorosa*, según la teología moderna: Dios es, desde el principio, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Pero las tres Personas están de tal manera *interpenetradas* unas en las otras, mantienen entre sí un lazo de amor tan íntimo y tan fuerte, que son un solo Dios. Son *tres amantes* de un solo amor o son tres sujetos de una única comunión.

6ª. La catequesis habrá de manifestar no sólo el camino "de ida" hacia la Trinidad sino *también el "de vuelta" a nuestro mundo*. El supremo "ágape" existente entre "los Tres" — "Dios es amor" (Jn 4,8)—, la perfecta comunión entre ellos, la unidad y la pluralidad, el respeto y la entrega incondicional, la igualdad y la identidad específica de cada uno de "los Tres", etc. etc. son luces e interpelaciones para la *Iglesia y cada uno de sus miembros*, vocacionados para el Reinado del Dios trinitario en el mundo, para la *humanidad e incluso para el cosmos*.

V. Conclusión

No se trata de las *conclusiones* de este trabajo; éstas están sacadas ya en el apartado anterior. Se trata de un *pensamiento último* para terminar esta reflexión y que es de vida o muerte para toda pastoral. La *catequética* como parte de la teología pastoral, se asienta en un triple eje: las *ciencias sagradas*, las *ciencias humanas* y la *praxis pastoral*. Es necesario un *diálogo permanente* entre los tres "ejes". Desconocerse sería una hecatombe para la *evangelización*, que es, en definitiva, "la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda" (EN 14).

[-> Agustín, san; Amor; Antropología; Bautismo; Comunidad; Comunión; Creación; Cremos; Cruz; Esperanza; Espíritu Santo; Eucaristía; Experiencia; Fe; Gnosticismo; Gracia; Hijo; Historia; Iglesia; Inhabitación; Ireneo, san; Jesucristo; Liberación; Liturgia; María; Misión, misiones; Misterio; Oración; Padre; Padres (griegos y latinos); Pascua; Personas divinas; Procesiones; Psicología; Redención; Relaciones; Salvación; Sociología; Teología y economía; Tertuliano; Trinidad; Vaticano II; Verbo; Vida cristiana.]

Vicente M^a. Pedrosa

COMUNIÓN

SUMARIO: I. El hombre, ser en comunión.—II. El Dios revelado en Jesús es comunión.—III. El misterio del Verbo encarnado: 1. Cristo es el Hijo: a) Comunión en el ser (*ser desde el Padre*), b) Comunión en la vida (*ser con el Padre*); 2. Comunión en la misión (*ser para el Padre*), d) La koinonía entre el Padre y el Hijo; 3. El Espíritu del Padre y del Hijo, espíritu de familia y comunión.—IV. La Familia de Jesús.—V. La comunidad de Jerusalén: 1. La koinonía en la comunidad de Jerusalén: a) Comunión de bienes, b) Comunión de almas y corazones; 2. La «fracción del pan»: a) En las comunidades de Jerusalén, b) En las comunidades paulinas.—VI. Padres y teólogos: 1. Enseñanza de los SS. Padres; 2. *Vida* monástica; 3. Reflexión teológica; 4. Sto. Tomás de Aquino; 5. La teología actual.—VII. El magisterio de la Iglesia.—VIII. Conclusión: Líneas pastorales.

I. El hombre, ser en comunión

Un dato insoslayable que se constata en nuestro momento histórico es la tendencia del ser humano a afirmarse como «persona» (*esse in se*), irreductible a toda manipulación. El hombre de las postrimerías del s. XX ha descubierto su condición de persona como proyecto humano, social y religioso, ante sí mismo, ante la sociedad y ante Dios. De otro lado, sin embargo, el hombre, hoy como nunca, experimenta su condición precaria y menesterosa. Desde su nacimiento se manifiesta con una serie de carencias, que ve colmadas mediante el amor y la

ayuda solidaria de la familia. De ahí que descubra su alteridad. El ser humano, en otras palabras, experimenta en sí mismo la necesidad de abrirse a las cosas, a las personas y, sobre todo, a Dios, consciente de que su realización como proyecto individual tendrá lugar en el «encuentro». Esta exigencia de todo ser humano viene a constituir «la estructura relacional» de la persona.

Ante la manipulación a que se ve sometido, el hombre trata de afirmarse en su absoluta individualidad e intransferible originalidad. Pero, al mismo tiempo, y como condición *sine qua non*, el ser humano busca afirmarse como ser abierto a los otros, sin los cuales no podría realizarse en su concreta individualidad.

Esta doble dimensión del ser humano permite una premisa general que nos autoriza a descubrir al hombre como ser *desde* los otros, ser *con* los otros y ser *para* los otros. O, en otras palabras, un *ser-comunión o ser social*. Este hecho pone de manifiesto la filosofía de la persona o su constitutivo esencial.

Esta dimensión comunal de la persona se ve avalada por la revelación divina que, interpretada por el Magisterio de la Iglesia, pone de relieve que el proyecto de Dios Padre, al crear al hombre, ha consistido en salvarlo no aisladamente, sino en unidad de comunión (cf. AG 2), en la única Iglesia, «Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo» (LG 17), que se muestra «reunida por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 4, 2). Estas palabras del Concilio ponen de relieve que la Iglesia participa y debe imitar la vida de comunión que es Dios mismo, el Dios revelado en Jesús, que no es un ser narcisista replegado en su Olimpo, sino SER-AMOR-EN COMUNIÓN.

II. El Dios revelado en Jesús es comunión

«A Dios nadie le ha visto; el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha contado» (Jn 1, 18). Quién es Dios, únicamente lo sabemos en Jesús de Nazaret, que ha venido de parte del Padre. Por eso, Pablo nos presenta a Jesucristo como «fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 24) o, en otras palabras, como único camino para descubrir el verdadero rostro del ser divino. No se conoce a Dios sino es partiendo de Cristo y, al contrario, únicamente fijando la mirada en Cristo, Dios se manifiesta en su condición de comunión trinitaria; ya que en el misterio de la existencia, muerte y resurrección de Cristo se desvela la realidad de Dios como Padre de quien es Hijo, y la persona del Espíritu Santo que Cristo nos da de parte del Padre, como fuente de vida de comunión filial con el Padre y fraterna con Cristo y con los hombres.

No son las escasas fórmulas del NT sobre el misterio del ser divino, sino el testimonio de la cruz, que recorre todo el NT, el verdadero fundamento del conocimiento de Dios, que se nos revela como comunión de amor. En la cruz, en efecto, Jesús se dirige a Dios (Mc 15, 34; Mt 27, 46) a quien llama su Padre, confiándose amorosamente a Él (Lc 23, 46).

El Dios «totalmente otro» ha sido siempre para Jesús alguien cercano, un «Tú» con quien ha vivido en estrecha y sumisa relación «filial» (Jn 5, 30; 6, 38). Juan, por su parte, en el mismo acontecimiento de la cruz introduce un «tercero», el Espíritu Santo (Jn 19, 30); el Espíritu que ha movido a Jesús durante su vida es el Pneuma de Dios, por cuya acción se ha ofrecido al Padre en la cruz (Heb 9, 14). El misterio insondable del ser divino se revela así como nudo de relaciones interpersonales o de comunión. En el acontecimiento de la cruz, en definitiva, Dios se revela como *amor* que entrega (Padre), *amor* entregado (Hijo) y *Espíritu del amor que entrega* (Padre) y del *amor entregado* (Hijo). Y es que, para expresarlo brevemente con palabras del Discípulo Amado «Dios es amor» (1 Jn 4, 8.16). Amor y comunión para Juan son

términos equivalentes. Más allá de toda especulación de corte metafísico, Juan quiere decir que, en Jesús, Dios se ha manifestado como ser en comunión y ser relacional. Jesús nos habló poco del Padre, pero lo vivió como hogar cálido en el que surge la vida, el amor, la entrega y la acogida sin reservas. Todos los gestos de Jesús dando vida a los necesitados, curando a los enfermos y ofreciendo perdón y esperanza a los pecadores y abatidos son acciones en las que se visualiza el misterio del ser divino, no como monstruo doctrinal que humilla y anonada, sino como regazo entrañable de amor. Ahora bien; «si el amor connota toda la actividad de Dios, todas las relaciones con el Hijo y con las criaturas, es que forma parte de la naturaleza divina... Al contrario del *eras* que denota indigencia, Dios es, en sí mismo y desde toda la eternidad, *pura comunicación y don de sí...* en el Espíritu Santo».

Por eso, de su experiencia de Dios en Jesús, el Discípulo Amado se remonta en raudo vuelo hasta el misterio insondable del ser divino para sorprendernos con esta deslumbrante revelación: «En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios y la Palabra era Dios» (Jn 1, 1). Cuando los exegetas bucean en el contenido de este texto sobrecogedor, descubren que el misterio del ser divino revelado en Jesús de Nazaret es una comunidad, la COMUNIDAD original, que es y será siempre el tipo de toda comunidad. En su vida intradivina Dios tiene un interlocutor, que es su Hijo, en quien se dice y se expresa, como en la palabra nos decimos y expresamos en nuestro actuar humano. Este Hijo-Palabra «vive en Dios y de Dios... No se trata únicamente de una sociedad o compañía activa, sino que es más: una unión personal, de amor, que es "estar uno junto al otro" y que implica también un estar "el uno en el otro" (cf. Jn 14, 11 ss.; 20; etc.)».

La Palabra, en Dios, nos dirá el Angélico, es «Palabra desbordante de amor». En la Palabra el Padre sale de sí mismo y se proyecta, regalándose, en su Hijo; y el Hijo, a su vez se precipita, en un éxtasis también de amor, en el Padre. Este movimiento de éxtasis recíproco es fruto del amor de ambos. Un amor tan pleno que es el «Amor en persona», un tercero en la Familia de Dios. Amor en persona que tiene un nombre, el Espíritu Santo, que es una tercera persona en Dios.

En el origen, por tanto, está el AMOR en éxtasis, la comunión, la pluralidad, el diálogo.

- *En el principio* existía el *Amor*, del que fluye, como el río de la fuente, el Hijo divino y, por el Hijo, el Espíritu Santo
- *En el principio*, por tanto, existía la *fecundidad* máxima, como fruto del Amor y de la donación mutuos entre las personas divinas. Fecundidad que hace surgir una existencia «personal» y «plural»: la alteridad con su peculiaridad propia —no manipulable—, inconfundible e intransferible.
- *En el principio* existía el Amor como «don de sí» (el Padre), el Amor como «acogida del otro» (Hijo), el Amor como «Espíritu del don y de la acogida».
- *En el principio* existía la COMUNIDAD, así, con mayúscula, como despliegue fecundo del Amor que es el misterio del ser divino: varias personas (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo) que son el *éxtasis*, apertura en donación y regalo de amor para hacer ser o constituir a las otras personas como distintas.
- *En el principio* existía la comunidad como vida compartida, autodonación del «yo» como «yo» y acogida del «tú» como distinto y del «otro» como «otro».

- *En el principio* existía el «Espíritu de comunidad»: «Espíritu de amor», «Espíritu de don», «Espíritu de comunión», «Espíritu de diálogo», «Espíritu de participación», «Espíritu de acogida».
- *En el principio* existía la *pluralidad* más diversa: el Padre como Padre y origen de toda vida: el Hijo como Hijo y mediador de toda vida y el Espíritu Santo como «Espíritu de comunión».
- *En el principio* existía la *unidad* más radical dentro de la *pluralidad* más variada.
- *En el principio* existía la *comunión* mas profunda en la diversidad, que hace de las tres perrsonas un único ser divino.
- *En el principio* existía la *relación* abierta que constituye al ser divino en comunión trinitaria, afectiva y efectiva.
- *En el principio* existía la Palabra: Dios como diálogo: Palabra dicha (Padre), Palabra acogida o interlocutor del Padre (Hijo) y «Espíritu del diálogo» (Espíritu Santo).
- *En el principio* existía la *participación*: el Padre abierto para darse y acoger al Hijo; el Hijo para acoger al Padre y darse a él; el Espíritu Santo que es el «Espíritu de la participación», como Amor oblativo.

En otras palabras, *en el principio* existía el misterio insondable del ser divino como comunión en el amor, hogar entrañable (Jn 14, 2), regazo en el que se da una relación interpersonal de amor, confianza, intimidad, compenetración y vida de familia, de intercomunión e intercompenetración.

Las tres personas se constituyen por el don recíproco de cada una a las otras.

El Padre es desde, con y para el Hijo, en el Espíritu Santo.

El Hijo es desde, con y para el Padre, en el Espíritu Santo.

El Espíritu Santo es desde, con y para el Padre y el Hijo.

Cada persona divina se constituye por el don de sí a las otras y por la acogida del don de las otras.

Jean Danielou explica el misterio del ser divino en estos términos: «He aquí uno de los puntos donde el misterio de la SS. Trinidad es el más esclarecedor para la vida humana. Nos enseña que el fondo mismo de la existencia, el fondo de lo real, es decir, lo que *constituye* la forma de todo lo demás, es el amor en el sentido de la comunidad de personas. Algunos dicen que el fondo del ser es la unidad. Todos se equivocan. El fondo del ser es la comunión... El fondo mismo de la revelación cristiana lo constituye el hecho de que ocupen el primer lugar absoluto las personas y la recíproca adhesión y comunicación entre ellas, y que esta comunicación de las personas es el fondo mismo, el arquetipo de toda realidad, al que, por consiguiente, todo deba configurarse. Comprendemos por qué la comunión humana depende de la comunión trinitaria. Toda realidad en fin de cuentas se resume en una palabra: "Que sean uno, como nosotros somos uno". Esto significa dos cosas. Somos uno, y esta simple frase es una fulguración extraordinaria. No solamente afirma que existe el *nosotros* y el *uno*, sino que el *uno* es un *nosotros*... El Uno, es decir, el Absoluto, es un Nosotros. El Uno es una comunicación entre los Tres. El Uno es un intercambio de amor. El Uno no es quien sabe qué cosa. El Uno es

Amor. El fondo del ser es el amor entre las Personas» (J. Danielou, *La Trinidad y el misterio de la existencia*, Paulinas, Madrid 1967). Danielou propone la comunión trinitaria como paradigma y arquetipo de toda comunión entre los hombres y en la Iglesia: «Y lo que constituye la entraña misma de lo absoluto es aquello de lo que... la creación es una epifanía. "Que sean uno" significa en efecto, una unidad que es la esencia de la comunión, puesto que ahí se da también nuevamente la unidad de un nosotros, es decir, la comunión entre personas que son tanto más personas cuanto que son *unas*, y que son tanto más *unas* cuanto que son personas. La plenitud de la existencia personal coincide con la plenitud de la donación de sí mismo en la Trinidad... Después de todo, uno no se realiza sino dándose y, por otro lado, para darse, es preciso existir, porque el que no existe no puede darse. El que no tiene existencia personal nada tiene que dar, porque el don de sí llama al otro a la existencia».

III. El misterio del Verbo encarnado

El misterio de la encarnación del Hijo de Dios implica la inserción de la comunidad original en la comunidad humana, o mejor, la comunión de ésta en la comunión trinitaria.

1. CRISTO ES EL HIJO. El misterio de la filiación eterna se ha ampliado a Jesús. Un hombre concreto, Jesús de Nazaret, llama a Dios con el término, pleno de cariño y ternura, de Abbá (Papá) (Mc 14, 36) y se sabe Hijo de Dios a título único (Mt 11, 25-26; Lc 10, 21-22).

a) Comunión en el ser (ser desde el Padre). La relación de Jesús con el Padre es, por tanto, la más estrecha y profunda que cabe entre dos personas: la comunión en la misma vida. El Hijo encarnado recibe su vida del Padre: «vivo por el Padre» (Jn 6, 57); «porque el Padre tiene vida en sí mismo, así también le ha dado al Hijo tener vida en sí mismo» (Jn 5, 26). El Padre es la fuente original de la vida, de quien el Hijo encarnado la recibe en plenitud. Por eso, el Hijo vive «por el Padre», «porque el Padre le ha concedido tener vida en sí, con el mismo carácter originario y pleno». El Hijo es lo que es por la autodonación de sí mismo que el Padre le hace en esa transmisión, la más plena que cabe, cual es la generación, por la que le transmite su propio ser. Para Juan «Jesús es el objeto primario del amor del Padre, que no es sólo intimidad y complacencia, sino también expresión de unidad en el ser: el Padre y el Hijo existen totalmente el uno para el otro». Esta mutua compenetración y comunión hace que ambos, Padre e Hijo, sean «uno» (Jn 10, 30).

b) Comunión en la vida (ser con el Padre). Esta mutua comunión lleva al Padre y al Hijo a estar uno en el otro en una mutua inmanencia: «Yo estoy en el Padre y el Padre en mí» (Jn 14, 10-11.20; 17, 21.23). «El que me ha enviado está conmigo: no me ha dejado solo, porque yo siempre hago lo que le agrada a él» (Jn 8, 29). En estas expresiones se pone de manifiesto «la plena comunión entre el Padre y el Hijo que es *estar en y estar con*». Las palabras de Jesús manifiestan una auténtica comunión en la misma vida que tiene su origen en el amor fontal del Padre y que encuentra una respuesta en la entrega plena y total del Hijo como lo manifiesta su obediencia filial.

c) Comunión en la misión (ser para el Padre). La misión que lleva a cabo el Hijo encarnado no la realiza por su cuenta; la recibe del Padre y es idéntica a la suya: el Hijo trabaja como el Padre (Jn 5, 16; 9, 4) y da la vida como el Padre (Jn 5, 21). En Jesucristo se revela una plena sintonía con el Padre a la hora de llevar a cabo la tarea que realiza el mismo Padre. Ahora bien; la obra que conjuntamente realizan Padre e Hijo en plena sintonía es la salvación integral del hombre. En la persona y en las obras de Cristo con los pobres, enfermos y pecadores se hace presente el amor y la ternura del Padre, de suerte que quien experimenta la bondad de Jesús en la acogida de los pobres y pecadores está experimentando la ternura y el amor compasivo del

Padre (Jn 14, 9; Mt 11, 28). Jesús, en una palabra, a través de todo su comportamiento con los hombres es la manifestación visible y verificable de la relación de Dios Padre con los humanos.

Las relaciones de Jesús con el Padre no son relaciones de superior a inferior, ni de jefe a subordinado; son relaciones de «orden», como dirán los teólogos; relaciones familiares y corresponsables, basadas en el mismo ser y misión.

2. LA KOINONIA ENTRE EL PADRE Y EL HIJO (Jn 17, 21-23). El término «comunidad» aparece siempre, en una u otra forma, en los aspectos estudiados. Merece, sin embargo, en este punto especial atención un texto clave para la vida de comunión, en Dios, y en la comunidad, humana y cristiana, creada a su imagen. «Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos sean uno en nosotros» (Jn 17, 21; cf. 10, 30). El Discípulo Amado busca la fundamentación teológica de la comunión que han de vivir los seguidores de Jesús y se remonta hasta la Familia y comunidad original que es el Dios trino.

El texto citado es la cumbre de un *crescendo* en el que Juan va acentuando el mismo contenido: que Dios es comunión, vida compartida y nudo de relaciones interpersonales. La unión entre los hijos de Dios «debe ser una unidad como la que media entre el Padre y Jesús y una comunión con el Padre y con el Hijo, una incorporación a la unidad de Dios y de Jesús»'. Dodd, por su parte, afirma que las relaciones entre el Padre y el Hijo son «como el arquetipo de las relaciones entre Cristo

En estos textos Juan trata de poner de manifiesto la absoluta originalidad de la vida de comunión entre los cristianos, que no es otra que la misma que viven el Padre y el Hijo en el Espíritu de amor, en absoluta inmanencia dentro de la diversidad y en plena compenetración de vida y de acción. La comunión entre las divinas personas es el único camino a seguir por los hijos de Dios y hermanos de Jesús.

3. EL ESPÍRITU DEL PADRE Y DEL HIJO, ESPÍRITU DE FAMILIA Y DE COMUNIÓN. El Espíritu Santo aparece en la historia de la salvación estrechamente unido al Padre y al Hijo. Por eso, los autores sagrados lo vinculan al Padre como «Espíritu de Dios» (Gén 1, 2; 41, 38; Ex 33, 3; Mt 3, 16; Rom 8, 9; etc.) y al Hijo como «Espíritu de Cristo» (Is 11, 2; 61, 1; Lc 4, 1; Gál 4, 6; etc.). Más aún, para alejar toda comprensión reductiva, se nos recuerda que «Dios es Espíritu» (Jn 4, 24) y que «el Señor es Espíritu» (2 Cor 3, 17). El Espíritu Santo, en efecto, aparece como el que penetra hasta lo más profundo de Dios: «nadie conoce lo íntimo de Dios, sino el Espíritu de Dios» (1 Cor 10-11). Un «tercero» en la comunión trinitaria, que vendrá a nosotros enviado por el Hijo de parte del Padre (He 2, 33) y que «procede del Padre» (Jn 15, 26) y también del Hijo (Jn 16, 15).

El Espíritu Santo aparece en la revelación divina como «comunión y creador de comunión» en el seno de la Trinidad y «comunión» (2 Cor 13, 13) y «creador de comunión» (1 Cor 12, 13) en la Iglesia. El Paráclito, nos dirá más tarde la teología, explicando los datos de la revelación divina, es el «nosotros» o «la nostreidad» del Padre y del Hijo: «una persona en dos personas». En otras palabras, «el Espíritu Santo es una realidad esencialmente relacional». Desde siempre el Padre, en el amor que es el Espíritu Santo, engendra, conoce y ama al Verbo, que es su Hijo y le comunica todo cuanto es, excepto su intransferible paternidad. El Hijo, a su vez, en el mismo amor del Espíritu Santo, conoce, ama y se entrega al Padre, devolviéndole todo cuanto de él recibe, excepto su intransferible condición filial. En el Espíritu el Padre dice en la eternidad: «Tú eres mi Hijo» y en el Espíritu el Hijo proclama: «Tú eres mi Padre».

El Espíritu Santo, en consecuencia, es ese «clima de amor» y de don, de comunión y de acogida que reina en la comunidad original de los Tres. «Eternamente el Padre, que es sólo Padre, está

abierto al Hijo, en el Espíritu; de idéntica forma el Hijo está abierto con todo su ser al Padre en el Espíritu; y el mismo Espíritu, con todo su ser, está abierto al Padre y al Hijo, con quienes es un común Espíritu».

La santísima Trinidad, por tanto, es la FAMILIA y la COMUNIDAD original, donde hay un «Espíritu de familia», que es el Espíritu Santo, Espíritu de comunión y de amor, de don y de acogida, de entrega y de aceptación.

IV. La Familia de Jesús

Como palabra definitiva del Padre y «plenitud de toda la revelación» (DV 2), Jesús descubre a los hombres el misterio del ser divino como comunión familiar: revela a Dios que es su Padre (Mt 11, 25-26; Lc 10, 11.21-22; Jn 20, 17; etc.) y Padre de todos los hombres (Mt 5-7) y abre a éstos a una comprensión mucho más fecunda del parentesco del ser humano con Dios. El hombre no sólo es su «visir» en la tierra, según una concepción veterotestamentaria, sino que es auténtico hijo suyo y, en consecuencia, hermano de todos los hombres. Las relaciones del hombre con Dios y con sus semejantes adquieren el rango de «familiares» (Ef 2, 19). El teólogo Juan nos muestra la morada de Dios como hogar entrañable (Jn 14, 1-3), del que vino Jesús en calidad de Hijo a poner su morada entre nosotros, al hacerse hombre (Jn 1, 14). El Padre es «su» Casa; pero, desde que se ha hecho hombre como nosotros, es también «la nuestra».

Jesús, nos recuerda Mateo, comienza su misión en Galilea despertando el interés de sus oyentes sobre la paternidad de Dios respecto de los hombres (Mt 5-7) con la consiguiente pertenencia a una única Familia, en la que todos tienen por Padre común a Dios y todos son hermanos, con el ineludible deber de solidaridad. Un momento significativo en el que Jesús apunta a esta nueva Familia que El funda en torno a su persona lo constituye el encuentro con su madre y sus parientes. Estando rodeado de mucha gente, «llegan su madre y sus hermanos, y quedándose fuera, le envían a llamar... ¡Oye!, tu madre, tus hermanos y hermanas están fuera y te buscan. Él les responde: "¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?" Y mirando en torno a los que estaban sentados en corro, a su alrededor, dice: "Estos son mi madre y mis hermanos. Quien cumple la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre"» (Mc 3, 31-35).

Estas palabras hay que situarlas en su contexto. Jesús acaba de escoger a los suyos (los "doce", Mc 3, 13-19). A continuación «vuelve a casa» v. 20), probablemente la casa de Pedro, en Cafarnaúm, que debió ser la sede normal de Jesús, a la que se fueron uniendo otras personas que querían hacer el camino del Maestro de Galilea y vivir suprograma¹. Es en esta ocasión cuando se ve la ruptura de Jesús con la familia carnal, que son los que están fuera (su madre y sus hermanos). Jesús contrapone los que están dentro de la casa, «que estaban sentados en corro a su alrededor» (v. 34), con los que están fuera. Únicamente los primeros (v. 31) son los "suyos", su verdadera familia: «éstos son mi madre y mis hermanos» (v. 35). El verdadero parentesco con Jesús viene por el cumplimiento de la voluntad del Padre (v. 35). Se establece, por tanto, aquí, una clara diferencia entre «los que están con él, en casa» (vv. 14.20) y los que están fuera, aunque sean sus parientes (v. 31). Jesús se encuentra «en casa» (v. 20). «No se trata simplemente de un dato topográfico: *estar dentro o estar fuera* de esta casa; implica una separación de profundo significado teológico. De hecho, *el que está dentro* y se sienta en torno a Jesús constituye su nueva y verdadera familia (vv. 34 ss.). La casa es el lugar privilegiado donde los discípulos están con él".

Jesús no recorrerá solo el camino del Reino. Junto a El estarán los suyos. Primogénito de la nueva Familia, vive su amor al Padre y a los hermanos en una solidaridad y donación plena,

hasta la muerte en la cruz. Mediante la fuerza del Espíritu, eso sí, abre «a sus hermanos» la posibilidad de vivir una vida semejante a la suya en unas relaciones de solidaridad y de entrega, al Padre y a los hombres, hasta el extremo de dar la vida por ellos, si llega el caso.

Los vínculos que unen a los seguidores de Jesús son la común filiación divina y, erí consecuencia, la fraternidad universal. Aquí, por tanto, no cuenta la carne, ni la sangre, sino el cumplimiento de la voluntad del Padre. El reino de Dios estará constituido por un grupo de personas, cuyo espíritu de servicio y comunión lo convertirá en un cuerpo social dotado de todo el valor y calidad de una familia. La primitiva Iglesia surgió, como Familia del Padre, mediante la muerte y resurrección de Cristo y por la acción del Espíritu.

V. La comunidad de Jerusalén

Nos situamos ahora ante la comunidad de Jesús, que ha surgido de la Pascua mediante la acción del Espíritu del Resucitado. Encontramos tres relatos en el libro de los Hechos (2, 42-46; 4, 32-35; 5, 11-16) en los que se narra la vida original, sorprendente y desconcertante de aquella comunidad que Jesús fundó y que, después de la Pascua, se reúne para expresar su fe en Jesús y el camino que él siguió. «Los sumarios tienen una función de generalizar y tipificar»".

1. LA KOINONIA EN LA COMUNIDAD DE JERUSALÉN. El término *koinonía*, traducido en He por «comunidad de vida» no pertenece al vocabulario de Lucas; aparece una sola vez en este libro. Se trata de «un término del lenguaje paulino y de la tradición anterior a Pablo. Algo hemos dicho más arriba [III, 1]. Aquí nos ocupamos del término como clave de interpretación de la vida de familia de la comunidad primitiva. *Koinonía* es el término que sintetiza y expresa la existencia de la comunidad primitiva como comunión con Cristo, muerto y resucitado, y, por Él, con el Padre y con los hermanos, mediante la acción del Espíritu Santo. Los seguidores de Jesús «acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión (*koinonía*), a la fracción del pan y a las oraciones» (He 2, 42).

a) *Comunión de bienes*. El término «*koinonía*» implica, en primer lugar, una auténtica comunión de vida y de bienes: «todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común» (2, 44) y «nadie llamaba suyos a los bienes», sino que todo lo tenían «en común» (4, 32). En estos textos se constata una *actitud* peculiar que viven aquellos hermanos que han surgido de la Pascua: cuanto posee cada uno lo pone al servicio de los demás, de suerte que los bienes «personales» se hacen «comunes» por una libre disposición de la persona, la cual está motivada a realizar este gesto por la entrega que Jesús hizo de todo su ser hasta el sacrificio máximo de su preciosa existencia en la cruz. Y se comprueba *un hecho*: «Vendían sus bienes y sus posesiones y repartían el precio entre todos, según las necesidades de cada uno» (4, 45). Este hecho encuentra su verificación en 4, 34-35: «No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de la venta y lo ponían a los pies de los apóstoles y se repartía a cada uno según sus necesidades».

Para los lectores de Lucas, el comportamiento de la comunidad primitiva tiene, en parte, una correspondencia en la mentalidad helénica, en la que la comunidad de bienes se inspira en la amistad. Lucas pone de relieve cómo en las primeras comunidades cristianas se hacía realidad un ideal que les era familiar. «En esta perspectiva la *koinonía* de la que hablan los Hechos es contemplada, ante todo, bajo el aspecto de una comunión de bienes». Donde existe una verdadera amistad, rezaba un aforismo griego, necesariamente se han de poner los propios bienes al servicio del amigo en necesidad.

En el caso de la comunidad de Jerusalén hay, sin embargo, una diferencia cualitativa en relación con la koinonía helénica. Entre los cristianos se trata de creyentes en Jesús. Cosa que advierte Lucas en tres ocasiones (He 2, 44; 4, 32; 5, 14). El poner los bienes en común no se basa en una simple amistad, cuanto en el comportamiento de su Padre Dios «que no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por nosotros» (Rom 8, 32), en la acción de Jesús, su Hermano y Señor que amó a los hombres hasta el extremo de entregarse por ellos renunciando a la gloria que le era debida por su condición de Dios (cf. Ef 5, 2; Flp 2, 6-8; Heb 12, 2) y en la obra del Espíritu Santo, que impulsó y animó la entrega del Padre y del Hijo a los hombres (1 Cor 2, 10; Lc 4, 1.14; Heb 9, 14). La puesta en común de sus bienes se basa en la conciencia de saberse miembros de una misma familia, la Familia de Jesús, con un Padre común, Dios, y un Hermano mayor, Jesucristo, que nos ha hermanado a todos en sí mismo por la acción del mismo Espíritu que une a Padre e Hijo.

b) *Comunión de almas y corazones*. Con la expresión «un solo corazón y una sola alma» Lucas quiere poner de relieve una realidad, que sería imposible desde una pura sociología, y muy difícil en Israel, pese a ser el Pueblo de Dios; pero que era un hecho concreto en la comunidad de Jesús, compuesta por judíos y griegos, romanos y árabes, hombres y mujeres, niños y ancianos (cf. He 2, 6-10.41). Lucas no se fija tanto en la diferencia entre «alma» y «corazón»; quiere, eso sí, hacer ver que se da una diferencia cualitativa entre la unión de las almas en el mundo helénico y la unión de alma y corazón en la comunidad cristiana. Personas de distinta edad, de formación diversa, con temperamentos distintos y actividades opuestas incluso, viven un amor tan profundo que todos se experimentan «uno», unidos en comunión de vida con Dios Padre, de quien todos son hijos, con Dios Hijo humanado, de quien son sus hermanos, y con el Espíritu Santo, que es el Espíritu de la unión. Esta comunión de almas y corazones, que les hace sentirse «uno» tiene su raíz en ese centro de atracción y cohesión que es Cristo y, en él, el Padre y el Espíritu Santo, que moran en la comunidad.

La comunidad de bienes es una simple consecuencia de la profunda comunión en el Espíritu. Lucas propone a las demás comunidades la experiencia de la comunidad de Jerusalén, en la que, dentro de la diversidad, se vive la comunión más plena y más difícil, cual es la de los corazones y de las almas.

2. LA «FRACCIÓN DEL PAN»: a) *En la comunidad de Jerusalén*. La comunión que vive la comunidad de Jerusalén tiene su fuente y su verificación en la «fracción del pan» (He 2, 42). Literalmente se refiere «al gesto que hacía el cabeza de familia mientras pronunciaba la bendición de la mesa al principio de la comida (Mc 6, 41 par; 8, 6 s. par; Lc 24, 30)». Para el grupo de los discípulos el gesto, que fue asumido como un signo típico de la comunidad de Jesús (He 2, 42; 20, 7; Lc 24, 35), tuvo desde su origen un significado específico, que lo distinguía de toda otra comida corriente. El comportamiento de Jesús en la última Cena se consideró por sus discípulos «como una autorización expresa y la más fundamental, para seguir haciendo realidad presente la comunidad de mesa con Jesús, hasta su segunda venida en la parusía (Mc 14, 25; 1 Cor 11, 26). En todo caso, la Cena del Señor fue el origen del desarrollo ulterior de una liturgia típicamente cristiana, independiente del culto judío». A través de aquel gesto y mediante la manducación del cuerpo y de la sangre de Cristo, los apóstoles habían entrado en comunión con Cristo, cuyo misterio participaban a un nivel personal; pero al mismo tiempo quedaban marcados por el gesto de Jesús y comprometidos a repetir y realizar el mismo gesto de repartirse. A la Cena del Señor quedó asociada para siempre la acción de «compartir».

La participación en el banquete de Cristo introduce al cristiano en la comunión con todo el misterio de Cristo y, con él, por la fuerza del Espíritu, con el Padre. Y la comunión con el cuerpo de Cristo introduce al creyente, a su vez, en la comunión de los hombres, a los que

descubrimos, dentro de sus limitaciones y pecados, como auténticos hermanos con los que compartimos «la mesa del cuerpo de Cristo», que prepara el Padre para todos sus hijos a través de Cristo como mediador y «la mesa de los bienes de este mundo» que ha preparado el mismo Padre para todos y delos que el hombre, igualmente, es mediador a través de su vida y de sus bienes compartidos.

b) *En las comunidades paulinas.* Para Pablo la participación en la «Cena del Señor» (1 Cor 11, 23-26) es «comunión con la sangre y con el cuerpo de Cristo» (1 Cor 10, 16). El término *koinonía* que utiliza también Pablo expresa una relación vital entre personas; tiene un significado complejo y evoca una pluralidad de relaciones, a partir de la única relación que se establece en el sacramento eucarístico entre la persona de Cristo y la persona del creyente. «La *koinonía* en la sangre y (paralelamente) en el cuerpo de Cristo, denota, por lo tanto la *comunión*, es decir la comunicación de la vida donada por el Señor a nosotros y nuestra *participación* en el único sacrificio de la cruz; pero, al mismo tiempo, connota la *nueva comunión*, que a través de la Cena se establece y se renueva entre Dios y la humanidad; es el signo visible de la comunidad cristiana, más y más unida por la particular y exclusiva relación a su Señor, muerto y resucitado, presente en el signo sacramental».

La comunión en el cuerpo de Cristo tiene su verificación en el cuerpo de la Iglesia. El Apóstol quiere que sus cristianos, que son «el cuerpo de Cristo» en línea vertical y «el cuerpo de Cristo» en línea horizontal, vivan unas relaciones de solidaridad y de comunión fraterna, en las que se comparta y condida, como lo hace Jesús en la eucaristía con sus seguidores, la propia persona y todos los bienes que se poseen en el cuerpo de la Iglesia. La eucaristía brinda a Pablo una ocasión de oro.

Conoce las necesidades de las comunidades cristianas, tanto de origen judío, como de origen helénico . Por eso, apela a la solidaridad mediante colectas que se han hecho en favor de la iglesia de Jerusalén (2 Cor 8-9; Gál 2, 10; He 24, 17) «desde el comienzo al final el "proyecto-colecta" es para Pablo un signo concreto de solidaridad para expresar la comunión profunda de los cristianos, convertidos del paganismo con los judeocristianos de Jerusalén».

La colecta, sin embargo, es siempre «signo» de una realidad más profunda: la *koinonía* del hombre con Dios Padre, en Cristo y por Cristo, y, desde Cristo, con los hermanos, en el Espíritu común. «*Koinonía*, por tanto, no puede indicar sencillmente "la contribución" material de la colecta y ni siquiera el aspecto más interior de "generosidad" y "altruismo" o "un vago sentimiento de filantropía" que animaría el don. La *koinonía* denota la *relación profunda y vital* que une indisolublemente la comunidad de Corinto... con los cristianos de Jerusalén y con todos los creyentes de todo tiempo y lugar, dado que todos, en cuanto tales, han adquirido de Dios gratuitamente el don de la "comunión". El don material es sólo el signo externo y la manifestación visible de esta activa y dinámica relación, de la que brota por una intrínseca sobreabundancia...»²⁶.

VI. Padres y teólogos

1. ENSEÑANZA DE LOS PADRES. A los Padres les preocupó la coherencia de los cristianos con su condición de Familia de Dios, tal y como la vivió la comunidad primitiva. Los comentarios patrísticos presentan la vida de la comunidad de Jerusalén como un ideal al que se debe aspirar, reconociendo, eso sí, que los hechos no responden en la mayoría de los casos al ideal evangélico. Por eso, comentan el comportamiento de la comunidad de Jerusalén como una instancia crítica para los abusos que detectan en sus comunidades. «Dios creó el género humano para la comunión o comunicación de unos con otros, como que Él empezó a repartir

de lo suyo y a todos los hombres suministró su Logos común y todo lo hizo por todos. Luego es común y no pretendan los ricos tener más que los demás:...no es humano ni propio de la comunión de bienes».

Esta dimensión teológico trinitaria de la comunidad cristiana está puesta de relieve con fuerza en la casi totalidad de los Padres, que contemplan a la Iglesia como el «pleroma» de Dios, como extensión y manifestación en el tiempo de comunidad original, que es la SS. Trinidad. En esta línea se expresan machaconamente:

«Donde están los Tres, a saber: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, allí está la Iglesia, que es el Cuerpo de los Tres»: La Iglesia, para san Cipriano, es «una muchedumbre reunida por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». «El mismo don del Espíritu —dice san Fulgencio— hace a la Iglesia Cuerpo de Cristo (por el sacrificio eucarístico) y la unifica, siendo Espíritu del Padre y del Hijo, unidad, igualdad y amor de la Trinidad. De la multitud de los que creen en Dios hace un solo corazón y una sola alma, pues es el Espíritu común del Padre y del Hijo y con el Padre y el Hijo es un solo Dios». San Agustín, por su parte, reconoce que el ejercicio de la caridad y el servicio es la visualización y verificación de la comunión trinitaria: «Ves la Trinidad, si ves la caridad».

Hay que reconocer, sin embargo, que a partir del s. IV se eclipsa en buena medida la vivencia de la dimensión comunitaria de la fe en aras de una visión más individualista e intimista que, ante la dificultad de vivirla en comunidad, trata de encontrarla en la «fuga mundi». Se privilegia la concepción de la persona individual como imagen de Dios, mientras que se eclipsa la visión de la comunidad como icono del Dios trino, tal y como aparece en He 2.

2. LA VIDA MONÁSTICA. La vida monástica supuso el mejor logro de la «koinonía» evangélica tal y como la vivió la comunidad de Jerusalén. Para los monjes la vida monástica es esencialmente comunitaria. En ella el monje trata de imitar la vida de comunión que vivía la comunidad de Jerusalén. El monje participa con sus hermanos en la alabanza divina, en la comunión de vida y en la misión de la Iglesia. A través de su vida comunitaria, que se construye en torno a la eucaristía, los monjes significan la vida de comunión de las divinas personas y la expresan en la comunión fraterna al servicio de la Iglesia. A través de su vida comunitaria, los monjes visualizan y verifican el misterio comunal de la Trinidad santa.

3. REFLEXIÓN TEOLÓGICA. Por lo que hace a una reflexión teológica, a partir de Gregorio Nacianceno en Oriente y Ricardo de san Víctor en el Occidente medieval, «se comenzó a bucear en una dirección complementaria con la primera. Estos teólogos han profundizado en una referencia en línea trinitaria, no sólo en lo que respecta a la persona individual como imagen de Dios, cuanto en lo que respecta a la interpersonalidad eclesial»

Ricardo de san Víctor, en concreto, arranca del misterio de Dios como amor (1 Jn 4, 8.16). Si Dios es amor —argumenta Ricardo— es una vida compartida, que reclama otras personas a las que hacer partícipes de su vida y felicidad. Por eso, el Padre tiene un Hijo con quien se encuentra y le dice: «Tú eres mi Hijo»; y, a su vez, este Hijo, en su encuentro con el Padre, responde: «Tú eres mi Padre». Encuentro de gozo y felicidad en el que hacen partícipe a un *tercero*, que surge como fruto de la donación de ambos. El amor del Padre y del Hijo no sería pleno, si no compartieran con el Espíritu Santo todo lo que son y poseen. Todo es común entre los Tres; se donan mutuamente en una oblación de amor. Los tres son distintos, pero están abiertos para darse en gratuidad y para poseerse en plenitud. Es la dialéctica del amor, en la que las tres personas divinas se constituyen dándose y acogándose, siempre, eso sí, en ese clima de amor, que les permite vivir el gozo de ser personas con su absoluta individualidad y originalidad, y de experimentar la entrega en una acogida mutua: ser varios y distintos en la

unidad del único ser divino. En esta forma de explicar el misterio adorable de la Santísima Trinidad, Ricardo pone de manifiesto la concepción neoplatónica del ser como algo dinámico, que se constituye por su propio dinamismo expansivo, y Ricardo lo explica desde el amor como *agape*.

La dimensión comunitaria del amor tal y como la expresa Ricardo de san Víctor fue asumida por san Juan de Mata, Fundador de la Orden de la Santísima Trinidad, no como una bella teoría teológica, sino en orden a una vivencia práctica e institucionalizada. Juan de Mata vierte en su Regla toda la dimensión bíblica y teológica del amor. Todos los religiosos viven en la «Casa de la Trinidad» (n.1), con todo lo que implica de «hogar cálido», «vida compartida», «diálogo», «acogida» y «entrega». Casa de la que forman parte, además de los religiosos, los pobres, enfermos y cautivos, con los que se comparte todo lo que son y poseen. Por eso, en la Casa todos son «hermanos», y el animador no ostenta otro título honorífico que el de «servidor». Los hermanos se sientan todos a la misma mesa (n. 15); se reúnen cada domingo para tratar en comunidad todos los asuntos de la casa (n. 20) y practican la corrección fraterna (n. 23). Todo, en torno a la iglesia-templo, consagrada a la Santísima Trinidad, que ocupa el centro de la vida de la comunidad, en donde se celebra la eucaristía como memoria y actualización de la solidaridad de las tres personas divinas con el hombre y paradigma de la comunión de los Hermanos, entre sí, y con los hombres, sobre todo, los cautivos y los pobres (n. 3).

4. SANTO TOMÁS DE AQUINO. El Angélico, desde una preocupación más "teológica" que «económica», descubre que Dios es un misterio de relaciones interpersonales donde se da una pluralidad de referencias, que constituyen a las personas divinas en su originalidad e inalienable peculiaridad. Santo Tomás reconoce que las personas divinas se constituyen por su apertura a las otras: «la relación no significa más que referencia a otro» (*«ad alium»*). Desde el concepto de relación, Tomás de Aquino llega a las mismas conclusiones —no podía ser de otro modo— que la Escritura y la Tradición: el Padre es pura referencia al Hijo y al Espíritu Santo, un estar vuelto hacia ellos y un estar comunicándoles *todo su* ser infinito en absoluta gratuidad, al Hijo por generación, y al Espíritu Santo por vía de amor. El Hijo, a su vez, es llana y simplemente apertura y donación total al Padre, a quien le devuelve todo cuanto de él recibe, en donación de Amor, que es el Espíritu Santo. El Espíritu Santo es el «clima» de amor en el que se realiza esta mutua donación. Esta mutua compenetración llevó al Angélico a acuñar un término que se ha hecho clásico en la teología: «circuminsesión», que es la mutua compenetración de cada una de las divinas personas en las otras por mutua donación. En términos bíblicos la denominaríamos «comunión».

5. LA TEOLOGÍA ACTUAL. A partir de K. Rahner con su «Grundaxiom»: «La Trinidad en sí es la Trinidad para nosotros y viceversa», la gran mayoría de los teólogos actuales sitúa el misterio adorable de la Santísima Trinidad en una dimensión histórico salvífica. Por citar uno de especial significado en el campo que nos ocupa, evoco a J. Moltmann. Este insigne teólogo reformado, partiendo del acontecimiento de Jesús de Nazaret, trata de desarrollar «una doctrina histórica de la Trinidad»: «La historia de Jesús sólo puede concebirse como historia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (p. 30). Por eso, Moltmann, frente a la tradición occidental que primó la unidad de Dios, arranca de la comunidad original como «pluralidad personal» en la comunión del único ser divino. «Frente a la Trinidad de sustancia y a la Trinidad de sujeto, nosotros intentaremos desarrollar una *doctrina social de la Trinidad*. La Biblia es para nosotros el testimonio de la historia de las relaciones comunitarias de la Trinidad en su revelación al hombre y al mundo. Esta hermenéutica trinitaria lleva a un estilo de pensar basado en las relaciones y en el elemento comunitario, y deja de lado el pensamiento subjetivo, que sólo puede trabajar dissociando y aislando objetos. El pensamiento *relacional* y

comunitario procederá... partiendo de la doctrina trinitaria, y se aplicará a las relaciones del hombre con Dios, con los otros, con la humanidad y con toda la creación».

VII. El Magisterio actual de la Iglesia

Para encontrar una doctrina precisa sobre la comunión hay que recurrir al Concilio Vaticano II. El cambio de una eclesiología prevalentemente societaria y jerárquica a otra de comunión, ha traído como consecuencia la comprensión de la Iglesia en su dimensión teándrica y, por eso mismo, comunitaria. Este cambio de clave acontece por la recuperación de una visión de la Iglesia en su entronque con la Santísima Trinidad. Ya en las sugerencias que se hicieron a la Comisión Antepreparatoria pedían no pocos obispos que se vinculara a la Iglesia con la Santísima Trinidad: «Cristo asentó toda la doctrina acerca de su futura Iglesia con la familia divina de la Santísima Trinidad, a la que se dignó llamar a todos los hombres».

El Concilio, a la verdad, tuvo esta perspectiva desde el comienzo. De hecho, la LG asienta la doctrina de la Iglesia sobre el fundamento inmovible de la comunidad original de la Santísima Trinidad. Asumiendo la frase de san Cipriano, que hemos **citado** más arriba [VI, 1] describe a la Iglesia como «una muchedumbre reunida por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (LG 4, 2). El Concilio reconoce que la Iglesia es un «misterio» que participa el ser mismo de la comunidad original, cuya vida debe manifestar como comunión de personas distintas en la unidad del ser y del amor.

Más claramente aún expresa esta doctrina la GS. En el esquema «*De Ecclesia in mundo huius temporis*» había un punto de singular transcendencia para nuestro propósito: «En estas cosas (las relaciones entre los cristianos) la fe cristiana nos ofrece una perspectiva del todo nueva, inaccesible a la razón. Nos enseña, en efecto, que Dios que es uno, subsiste en tres personas, cada una de las cuales vive de tal manera para las otras, que queda constituida por la misma relación. La persona humana, por tanto, dado que ha sido creada a imagen de Dios uno y trino ¿cómo no ha de llevar impreso en sí su signo? El hombre es la única criatura que Dios ha querido por sí misma, también está referido a los otros, de suerte que únicamente dándose, se puede descubrir a sí mismo».

La formulación un tanto abstracta del esquema cristalizó, al fin, en el siguiente texto conciliar, más comprensible, si bien con el mismo contenido: «El Señor, cuando ruega al Padre que *todos sean uno como nosotros somos uno* (Jn 17, 21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (GS 25, 2).

Pablo VI, intérprete destacado de la doctrina conciliar, en su encíclica programática *Ecclesiam suam*, nos presenta a la Santísima Trinidad como un misterio de diálogo: «Dios es diálogo». El Papa Montini pone el acento en la vida de comunión de las divinas personas en su vida interna y en su relación con los hombres como paradigma de lo que debe ser la vida de la Iglesia en su realización.

Este tema lo ha desarrollado más ampliamente Juan Pablo II, sobre todo en su «Trilogía trinitaria» (encíclicas *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* y *Dominum et vivificantem*). En estos tres fecundos documentos Juan Pablo II propone el camino de la Santísima Trinidad en su acercamiento al hombre como programa para la Iglesia en su relación interna y externa o de cara al mundo. Es, sin embargo, en la *Sollicitudo rei socialis* donde Juan Pablo II entra en un

estudio más teológico de la solidaridad de la Iglesia con el mundo, buscando en la comunión que reina en la comunidad trinitaria la fundamentación teológica de lo que debe ser toda solidaridad dentro de la Iglesia. Sobre la base de la dignidad común del hombre como imagen de Dios, individual y socialmente, Juan Pablo II advierte que el reconocimiento «de la paternidad común de Dios, de la hermandad de todos los hombres en Cristo, "hijos en el Hijo", de la presencia y acción vivificadora del Espíritu Santo, conferirá a nuestra mirada sobre el mundo un *nuevo criterio* para interpretarlo. Por encima de los vínculos humanos y naturales... se percibe a la luz de la fe un nuevo *modelo de unidad*, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra "comunión". Esta comunión, específicamente cristiana... es *el alma* de la vocación de la Iglesia a ser "sacramento", en el sentido ya indicado»

Refiriéndolo a la comunidad conyugal, Juan Pablo II, en la Carta apostólica *Mulieris dignitatem*, reconoce que Gén 1, 26-27 y 2, 18-25, tiene un contenido comunal: «El hecho de que el ser humano, creado como hombre y mujer, sea imagen de Dios, no significa solamente que cada uno de ellos individualmente es semejante a Dios como ser racional y libre; significa además que el hombre y la mujer, creados como "unidad de los dos" en su común humanidad, están llamados a vivir una comunión de amor y, de este modo, reflejar en el mundo la comunión de amor que se da en Dios, por la que las tres personas se aman en el íntimo misterio de la única vida divina... En la "unidad entre los dos" el hombre y la mujer son llamados desde su origen, no sólo a existir "uno al lado del otro" o simplemente "juntos", sino que son llamados también a existir recíprocamente "el uno para el otro"». Todavía más; y abriendo el horizonte a una comprensión eclesial del texto, Juan Pablo II reconoce que «por humanidad se ha de entender la comunión interpersonal» (*Ibid.*).

VIII. Conclusión: líneas pastorales

El hombre es icono de Dios Trinidad. La oración de Jesús al Padre en favor de una comunión entre los suyos semejante a la que media entre las divinas personas (Jn 17, 21-23) está presuponiendo un modo de ser igualmente semejante. La gloria que Jesús comunica a los suyos es «la presencia y la vida del Padre en el Hijo, es decir, la misma *relación* que media entre ambos, de suerte que la unión del Padre y del Hijo no es solamente el *modelo* o el principio de unión, sino su constitutivo esencial»⁴⁵

1. El misterio trinitario se nos manifiesta en una pluralidad de personas distintas, como es ser Padre, ser Hijo y ser Espíritu Santo. Tal distinción, sin embargo, es condición esencial para el encuentro.

2. Otra condición igualmente esencial e indispensable en el encuentro es que el Padre y el Hijo estén abiertos en actitud de total entrega y de plena acogida mutuas. El Hijo se constituye como Hijo en la medida en que viveabierto al Padre, recibiendo de él todo su ser y entregándole, a su vez, cuanto es él. El Padre es y se constituye como Padre en la medida en que se abre al Hijo, en donación gratuita de su ser y acogiendo el don que de sí mismo le hace, en gratuidad, el Hijo. Y ambos viven el gozo del «don» y de la «acogida» mutuos en ese «clima» de amor que es el Espíritu Santo.

3. La vida de la Familia trinitaria se constituye por una comunión de relaciones interpersonales: tres personas distintas, cada una con su «peculiaridad» personal que, sin confundirse ni diluirse en la comunidad trinitaria, **son** respectivamente, *desde, con y para las* otras. Cada una de las divinas personal necesita de las otras, como distintas, para ser «ella». El ser y la vida en el seno adorable de la Santísima Trinidad es una comunión de la que cada una

es y posee; una *perikhoresis* o *circuminsesión*, por asumir los dos términos clásicos de la patrística y de la escolástica. Por eso, todas tres personas están abiertas para darse y abiertas para recibir. En la Santísima Trinidad se realiza el ideal del amor: ser varios y distintos **y a** la vez ser uno en comunión de amor (*koinonía*). En la comunidad trinitaria nada es «mío» o «tuyo», sino todo es «nuestro». Padre, Hijo y Espíritu Santo son un «nosotros» en comunión.

4. Cuando el Concilio propone a la Santísima Trinidad como ejemplar para la comunidad humana, quiere **que** los hombres vivan una comunión semejante a la que viven los Tres. Puesto que todos los hombres constituyen una única familia y son un mismo cuerpo; es una exigencia de su ser-muchos-en-unidad y unidad-en-la-pluralidad, que haya entre todos una puesta en común de todos sus bienes, naturales y sobrenaturales, una circulación o *perikhoresis* semejante a la que viven las divinas personas, de suerte que se realice cada uno en el don mutuo al otro y a los otros, y que todos contribuyan con la propia entrega a realizar a los demás, para que todos sean uno en la pluralidad, en un «nosotros» como lo son los Tres; ni haya nada «mío» o «tuyo», sino que todo sea «nuestro».

5. Esta forma de entender y vivir la dimensión personal y comunitaria del ser humano y del creyente en Jesús es la base para la edificación de la Iglesia y la comunidad humana. Se funda sobre la persona como ser abierto a la comunión y sobre el «creyente en Jesús», como miembro de la Familia de Dios. De esta base debe surgir en el hombre y en el creyente un «estilo de vida», que le lleve a aceptar, respetar, comprender, ayudar y promocionar al «otro» para que sea «él» y «distinto de mí»; pues sin el «otro» en cuanto tal, tampoco «yo» podría ser «yo» con mi individualidad concreta.

6. Desde una visión cristiana de la persona el comportamiento interpersonal implica la aceptación del otro como «hijo de Dios», «concorpóreo» de Cristo en línea vertical y de todos los hombres en línea horizontal, animados por el mismo Espíritu de Familia, que ha constituido a todos *uno* en Cristo y los ha hecho también distintos.

7. El Espíritu Santo que es el «amor» y la fecundidad hace que Padre e Hijo se unan para constituir un «nosotros» comunitario que es el único Ser divino. La visión cristiana de la persona requiere una óptica del ser abierto que estimula a la comunión, al diálogo, a la unidad, a la participación de todo por todos y a una respetuosa aceptación de la pluralidad y complementariedad de los carismas con que el Espíritu Santo enriquece a la comunidad. Exige una vida cristiana inspirada en la caridad y fundamentada teológicamente en el misterio adorable de la Santísima Trinidad y en el misterio de Cristo y de la Iglesia, sacramentalmente presentes en la eucaristía, como centro, fuente y culmen de toda vida en comunión.

Queden aquí los principios bíblico teológicos de una insospechada fecundidad. Las implicaciones pastorales de esta doctrina son incalculables en la vida de los hombres, a nivel eclesial, familiar y social. Las relaciones entre los diversos estamentos de la comunidad cristiana deben encontrar su inspiración, aliento y estímulo en la comunidad original, que es la Santísima Trinidad, de la que los hombres son su icono, signo, manifestación visible y verificación concreta.

[—> Amor;; Antropología; Cruz; Encíclicas; Espíritu Santo; Eucaristía; Experiencia; Hijo; Historia; Icono; Iglesia; Jesucristo; Liturgia; Misterio; Padre; Padres (griegos y latinos); Personas divinas; Reino; Relaciones; Rhaner; Ricardo de san Víctor; Sociología; Tomás de Aquino; Trinidad; Vaticano II; Vida cristiana.]

CONCILIOS (trinitarios)

Sumario: **I. Expresión de fe en Dios y respuesta antiherética.**—**II. Concilios trinitarios: 1. Nicea I (325); 2. Constantinopla I (381); 3. Constantinopla II (553); 4. Concilios de Toledo; 5. Concilios medievales; 6. Florencia (1442); 7. Vaticano I (1870).**

I. Expresión de fe en Dios y respuesta antiherética

Los concilios o sínodos constituyen, en cuanto institución eclesial, una asamblea en la que se delibera y se toman decisiones en el campo dogmático, canónico, litúrgico, moral o disciplinar. El grado de participación o representatividad (papa, obispos, otros miembros del Pueblo de Dios), el carácter de las mismas asambleas (desde el ámbito de la Iglesia universal hasta el de una región o provincia eclesiástica), la intencionalidad propia de las decisiones conciliares (definitoria, disciplinar, pastoral), el alcance de sus determinaciones y de sus propuestas, todo ello, posibilita y obliga a distinguir diversos niveles de normatividad en los documentos conciliares. A lo largo de su historia, sin querer minusvalorar la trascendencia de otras decisiones, siempre han alcanzado importancia preeminente las determinaciones de carácter doctrinal y dogmático. Y es precisamente esta perspectiva doctrinal, y más en concreto su condición de expresión normativa de la fe trinitaria en Dios, lo que ha guiado la selección (obligada) y el comentario (condensado) de los concilios tenidos en cuenta a continuación.

En ellos la formulación de la fe en Dios se halla contenida normalmente en los distintos símbolos o credos, que los respectivos concilios han incorporado o han configurado como expresión de la conciencia creyente de la Iglesia; más raramente adoptan la forma de digresiones explicativas o de anatemas. Pero en todos los casos, con ampliaciones más o menos detalladas y prolijas, se mantiene estable la estructura trinitaria básica de fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Más aún, en rigor se puede decir que Dios es el tema único y unificante que atraviesa y cohesiona todos los contenidos de las profesiones de fe. En ocasiones, además de la estructura trinitaria fundamental, se ha ampliado alguna parte del credo trinitario o se ha añadido también alguna explicación teológica que se ha retenido como indispensable en ese momento; dichas conceptualizaciones se hallan impregnadas del espíritu cultural de la época y, por ello mismo, no puede descartarse a priori la posibilidad o incluso la necesidad de reinterpretaciones en un contexto histórico modificado. El acto de fe (*credere in*) se hace en el Dios revelado en Cristo, no en las enunciaciones de la fe ni en sus conceptualizaciones teológicas.

Ordinariamente éstas, así como la ampliación de algunas partes del credo trinitario, la inclusión de precisiones explicativas o el recurso a fórmulas condenatorias y anatematismos, responden al surgimiento de posturas equivocadas o de interpretaciones heterodoxas de la fe en el Dios cristiano, e.d., a herejías trinitarias y cristológicas; desempeñan, por tanto, una función antiherética al fijar para la conciencia creyente los límites de una comprensión ortodoxa de la fe. Y es

que las herejías acompañan como contrapunto la historia de esta fe y constituyen uno de los factores que más han determinado y estimulado la evolución dogmática. No sólo como momento histórico y concreto en el que han surgido o en el que han sido descartadas por los respectivos concilios, sino también como riesgo permanente y siempre actual al que se ve expuesta toda reflexión creyente que busca una mayor intelegibilidad de su propia fe en Dios.

II. Concilios trinitarios

1. NICEA I (325). Con razón consideran muchos historiadores del dogma cristiano que el concilio I de Nicea (325) representa un momento clave en el establecimiento de la fe ortodoxa en el Dios de Jesucristo. Su credo, el primero formulado por un concilio ecuménico, inicia un nuevo estilo de símbolos conciliares, válidos para la cristiandad entera. La preocupación fundamental era garantizar inequívocamente la verdadera divinidad de Jesucristo frente a las negaciones arrianas; pero, por ello mismo, al fijar la fe cristológica, influirá decisivamente también en la doctrina trinitaria. No obstante, ni en cuanto credo sinodal ni en cuanto prueba de ortodoxia constituye una innovación absoluta.

El antecedente más inmediato lo ofrece el sínodo de Antioquía (324/5), celebrado poco antes del gran concilio previsto para Ancira y finalmente reunido en Nicea. En el sínodo de Antioquía se redactó una profesión de fe antiarriana. Tanto la autenticidad de este credo como la celebración del sínodo, conocidos solamente en este siglo, han sido objeto de discusión por parte de la crítica, si bien hoy la mayoría de los estudiosos se inclina a favor de la autenticidad. Faltan en él algunas expresiones características del símbolo niceno y tiene un estilo mucho más difuso; no obstante, puede considerarse como "una overtura cara al concilio de Nicea" (Kelly 254). Expresa como elemento tradicional la fe en un solo Dios, Padre todopoderoso, pero por su finalidad antiarriana insiste en el engendramiento eterno del Hijo por parte del Padre y en la teología de la "imagen" aplicada a Cristo. "La fe es ésta: creer en un solo Dios, Padre todopoderoso... creer en un solo Señor Jesucristo, Hijo único, engendrado no de lo que no existe sino del Padre, no como hecho sino propiamente como un hijo, pero engendrado de un modo inefable... El es la imagen expresa de la verdadera sustancia (hipóstasis) de su Padre y no de la voluntad o de cualquier cosa... Y nosotros anatematizamos a cuantos digan... que el Hijo de Dios es una criatura, que comenzó a existir, que ha sido hecho y no verdaderamente engendrado o que hubo un tiempo en que él no existía" (Kelly 252).

Sobre el transcurso de este sínodo de Antioquía pueden percibirse mejor las peculiaridades y los acentos del concilio de Nicea. Aquí se pretendía confesar la fe en el Dios de Jesucristo y salir definitivamente al encuentro de las negaciones arrianas, para lo cual se elaboró el credo niceno (N). La identificación precisa del símbolo previo sobre el que se habría trabajado para incluir en él las añadiduras e interpretaciones respectivas sigue siendo objeto de discusión entre los especialistas; las hipótesis van desde el credo propio de la iglesia de Cesarea, al de la iglesia de Jerusalén o a un símbolo bautismal de proveniencia sirio-palestina (Courth 114). Dichas añadiduras se han incluido en la parte cristológica y constituyen la peculiaridad más saliente de la fe nicena; pero en modo alguno se ha modificado la estructura trinitaria.

De ahí que el primer artículo comience expresando la fe en un solo Dios, Padre todopoderoso. En rigor se trata de una afirmación del monoteísmo del AT, asumido como propio también en el NT; e.d., la unidad (unicidad) de Dios no es aquí la propia de la única esencia común a las tres personas, sino la del Dios único que excluye toda forma de politeísmo. Lo confirman tanto los textos bíblicos que están en el origen de la fórmula como los comentarios patristicos respectivos (Ortíz de Urbina 63ss). El Dios único del AT no es otro que el Padre de Jesucristo, el omnipotente, creador de todo lo que existe. Acentos antimarcionitas y antimaniqueos pueden percibirse también claramente en este primer artículo de fe.

Pero lo peculiar de N está en las precisiones incluídas en la parte cristológica. Confesar a Jesucristo como Señor y como Hijo de Dios es repetición del kerygma neotestamentario; la misma afirmación de su condición de "unigénito" nacido del Padre, con la idea de un engendramiento eterno, era ya suficientemente conocida. Ahora bien, N quiere dar una

explicación más detallada precisando que el engendramiento del Hijo equivale a su procedencia "de la ^sustancia (*ousía*) del Padre". Sin tal precisión podría seguir aceptándose que Jesucristo viene "de Dios", que es unigénito y engendrado por el Padre, pero siempre dentro del ámbito de lo creado; al hablar ahora N de un engendramiento de la "sustancia" se quiere trascender el ámbito de lo creatural y reconocer al Hijo su filiación divina. Es un punto clave, que Arrio había negado explícitamente ("nada tiene en común con la sustancia del Padre") y que N vuelve de nuevo a reforzar mediante la introducción de su término más característico, "consustancial con el Padre" (*homooúsios tó patri*). Las negaciones arrianas y sus subterfugios interpretativos ante fórmulas aparentemente inequívocas habían hecho necesario el recurso a una conceptualidad de raigambre filosófica y de significado plurivalente. Lo que N pretendía era testimoniar la fe, confesar como Hijo de Dios al Jesús crucificado y resucitado, proclamar que quien encuentra a Jesús encuentra al mismo Dios Padre. En rigor no dice nada nuevo que no fuese ya confesado; únicamente establece una equivalencia lingüística entre el lenguaje de la Escritura y el de la filosofía para garantizar la filiación divina de Jesucristo en sentido estricto. A ello se encaminan también las otras precisiones que giran en torno a la misma idea fundamental, pero que por sí solas no conseguían eludir interpretaciones ambiguas: "Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero". No así la disociación entre "engendrado" y "creado" que recurre a la doctrina origeniana de una generación eterna (el Padre nunca existió sin el Hijo, el Hijo es coeterno al Padre) y pretende superar la idea arriana de que todo engendramiento pertenece necesariamente al ámbito creatural. Con este procedimiento se rompe el marco de las categorías acostumbradas y, mediante la idea de una generación espiritual y eterna, se confiesa a Dios como Padre e Hijo por el hecho de ser Dios, sin cuestionar la unidad del ser divino ni la plena igualdad entre ambos. Por lo que se refiere al Espíritu Santo, N se conforma con enunciar estrictamente la fe en el mismo.

La cuestión a la que N quiso responder explícitamente se refería al ser verdaderamente Dios de Jesucristo, pero con ella iba implicada la pregunta por el ser divino del mismo Dios. Fe cristológica y afirmación de Dios no pueden escindirse. El Dios que se autocomunica a los hombres en Jesús de Nazaret se identifica con el mismo Dios que es autocomunicación intradivina. Lo que se hallaba en juego era la concepción cristiana de Dios. Y ésta rompe todos los esquemas que quisiéramos imponerle en nombre de su transcendencia o de su unicidad. En este sentido, al dar carta de ciudadanía eclesial a un lenguaje dogmático nutrido de categorías filosóficas, no se está produciendo tanto una "helenización" del Dios cristiano, cuanto una "deshelenización" de la concepción de Dios. Por un camino ciertamente paradójico. Al querer traducir fielmente la fe en un contexto donde el testimonio bíblico no consigue por sí solo despejar todas las ambigüedades, se hace necesario recurrir a una terminología filosófica ya existente, pero en sí problemática (el término "homooúsios" tenía un pasado oscuro y en el sínodo de Antioquía del 269 había sido condenado por su posible uso modalista). En la utilización de este nuevo lenguaje coinciden Arrio y N, pero las consecuencias son diametralmente opuestas. En el primer caso la filosofía religiosa helenista se convierte en la instancia última que dictamina sobre la relación existente entre Jesús y Dios (la de un simple intermediario, ajeno tanto a Dios como al hombre). En el segundo caso el lenguaje de la fe se heleniza, pero es Jesucristo, confesado como Hijo de Dios y como Señor, quien cuestiona la comprensión de Dios vigente en el helenismo (incomunicable por su transcendencia y unicidad absolutas) y garantiza lo específico del Dios cristiano (que en Jesucristo deviene realmente hombre y, por la cruz y la resurrección, se convierte en su salvador único). A pesar de las apariencias, con una conceptualidad filosófica prestada, N no se mueve en el plano de la especulación, sino en el de la confesión de fe. Su preocupación es primordialmente salvífica: si Jesucristo no es verdaderamente el Hijo, si el mismo Dios no se halla en juego en él, entonces los hombres no son en verdad hijos de Dios ni realmente han sido salvados por él (cf. Atanasio). Hay una íntima conexión entre el Dios por nosotros y el Dios en sí. La afirmación de la consustancialidad del Hijo refuerza esta unidad. Con ello N llevó a cabo una empresa difícil y

necesitada de precisiones posteriores (en los mismos anatematismos finales se siguen usando como equivalentes los términos "ousía" e "hypóstasis", DS 126, lo cual prolongará enfrentamientos dolorosos y discusiones complicadas). La suya fue también una apuesta arriesgada, pues introduciendo en la confesión

de fe un lenguaje helenizado se abrían las puertas a un tipo de pensamiento que podría imponer a la larga su propia dinámica y dificultar la comprensión y el acceso al Dios de Jesucristo. El riesgo de este proceso de inculturación fue real y tuvo consecuencias históricas; desde entonces se hizo más difícil comprender la kénosis divina ligada a la encarnación y "la imagen tradicional de Dios quedó marcada, contra la intención de Nicea, por las notas de la inmutabilidad, inmunidad al sufrimiento e impassibilidad divina" (Kasper 213s). Todo lo cual no impide reconocer que N constituye una expresión auténtica de la fe en el Dios del evangelio.

2. CONSTANTINOPLA I (381). N se había conformado con enunciar escuetamente la fe en el Espíritu Santo. El camino que va desde N hasta el concilio I de Constantinopla (381) iba a suponer un desarrollo decisivo para la pneumatología y, con ello, para la configuración final de la doctrina y de la fe trinitaria.

El concilio fue convocado por el emperador Teodosio I y en principio contó con la participación exclusiva de representantes de la iglesia oriental. De hecho, su carácter ecuménico lo recibe a partir del concilio de Calcedonia (451), cuando se hace lectura de la fe de los 150 Padres. Es la primera noticia del símbolo de fe elaborado en Constantinopla (C), lo cual ha provocado numerosos debates entre los estudiosos a propósito de la autenticidad y de las características de este credo. Durante mucho tiempo prevaleció la opinión (Hort, Harnack) de que el concilio no elaboró ningún símbolo propio, de lo contrario las fuentes no habrían guardado silencio durante tanto tiempo; se rechazaba su autenticidad. Este modo de pensar fue aceptado también por bastantes estudiosos católicos, los cuales añadían que C no era sino el símbolo de alguna iglesia local hecho propio por los Padres de Constantinopla y, con ello, convertido en expresión de fe vinculante para la Iglesia entera. Incluso se creyó poder identificar C con el símbolo incluido en el "Ankoratus" (374) de Epifanio de Salamina (PG 43, 232/6), en su versión breve. La mayor parte de la investigación actual, sin embargo, ha vuelto a hacer plausible la tesis tradicional que relaciona C con el concilio de Constantinopla: partiendo de uno de los muchos credos nicenos entonces existentes (N), en los que con variaciones secundarias se mantenía lo más característico de la fe nicena (consustancialidad), se habría completado la laguna pneumatológica para responder así a las negaciones de los *pneumatómacos* (quienes combaten al Espíritu Santo por negar su divinidad) o *macedonianos* (grupos homeousianos en torno a Macedonio de Constantinopla, que también la negaban).

Tal como corresponde al estado de las fuentes no es posible hablar de los *pneumatómacos* como de un grupo homogéneo u organizado, sino más bien de distintas tendencias diseminadas por distintas regiones del imperio de Oriente. Las primeras informaciones provienen de Egipto y se hallan en la correspondencia entre Serapión de Thmuis y Atanasio. Un grupo de cristianos a los que Atanasio denomina "trópicos" (por su técnica de análisis textual, "tropos" = figura, interpretación simbólica), de tendencia antiarriana, proponían un esquema binitario en el que no había lugar sino para el Padre ingénito y para el Hijo único engendrado. La ausencia de un pensamiento trinitario los llevaba a hablar del Espíritu como una criatura, un ángel, un ser de naturaleza no divina; en caso contrario, sería también un hijo y se habría de hablar del Logos y del Espíritu como de dos hermanos. Argumentación acompañada de citas bíblicas que parecían apoyar la comprensión del pneuma como una criatura de Dios (Am 4,13; 1Tim 5,21). Una posición análoga a la de los trópicos es referida por Didimo y corresponde también a Egipto: el mismo esquema binitario y la misma consideración del E. como criatura, los mismos textos bíblicos; únicamente añaden como propio el rechazo

explícito del sabelianismo (de ahí las reticencias para con el homooúsios) y preocupaciones de tipo espiritual (debe existir una cierta connaturalidad entre el Espíritu como santificador y aquellas criaturas a las que llena con su gracia). Según una obra más tardía (De Trinitate, PG 39, 269ss) la postura de los pneumatómacos se ha endurecido: el E. no es sino una criatura más próxima de los ángeles que de Dios, de una sustancia totalmente distinta (anomoios) a la divina, tal como el arrianismo radical sostenía del Hijo en relación con el Padre. Tales son también las posturas de los llamados "macedonianos": queriendo buscar una vía media entre el consubstancial niceno (sospechoso a sus ojos de modalismo) y el subordinacionismo arriano, no quieren hablar de una sola naturaleza (*mía physis*) del Padre y del Hijo, sino de una naturaleza del Hijo semejante en todo a la del Padre (homoioúsios). Un esquema binitario que coloca al Espíritu en una situación intermedia entre Dios y las criaturas. Pero el debate pneumatológico aparece también en Asia Menor. Epifanio habla de un nuevo monstruo que recluta sus adeptos entre los homeousianos (rechazan a la vez el consubstancial niceno y el subordinacionismo arriano); hablan de tríada, pero de hecho únicamente designan como Dios al Padre y al Hijo. En este esquema binitario el Espíritu es diferente del Hijo (no es su hermano), por ello es creado, servidor, dotado de una inferioridad ministerial, aunque superior al resto de los ángeles. Por su parte, Basilio de Cesarea dirige su polémica esencialmente contra Eustacio de Sebaste, quien probablemente mantenía una teología binitaria como la de los partidarios del "homoioúsios"; una concepción que separa al Espíritu del Padre y del Hijo y que rehúsa otorgar al Espíritu el mismo honor que a los otros dos. El Espíritu sería un ser intermedio, subordinado en su acción ministerial, inferior al Increado pero superior a las criaturas, un don de Dios que santifica. También en Constantinopla, en vísperas del concilio, Gregorio de Nacianzo se refiere a un grupo que contesta la teología trinitaria, pues, rechazando el arrianismo, no son capaces de superar un pensamiento binitario donde solamente hay lugar para el Ingénito y el Engendrado. En consecuencia, se oponen a que se le otorgue el mismo honor y gloria. Resumiendo: durante el tiempo que precede al concilio de Constantinopla pueden detectarse grupos diversos por ubicación geográfica y por sensibilidad teológica que mantienen de hecho un pensamiento binitario (Pietri 56ss); con diversos matices hablan el mismo lenguaje pneumatómico, se inspiran en los mismos textos bíblicos y ofrecen una teología que simultáneamente rechaza el arrianismo radical y reduce la función ministerial-santificadora del Espíritu a la de una criatura intermedia entre Dios y los hombres. Es el problema pneumatológico que ha de abordar el concilio.

En lo que se refiere al aspecto doctrinal es necesario separar C (DS 150) del documento explicativo (tomus), redactado ya en el 381, pero conocido únicamente por la carta que un grupo de obispos, reunidos en un sínodo posterior de Constantinopla (382), envían como respuesta al papa de Roma, Dámaso, que les había invitado a participar en un concilio romano (DS 152/7).

Comparando C con N se percibe que la diferencia mayor afecta precisamente a la cláusula pneumatológica. Es cierto que también en los dos primeros artículos se dan algunas diferencias expresivas o estilísticas, tanto que algunos estudiosos (Kelly) han llegado a sostener que C nada tiene que ver con N como el documento base sobre el que habrían trabajado los padres de Constantinopla. Lo más significativo sería la ausencia de las expresiones características nicenas "de la sustancia del Padre" y "Dios de Dios". No obstante, la mayor novedad lo constituyen las cinco afirmaciones introducidas a propósito del Espíritu Santo, mediante lo cual se quería precisar la fe de la Iglesia en materia pneumatológica. El lenguaje empleado es muy distinto del que escogió N para definir la divinidad de Jesucristo; en C prevalece el carácter bíblico de las expresiones y el recurso a la praxis de las celebraciones litúrgicas, pero esto no excluye una clara finalidad apologética de la divinidad del Espíritu en contra de las negaciones pneumatómicas, a pesar de que nada se dice explícitamente ni 'sobre la divinidad ni sobre la consustancialidad del E. Santo.

¿Qué se ha querido decir con las diversas afirmaciones introducidas como novedad? (Halleux 31ss, Hauschild 35ss). El E. Santo, en el que se cree, es designado como "*to pneúma to hágion*" (el E., el santo); en la expresión no solamente ha desaparecido la mención de "un (solo) E." que tenían algunos símbolos más antiguos en concordancia con la de "un solo Dios" y "un solo Señor", sino que el epíteto de "santo" deja de ser un acompañante de E. y se transforma en un atributo divino de la santidad (*to agion*). Ya los escritores antipneumatómacos de la época habían recurrido a la santificación como prueba de la divinidad del E. Tal vez la introducción del artículo definido delante de este primer adjetivo ha condicionado el estilo de las cláusulas siguientes (*to kyrion, zoopoión*).

To kyrion no puede ser el acusativo del sustantivo *Kyrios*; es la forma neutra adjetivada, en razón del género que tiene en griego el sustantivo *Pneuma*, distinta del reconocimiento de Jesucristo como "Señor" en el segundo artículo. La introducción de esta fórmula neutra se explica en razón de las controversias con los pneumatómacos, quienes consideraban al E. como un ser "*doulíkon*", e.d., una criatura angélica de carácter intermedio con funciones de servicio. Para C el E., santo y santificador, es más bien de naturaleza señorial (*to kyrion*), pertenece al ámbito divino y no al de las criaturas. Con el adjetivo de "vivificante" (*zoopoión*) se está haciendo una referencia a la función del E. en el origen y desarrollo de la nueva vida cristiana, iniciada en el bautismo, pero también a su actuación en el ámbito más amplio del cosmos y de la creación entera. Lo primero era una idea ya muy conocida en la tradición cristiana (Atanasio, Basilio), donde la vida no tiene un mero sentido biológico, sino que incluye la relación de comunión con Dios; todo ello en continuidad con las afirmaciones previas sobre el E. como santo y santificador. Pero al ser el E. no solamente vivificador, sino también creador de vida, su función va más allá de los límites de la existencia sacramental cristiana y abarca al conjunto de la creación. En lo que pone de manifiesto su propia condición divina, pues toda vida (en su gama de significados) tiene en Dios su origen fontal.

La pertenencia del E. a Dios se halla intensificada también en la afirmación siguiente sobre su procedencia del Padre (*ek tou patrós ekporeuómenon*, donde la preposición "pará" de Jn 15,26 es sustituida por "ek"). Con el mismo estilo alusivo e indirecto se está indicando que el E. no es una criatura ni un ángel más enviado por Dios, sino que, procediendo del Padre, comparte su misma divinidad, en paralelismo con la afirmación del segundo artículo, donde el Hijo engendrado por el Padre (*ek tou patrós gennethénta*) es también de la misma condición divina. Nada indica que con el uso del participio "*ekporeuómenon*" C haya querido fijar dogmáticamente también el modo de procedencia del E. Santo, si bien el término "*ekpóreusis*" se convertirá, por influencia sobre todo de Gregorio Nacianceno, en la designación peculiar del modo de existencia distintivo del E. Santo. El texto de Jn 15,26 se refiere al Padre como origen fontal último e incluye la misión reveladora del E. en la historia de salvación, sin excluir una referencia a la *ekpóreusis* eterna e intratrinitaria. Pero la intencionalidad primera de C apunta hacia la divinidad del E. y no tanto hacia los modos peculiares de procedencia ni a la distinción hipostática de las relaciones personales. De ahí que la simple asunción ligeramente modificada de Jn 15,26 por parte de C no sea suficiente por sí sola para dirimir la cuestión tan discutida posteriormente entre orientales (la *ekpóreusis* del Padre habría de entenderse en un sentido exclusivo como confirmación del monopatrismo) y occidentales (en la procedencia del Padre va ya incluida su procedencia del Hijo, el "Filioque" posterior no sería más que su explicitación coherente).

La cláusula sobre la adoración y glorificación común de Padre, Hijo y Espíritu refleja claramente las controversias de la época y es el eco de las modificaciones litúrgicas acontecidas, en las que se apoyaba especialmente Basilio de Cesarea. Este había decidido introducir junto a la fórmula tradicional "Gloria al Padre, por (*diá*) el Hijo en (*en*) el Espíritu Santo", susceptible de interpretación subordinacionista, otra fórmula, quizás de uso antioqueno, que decía "Gloria al

Padre, con (*metá*) el Hijo y con (*syn*) el E. Santo". Se expresa aquí la homotimia o igualdad de honor entre los tres. No cabe duda de que la referencia concreta de todo esto lo constituye la celebración litúrgica donde el E. es aclamado conjuntamente con el Padre y con el Hijo. A este respecto, el hecho de la adoración parece haber desempeñado un papel menos importante que el de la gloria en la polémica antipneumatómica. La proskínesis, gesto ritual de las religiones paganas pasado al ceremonial imperial y presente en la liturgia bizantina, equivalía al gesto físico de veneración, prosternación o inclinación de la cabeza que habría acompañado la aclamación litúrgica de la Trinidad. Esta praxis desempeñó un papel importante en las confrontaciones populares, lo que explicaría su presencia en este texto de uso comunitario, mientras que en el "tomus" doctrinal la preferencia corresponde a las afirmaciones ontológicas sobre la consustancialidad. En cualquier caso, esta cláusula sobre la adoración y glorificación conjunta de Padre, Hijo y E. Santo confirma cómo la praxis oracional y litúrgica se convierte en prueba de la divinidad del E. Santo (importancia teológica de la "lex orandi"). La cláusula final ("que habló por los profetas") encierra un contenido totalmente tradicional, si bien su presencia es rara en los textos simbólicos del s. IV. No se referiría tanto al profetismo carismático en la Iglesia presente, cuanto a la inspiración ejercida por el Espíritu a lo largo de la historia salvífica, especialmente en la inspiración de las Escrituras. ¿Indicio suplementario de la divinidad del E. Santo y, por lo mismo, un elemento más contra el subordinacionismo pneumatómico? Podría ser, aunque no es fácil descubrir en esta cláusula acentos antipneumatómicos especiales.

Sin la perspectiva doctrinal del "tomus" posterior la valoración del texto de C en exclusiva podría hacer del mismo algo aceptable en su tenor literal incluso para un pneumatómico (Harnack); otros la valoran más bien como una fórmula de compromiso que provocó el descontento del mismo Gregoria Nacienceno (Hauschild) o bien como un expediente para conseguir la unión de todos (Ritter). Leyendo C desde el "tomus" del 382 (ConcOec-Decr 28ss) y desde el c. 1 (DS 151) se percibe con toda nitidez la finalidad antipneumatómica. Se habla expresamente de la divinidad y unidad de sustancia de Padre, Hijo y Espíritu Santo (tres subsistencias o personas perfectísimas), con lo que va unida la igualdad de honor y dignidad; la fórmula "una sustancia, tres personas" (*mía ousía en trisí hypostásesin*), de acuñación capadocia, que más tarde encontrará su ratificación conciliar definitiva en la formulación dogmática de Constantinopla II (553), tiene ya un peso propio en este texto del 382. Además se condena explícitamente a todos aquellos que pretendían introducir una creatura en la Trinidad consubstancial y eterna (sabelianos, arrianos, pneumatómicos). Desde la perspectiva doctrinal del "tomus" el concilio I de Constantinopla puede valorarse, en su símbolo de fe, como una ampliación pneumatológica del "homooúsios" niceno. Expresamente se reconoce la divinidad y consubstancialidad del E. Santo, al igual que se había reconocido ya en un concilio romano del mismo año (DS 168). C pretendió suplir la laguna pneumatológica de N reuniendo en el artículo tercero un material tradicional, de carácter no especulativo, sobre la actuación y el ser del E. Santo. De esta manera quiso zanjar la polémica pneumatómica en torno a su condición divina o creada. Por su parte, el decreto doctrinal explicitó su divinidad y consubstancialidad. Con esta ampliación pneumatológica la doctrina sobre Dios se hace realmente trinitaria.

3. CONSTANTINOPLA II (553). Concilio conflictivo y discutido por los enfrentamientos entre el emperador Justiniano y el papa Vigilio a causa de los "Tres Capítulos" (una carta de Ibas de Edesa, los escritos de Teodoreto de Ciro contra Cirilo de Alejandría, y la persona y obra de Teodoro de Mopsuestia); los tres, rehabilitados en Calcedonia (541), fueron finalmente condenados también en este concilio del 553 después de enormes presiones por parte del emperador y de oscilaciones en la conducta de un papa recluso y enfermo. Con ello los enfrentamientos entre partidarios de Calcedonia y enemigos, nestorianos y monofisitas, se intensificaron y se necesitó tiempo para que la recepción posterior de que fue objeto por parte

de la Iglesia diera carácter ecuménico a este concilio II de Constantinopla. Pero su importancia doctrinal no reside tanto en las condenas de los tres autores (cc. 12-15), cuanto en la doctrina cristológico-trinitaria de los restantes cánones.

Según algunos historiadores del dogma estaríamos ante un exponente del llamado "neocalcedonianismo", e.d., una dirección teológica en la que vuelve a acentuarse la unidad cristológica (reinterpretando el dogma calcedonense desde Cirilo de Alejandría) a, diferencia de la acentuación de la diversidad de naturalezas en Cristo, que **había** tenido lugar en Calcedonia; todo ello en un movimiento de contrabalance y equilibrio evolutivo. Aquí interesa destacar que, si bien la mayor parte de los cánones (ConcOecDecr 114/9, DS 421/433) tratan de cuestiones cristológicas, éstas se hallan expuestas en una perspectiva claramente trinitaria, de tal manera que la implicación mutua y la correlación recíproca entre cristología y trinidad forma una estructura discursiva de gran importancia para la doctrina cristiana sobre Dios.

El c. 1 (DS 421) se refiere directamente a la doctrina trinitaria y supone un paso significativo en la evolución de sus formulaciones dogmáticas, pues equivale a la ratificación definitiva por parte de un concilio (convertido en ecuménico por su recepción posterior) de la fórmula "una naturaleza, tres personas". Solamente a la luz de la historia previa de los numerosos conflictos provocados por la identificación semántica entre "ousía" y "hypóstasis" puede comprenderse el paso que significa aceptar magisterialmente la distinción neta entre "*ousía*" o "*physis*" (*substantia o natura*) por una parte e "*hypóstasis*" o "*prósopon*" (*subsistentia o persona*) por otra parte, distinción que en sí era ya usual previamente en la reflexión teológica desde hacía bastante tiempo. La formulación es sin duda conceptual y abstracta, a primera vista muy lejana de los relatos bíblicos; pero la añadidura de que va seguida ("pues hay un solo Dios y Padre, de quien proviene todo, y un solo Señor Jesucristo, por quientodo fue hecho, y un solo E. Santo, en el cual todo se contiene") está indicando que la intencionalidad de la fórmula no es otra sino traducir en un nuevo lenguaje el núcleo central de la revelación bíblica del mismo Dios.

La luz trinitaria del c. 1 se proyecta sobre el resto de toda la doctrina cristológica. Esta tiene una finalidad primariamente antinestoriana, pues algunos temían que la postura de Calcedonia sobre las dos naturalezas, acompañada de la rehabilitación de los tres personajes tan discutidos por sus doctrinas, terminara equivaliendo a una revancha de la cristología nestoriana (dos naturalezas separadas). Ahora bien, como lo que se pretende es interpretar correctamente la fórmula "en dos naturalezas", se excluye también sin ambages el monofisismo de Eutiques. La perspectiva trinitaria constituye además el elemento decisivo de lo que hoy llamaríamos una cristología "desde arriba" (que no excluye la legitimidad y necesidad de una cristología "desde abajo"), e.d., sin esta dimensión trinitaria resulta muy difícil entender y aceptar que Jesucristo sea la revelación definitiva de Dios, que en su vida, su ministerio y su pasión sea el mismo Dios quien se halla en juego. La discutida fórmula teopasquista (unus de Trinitate passus est) encontró acogida y reconocimiento en el c. 10 (DS 432); viene a decir que el sujeto de la pasión no es únicamente el personaje humano Jesús de Nazaret, sino el mismo Hijo de Dios, que se hizo realmente hombre y experimentó realmente el sufrimiento y la muerte en cruz. Así es como su destino y su persona se convirtieron en la salvación de Dios para los hombres. Trinidad, cristología y soteriología como tres coordenadas inescindibles.

4. CONCILIOS DE TOLEDO. Aunque ninguno de ellos pasó de ser un concilio provincial o general, sin embargo la importancia de los mismos en la formulación de la fe trinitaria hizo que su radio de influencia sobrepasara ampliamente las fronteras de la Iglesia de la España visigótica.

— *Toledo I (400)*. Reunido probablemente el a. 400 (la tradición manuscrita no es unánime sobre la fecha) propuso un símbolo de fe, cuya autenticidad ha sido cuestionada, así como el hecho de que el mismo concilio propusiera un símbolo; no obstante, la autenticidad de la forma breve es mayoritariamente aceptada. Tanto el símbolo como los anatemas consiguientes constituyen una toma de postura antipriscilianista: en una de las sesiones el presbítero Comasio presentó un escrito, según el cual Prisciliano habría enseñado que el Hijo es "innascibilis" (generación eterna). En este transfondo doctrinal resalta la importancia tanto de las "regulae fidei catholicae" (símbolo y anatemas) como de la profesión de fe hecha por los sospechosos de priscilianismo.

El símbolo de fe (Aldama 30ss, Vives 25ss) ha sido transmitido en una doble redacción, breve (el auténtico credo conciliar) y larga (credo del "Libellus" del obispo de Palencia, Pastor, aprobado en un concilio de Toledo posterior, a. 447). La fuente de inspiración se halla en Gregorio de Elvira. En la parte trinitaria se quiere garantizar claramente tanto la unidad divina como la distinción de personas (en contra del sabelianismo); pero la unidad en la que se insiste no es ya la del monoteísmo heredado del AT (Dios Padre, el único Dios verdadero), sino la unidad de la única esencia divina (unus Deus, una Trinitas). Unicidad que excluye considerar como "divina" cualquier otra naturaleza o realidad (rechazo del dualismo gnóstico-maniqueo). Por otra parte, se expresa con la mayor claridad e insistencia posible la distinción real entre las personas, manifiesta en los textos bíblicos y expresada teológicamente mediante los términos de "ingénito", "engendrado" y "procedente". En la parte cristológica el acento recae sobre la filiación divina de Jesucristo y sobre la identificación del Hijo de Dios con el hijo de María: engendrado por el Padre antes de los siglos (no se habla de "consustancial", aunque sí de "una naturaleza" o "una sustancia" aplicada a toda la Trinidad), es verdadera y realmente hombre (cuerpo sólido, tuvo sed y hambre). Los anatematismos confirman de nuevo las distinciones personales (c.2-4) y la condición verdaderamente humana de Jesucristo (c.5,7-10). Finalmente en los credos profesados por los sospechosos de priscilianismo (Dictinio, Simposio y Comasio) resalta especialmente el error que niega la generación eterna del Hijo (innascibilitas, cf. c.6).

— *Toledo III (589)*. Significa, en la historia de España, el establecimiento de la unidad religiosa católica y el declive de una forma de arrianismo visigodo que había sido la fe mayoritaria de los pueblos germánicos. En rigor la conversión de Recaredo a la fe católica no tuvo lugar en este concilio. Según las crónicas, el abandono del arrianismo por parte del rey se había producido ya en el 587 y había ido pareja con la conversión de la mayor parte de los obispos arrianos y de personajes influyentes. En el 589 se quiso celebrar con toda solemnidad una conversión de tan amplia transcendencia histórica (ya antes, en el 580, Leovigildo había intentado una unificación religiosa de signo opuesto, combinando elementos arrianos y católicos). Con ocasión tan solemne y como mejor muestra de agradecimiento a Dios, Recaredo hace una profesión de fe (DS 470, Vives 109s, Rodríguez 20), más breve que las de los concilios posteriores y algo distinta en su estructura y formulación. La afirmación fundamental es la relativa a la distinción e igualdad consustancial de Padre, Hijo y Espíritu Santo, tal como queda resaltado en la fe respectiva en cada una de las personas; del Espíritu Santo se habla explícitamente como "tercera persona de la Trinidad" y se sostiene su procedencia "del Padre y del Hijo", añadidura contenida en la mayor parte de la tradición manuscrita. Al final se atribuye a la Trinidad, un solo Dios, las tareas de la creación y de la redención y se indica la dimensión salvífica de la fe trinitaria (indicio de verdadera salvación). A la profesión de fe sigue un rechazo explícito de las diversas herejías (Arrio, Macedonio, Nestorio, Eutiques) y una aceptación de los concilios respectivos, transmitiendo los símbolos de N, C (sin la añadidura "et Filio") y Calcedonia. También los obispos, presbíteros y diaconos procedentes del arrianismo quieren confesar públicamente la fe verdadera, pero ahora lo hacen mediante una serie de anatemas en los que se repite detalladamente y con variedad de fórmulas la misma doctrina sobre la igualdad consustancial y la distinción de las personas. Reaparece la procedencia del E.

Santo "a Patre et Filio", se rechaza como errónea y teñida de arrianismo la doxología "gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto" (Vives 119) y se vuelven a repetir los símbolos de N, C y Calcedonia.

— *Toledo IV (633)*. Presidido por S. Isidoro, se elabora aquí un símbolo de fe (DS 485, Vives 187) con el que van a estar en estrecha continuidad los credos toledanos posteriores. En sus grandes líneas teológicas depende de la "Fides Damasi" y del "Quicumque", siendo perceptibles también las huellas de impronta isidoriana. El interés se centra en la doctrina trinitaria y cristológica, expresadas con gran precisión de forma y claridad expositiva. La unidad de naturaleza divina, basada en la plena consustancialidad de las tres personas, se reconoce simultáneamente con su distinción, de modo que no se confundan las personas (modalismo) ni se separe la sustancia (subordinacionismo). Se precisa además la peculiaridad personal de cada una: el Padre ingénito (a nullo), el Hijo engendrado (a Patre), el E. Santo procedente (ex Patre et Filio, característica de la tradición simbólica toledana). La parte cristológica, donde la idea de consustancialidad juega también un papel importante, incluye algunas peculiaridades propias, p.e.: la atribución de la creación no al Padre, ni a la Trinidad entera, sino a Jesucristo creador de todas las cosas"; la identificación del hijo de María (unigénito en cuanto único nacido de la Virgen) con el Hijo de Dios, "uno de la santa Trinidad", todo ello dentro de un párrafo cristológico de proveniencia agustiniano-isidoriana. Globalmente puede decirse que este credo no constituye una composición original o creadora respecto a símbolos anteriores, ni presupone controversias doctrinales específicas de este momento histórico; lo que hace es transmitir una doctrina ya consolidada, que aquí se expresa mediante fórmulas vigorosas, inspiradas en la tradición patrística. En lo que se refiere a la comprensión del Dios cristiano la aportación más relevante sigue siendo la implicación mutua entre Trinidad y cristología.

— *Toledo VI (638)*. También en este concilio general se propone una profesión de fe (DS 490/3, Vives 233/ 5) que sigue las líneas fundamentales del IV concilio, si bien supone una ampliación notable en su redacción. El influjo de la teología agustiniana es determinante. En este sentido, las formulaciones son en gran parte conocidas, pero en ellas se han introducido también añadiduras y acentos especiales. Así la afirmación de la Trinidad en la unidad va acompañada de la precisión según la cual se trata "de un Dios solo, no solitario" (unum Deum solum, non solitarium). El eslogan del "Dios solitario" se había usado en la controversia arriana para defender el monoteísmo radical y la imposibilidad de distinciones personales intratrinitarias; la contraposición presente en este credo quiere excluir toda pluralidad divina de tipo politeísta y mantener la unicidad de Dios (solus Deus), pero resaltando la peculiaridad del monoteísmo trinitario y del Dios cristiano (Deus non solitarius). La creación se atribuye aquí a la creación entera. Del Padre se pone de manifiesto su carácter fontal y originario ("fuente y origen de toda la divinidad"), perspectiva común a la tradición latina y griega, si bien predominante en esta última. La fe en el Hijo tiene un carácter marcadamente antiarriano, de ahí la insistencia en su eternidad e igualdad con el Padre. En lo relativo al E. Santo se afirma su procedencia "del Padre y del Hijo" (de Patre Filioque), recogiendo además una idea isidoriana, según la cual la procedencia de ambos es una razón más que confirma la unidad consustancial (per hoc substantialiter unum, quia et unus ab utroque procedit). Todo el apartado relativo a la fe cristológica compila una doctrina tradicional sobre la identidad del Hijo de Dios con el hijo de María, sobre la unidad de persona en la dualidad de naturalezas, sobre el doble nacimiento (eterno sin madre, temporal sin padre), sobre el protagonista de la encarnación (se encarna solamente el Hijo, si bien toda la Trinidad coopera en ello, pues las personas son inseparables), sobre la finalidad salvífica de los misterios de Cristo. No hay indicios de que los errores contra los que se dirige todo este cuerpo doctrinal tuvieran una vigencia local e inmediata entonces. Estamos, pues, ante un compendio de la fe tradicional, expresada aquí con precisión conceptual en una formulación simbólica donde se han sabido engarzar ideas de distinta procedencia.

— *Toledo XI (675)*. Corresponde a este concilio el mérito de haber propuesto el símbolo de fe (DS 525-532, Vives 346-354) más amplio y más conocido en la serie de los sínodos toledanos. En rigor constituye más bien un breve tratado sobre trinidad, cristología y escatología; denso, con formulaciones brillantes y diferenciaciones precisas, apoyado en un trasfondo de gran erudición teológica, representa como **la** culminación de la tradición simbólica española en la época visigótica. En continuidad con los anteriores, supone, sin embargo, un desarrollo ulterior importante. Comienza, como es habitual, con la confesión de fe en la Trinidad única, pero inmediatamente es **cada** una de las personas la que merece una atención específica. El Padre, en su originariedad fontal, no solamente ha engendrado al Hijo (fórmula paradójica, según la cual el mismo Padre lo es así de su propia esencia), sino que es el origen de toda paternidad en el cielo y en la tierra. Amplio espacio se dedica a la fe en el Hijo: su generación eterna, su igualdad con el Padre en la única e idéntica sustancia, su filiación divina por naturaleza y no por adopción (influjo y vigencia en España del pensamiento adopcionista). Son afirmaciones tradicionales en las que se insertan matices propios, p.e.: si en el concepto formal de paternidad y filiación eternas va incluida una referibilidad igualmente eterna y recíproca entre Padre e Hijo, esto no puede cuestionar, sin embargo, la condición fontal y originaria del Padre (Filius de Patre, non Pater de Filio); al explicar la generación eterna se establece una equivalencia entre las expresiones "de substantia Patris" y "de utero Patris" (el concilio XVI hablará "de intimo Patris"), inspirada seguramente en el Salmo 110, 3 (ex utero ante luciferum genui te), que pone de manifiesto hasta qué punto es posible ya en la misma antigüedad cristiana una aplicación simultánea de imágenes paternas y maternas a la persona del Padre, *cuya* paternidad trasciende por completo las analogías humanas. En lo que se refiere al Espíritu Santo se ha recogido una doctrina de inspiración netamente agustiniana; poniendo en relación el hecho del envío temporal por el Padre y el Hijo con su procedencia eterna de ambos (la procedencia "ab utroque" se transforma en este símbolo en procedencia "ab utrisque") se designa explícitamente al E. Santo como "tercera persona en la Trinidad" y como "caridad y santidad de ambos", con lo que se incorpora al símbolo la teología agustiniana de la procedencia del Espíritu por vía afectiva. Se afirma su consustancialidad e igualdad con el Padre (ingénito) y el Hijo (engendrado), pero a pesar de su calificación como "procedente" se percibe una gran dificultad para expresar lo peculiar de la procedencia personal del Espíritu Santo.

El comentario de la densa fórmula "unus Deus Trinitas" introduce en el símbolo la doctrina de las relaciones que, con su distinción entre lo absoluto (ad se) y lo relativo (ad alium), anticipa las distinciones posteriores entre "esse in" y "esse ad" y posibilita mantener simultáneamente la afirmación de un solo Dios (una sustancia, ad se) en tres personas (relative). Es la relacionalidad como categoría clave de la realidad trinitaria divina. Ahí tienen su lugar los contrastes y los juegos de palabras, típicamente agustinianos, entre lo singular y lo plural (trinitas, non triplex), entre lo peculiar y lo común (ipse e ipsud), entre el número y su negación (trinitas nec recedit a numero, nec capitur numero). Las personas, concepto del que se hace un uso no exclusivo (también se emplea la designación neutra plural de tria ista, haec tria), se distinguen entre sí pero son inseparables en su esencia y en su actuación.

La parte cristológica ocupa también un espacio muy amplio dentro del símbolo, pero siempre en una perspectiva trinitaria. Fue solamente el Hijo quien se encarnó, si bien tal acontecimiento es obra de toda la Trinidad. Que Cristo sea totalmente Dios y totalmente hombre es una idea en la que se insiste constantemente en múltiples variaciones (una persona en dos naturalezas). Pero el esfuerzo de precisiones conceptuales en torno a la identidad entre el Hijo de Dios y el hijo del hombre lleva a hablar de "tres sustancias" en Cristo (Verbo, cuerpo y alma), frase que puede ser entendida en un sentido ortodoxo, pero que obligará a explicaciones en símbolos posteriores. Y es que no faltan expresiones audaces y paradójicas, en contraposición de estilo, de origen agustiniano: Cristo, creador e hijo de María (ipse et

pater Mariae matris et filius), igual (por naturaleza) e inferior (por su encarnación) al Padre y al Espíritu, superior (por la humanidad asumida) e inferior (por su condición de siervo) a sí mismo, enviado por el Padre y por el Espíritu, pero también por sí mismo (la voluntad y la acción son inseparables en toda la Trinidad), unigénito (en su eternidad) y primogénito (en su existencia temporal), sin conocer el pecado fue hecho pecado, sufrió realmente la pasión y la muerte siendo impassible en cuanto Dios (salva divinitate sua).

— *Toledo•XVI (693)*. Se propone en este concilio general el último y más extenso de todos los símbolos toledanos (DS 568-570, Vives 489-496), culminación brillante de la tradición anterior tanto en su estructura como en su temática y en sus formulaciones. El símbolo constituye también un breve tratado teológico, con ampliaciones y precisiones importantes respecto a los anteriores, determinadas por las exigencias del progreso dogmático y por las contingencias del momento histórico. En la parte trinitaria, la creación se atribuye a la Trinidad entera y al Padre se le sigue designando como "fuente y origen". Para hablar del Hijo y expresar su igualdad absoluta con el Padre se ha incorporado toda la teología tradicional de la imagen (plena imago Dei), mientras que su procedencia "ex substantia Patris", que en el símbolo del concilio XI se había transformado en "ex utero Patris", se convierte aquí en "ex intimo Patris". Pero es sobre todo a propósito del Espíritu Santo donde se han incorporado nuevos elementos de inspiración agustiniana, en concreto, la procedencia del Espíritu por vía de amor (ex Patris Filiique unione) y su comprensión como don. Las afirmaciones sobre la eternidad e igualdad perfecta de los tres adquieren aquí un desarrollo algo más amplio, se incluye la doctrina sobre las propiedades personales y la distinción entre lo absoluto (ad se) y lo relativo (ad relativa) en la Trinidad recibe una nueva precisión: puesto que el término "Espíritu Santo" no es nombre de relación (se puede decir Espíritu del Padre, pero no Padre del Espíritu), como lo son el de Padre e Hijo, se propone la designación del mismo como "don" (donum), término que en sí hace referencia necesaria a quien lo otorga (donator), e.d., al Padre y al Hijo.

En la parte cristológica es donde **más** se refleja el desarrollo dogmático acontecido a propósito de las dos voluntades en Cristo. Se repite la idea de **que** solamente el Hijo se encarna, descubriendo ya en el mismo anuncio de la encarnación la presencia actuante de toda la Trinidad. Se afirma igualmente de modo paradójico la verdad de su muerte y de su pasión, sin renunciar a la idea de la impassibilidad divina. Pero el interés nuevo gira en torno a la cuestión monoteleta. Acorde con lo establecido en el concilio III de Constantinopla (680/1), la existencia de una voluntad humana y libre en Cristo se fundamenta en la índole perfecta de su naturaleza humana (en realidad, la precisión sobre las dos voluntades en Cristo no es sino un desarrollo ulterior de la fe calcedoniana). Ahora bien, en este tema se prolongan los ecos de un capítulo peculiar a la iglesia española, protagonizado por S. Julián de Toledo. La analogía psicológica agustiniana (memoria, entendimiento, voluntad), aplicada a la realidad trinitaria de Dios, llevaba por lógica coherente a colocar al Espíritu en el plano de la voluntad. San Julián de Toledo creía posible, sin embargo, hablar de una voluntad esencial, de ahí la fórmula suya "voluntas de voluntate, sicut sapientia de sapientia", que había suscitado reparos en Roma y que, en sentido ortodoxo (el ser, el conocer y el querer son en Dios una sola e idéntica cosa), había sido defendida y asumida largamente en el concilio XV (Vives 452s). Aquí se sanciona de nuevo la doctrina de S. Julián, pero la formulación resulta más matizada (voluntas Pater genuit Filium **voluntatem**).

En su globalidad los símbolos de los concilios toledanos no son creaciones originales en cuanto a la doctrina, sino más bien el sedimento de toda una tradición teológica que se ha ido precisando hasta límites de una gran sutileza. Destaca en ellos su pasión por la precisión conceptual y las fórmulas logradas. Aunque la perspectiva salvífica de la Trinidad se halla muy atenuada, no ha desaparecido por completo. Además, por la vinculación que mantienen entre

realidad trinitaria y acontecimiento cristológico, han transmitido la convicción central de que el Dios de Jesucristo, el Dios cristiano, no es otro que el Dios trinitario.

5. CONCILIOS MEDIEVALES. — *Letrán I (649)*. Se trata de un concilio cuyas preocupaciones centrales giran en torno a las doctrinas cristológicas, en concreto, el rechazo del monotelismo. Para ello se repite el símbolo de Calcedonia, añadiendo una precisión explícita sobre las "dos voluntades naturales" y las "dos operaciones naturales", en perfecta armonía (DS 500). A la exposición precisa de esta verdad se consagran los distintos cánones. Y, en la medida en que las afirmaciones cristológicas lo requieren, se menciona la realidad trinitaria de Dios: "un solo Dios en tres personas consustanciales y de igual gloria" (DS 501), "uno de la Trinidad se encarnó" (DS 502), "nació del Padre antes de todos los siglos" (DS 504), consustancial con el Padre por su divinidad y con los hombres por su humanidad. Tanto la implicación entre realidad trinitaria y misterio de la encarnación, como las explicaciones teológicas y las fórmulas empleadas, son el eco de una tradición fuertemente arraigada, que ahora se explicita en la afirmación de las dos voluntades. Los cánones del Letrán I, aprobados por el Papa Martín 1, fueron también aceptados por el concilio ecuménico de Constantinopla III (680/1), última decisión dogmática importante en materia cristológica (DS 548s). Con ello el dogma calcedonense quedaba completado y la historia humana de Jesús, "uno de la Trinidad", que vivió concretamente como hombre ejercitando su voluntad humana y comprometiendo su libertad, alcanzaba todo su relieve soteriológico.

— *Soissons (1092)*. El conocimiento de este sínodo se retrotrae a las noticias que sobre el mismo nos dejaron S. Anselmo, Yvo de Chartres y P. Abelardo (Mansi 20, 741ss), según las cuales Roscelino habría abjurado aquí (falsamente y por miedo al pueblo, añadirá más tarde P. Abelardo) de sus errores triteístas. El triteísmo de Roscelino, real o aparente, no es una cuestión suficientemente esclarecida. Las primeras noticias provienen de la carta que un monje llamado Juan envía a S. Anselmo pidiéndole su opinión sobre la doctrina que Roscelino decía mantener de acuerdo con el mismo Anselmo y con Lanfranco; si las tres personas son una sola cosa y no tres realidades distintas (una tantum res et non tres res per se, sicut tres angeli aut tres animae), entonces se ha de concluir afirmando que se han encarnado, juntamente con el Hijo, también el Padre y el E. Santo. En la carta de respuesta, leída probablemente en Soissons, Anselmo se distancia de esta opinión, que él presenta ahora como un verdadero y estricto triteísmo por parte de Roscelino (dicit in Deo tres personas esse tres res ab invicem separatas... et tres Deos vere posse dici, si usus admitteret, Mansi 741); esta añadidura última no se halla en un tercer texto donde se habla de tres personas como "tres res unaquaque per se separatim", (Mansi 742). Es difícil establecer con precisión los lazos de este triteísmo trinitario con el nominalismo filosófico de Roscelino, quien años más tarde acusará a su discípulo P. Abelardo de sabelianismo. Es el gran desafío de pensar conjuntamente la unidad y la trinidad divina; en la historia de este esfuerzo especulativo el triteísmo ha sido con frecuencia un riesgo no querido o un reproche que echar en cara al adversario.

— *Reims (1148)*. La celebración de este sínodo va unida con las posturas doctrinales de Gilberto de la Porrée, en las que ya P. Abelardo había advertido el riesgo de errores con ocasión del concilio de Sens (1140), donde se había condenado al mismo P. Abelardo en presencia de G. de la Porrée. A éste se le atribuyen cuatro proposiciones, que son objeto de condena en Reims (Mansi 21, 711ss): establecer una diferencia real entre Dios y la divinidad (quod divina natura, quae divinitas dicitur, Deus non sit, sed forma qua Deus est); afirmar igualmente una diferencia real entre la esencia divina y las personas; negar a las relaciones y a las propiedades la condición eterna que sería exclusiva de las tres personas; sostener que no se encarnó la naturaleza divina (con lo cual sostendría un seminestorianismo adopcionista). Los presupuestos filosóficos de estos errores trinitarios se hallan en un pensamiento sutil, relacionado con el problema de los universales, no fácil de percibir en su alcance preciso; no

obstante, parecen tener su punto de partida en una distinción exagerada entre la esencia común, que el ser posee y se encuentra en otros seres (subsistentia, id quo est) y la determinación individual del ser en su existencia concreta y real (substantia, id quod est). G. de la Porrée retractó estos supuestos errores en una profesión de fe, compuesta también de cuatro artículos; (Mansi 712s), que fue publicada después del concilio, pero posteriormente sancionada por el papa. En ella se insiste en la simplicidad divina (confitemur simplicem naturam divinitatis esse Deum), en su unidad (ea unitate unum, quae est ipse; ea divinitate Deum, quae est ipse), eternidad y en el hecho de que fue la naturaleza divina la que se encarnó, "sed in Filio". Tal retractación evitó la condena directa de alguien que siempre pensó haber sido malinterpretado en su pensamiento.

La pervivencia directa o indirecta del mismo, según historiadores de la teología medieval, se mantiene en *Joaquín de Fiore*, concretamente en su obra perdida "De unitate et essentia Trinitatis" contra P. Lombardo, condenada en el IV de Letrán por acusar falsamente a éste de admitir no una trinidad, sino una "cuaternidad" en Dios (las tres personas más la esencia). Pero la verdadera importancia y el influjo decisivo de J. de Fiore, de mayor actualidad hoy día que el mismo pensamiento de Agustín (así Barth, Lubac, Moltmann), radica en la implicación mutua entre teología trinitaria y comprensión escatológico-apocalíptica de la historia. Él fue capaz de pensar históricamente la Trinidad y trinitariamente la historia (Forte). En el devenir histórico se manifiesta el dinamismo eterno de la vida divina inmanente; hay una correspondencia (similitud) entre los estados sucesivos del mundo y las procesiones trinitarias eternas, el de la ley (Padre), el de la gracia (Hijo) y el de la libertad plena en el amor (Espíritu). Un sucederse de los tiempos que está arraigado en la Trinidad como su origen y su meta, como la realidad trascendente que desborda el dinamismo histórico. Con razón se ha dicho que la suya es una teología de la esperanza bajo la forma de una teología del Espíritu Santo (Mottu). Y, de hecho, hay una corriente que va desde el joaquinismo hasta las distintas formas de esperanza que han atravesado la historia y se han transformado en movimientos eclesiales reformistas o en mesianismos político-sociales. Su "posteridad" no es mero recuerdo del pasado. Tampoco el estímulo de su teología trinitaria. Tomás de Aquino creía descubrir en ella una separación excesiva en la actuación de las tres personas que no garantizaba suficientemente su unidad. Otros, aun admitiendo su ortodoxia formal, no creen superado por completo el riesgo de que las sucesivas etapas históricas equivalgan a un proceso de devenir no ya en Dios, sino del mismo Dios, con lo cual la realidad trinitaria divina se reduciría en último término a ser una función de la historia. Son las cuestiones que surgirán a propósito del idealismo alemán y que siguen siéndolo también de la teología trinitaria contemporánea.

— *Letrán IV (1215)*. Convocado por Inocencio III, este concilio se ocupó en sus dos primeros capítulos de cuestiones doctrinales. En el c. 1 propone una confesión de fe DS (800/2) para responder en gran parte a los errores de cátaros y de valdenses, movimientos religioso-sociales de la época. La fórmula de fe es muy semejante a la propuesta años antes para algunos valdenses que retornaban a la iglesia católica (B. Prim'y Durando de Huesca, PL 216, 274D y 289C) e incluye la fe trinitaria y cristológica de concilios precedentes, con fórmulas muy cercanas a las de los símbolos toledanos. El acento mayor recae en la unidad de Dios, el Dios de la única esencia y principio único de todas las cosas. Pero esta perspectiva unitaria al hablar de la creación, de la revelación y de la encarnación se equilibra con afirmaciones sobre la Trinidad y las peculiaridades de las personas. En su conjunto, esta formulación lateranense de fe no supone la inclusión de elementos nuevos en materia trinitaria respecto a formulaciones anteriores. Las añadiduras propias están determinadas sobre todo por el dualismo cátaro; de ahí la insistencia en el Dios trinitario como el único Creador de todo lo existente y la propuesta de una antropología cristiana libre de influencias maniqueas.

En el c. 2 se ocupa nuevamente de cuestiones trinitarias, pero ahora tomando partido a favor de la doctrina de P. Lombardo y en contra de la de J. de Fiore. La preocupación de fondo sigue siendo la unidad divina y su compatibilidad con la afirmación de las tres personas, de modo que no se termine sosteniendo o bien una unidad de tipo moral y colectivo, o bien una "quaternitas" de hecho en el caso de que la esencia divina se distinguiera realmente de las personas. Por eso se habla de una sola realidad (una *quaedam summa res*), que se identifica verdaderamente con Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esta distinción en las personas y no en la naturaleza hace que sean distintos entre sí (*alius*), pero no otra cosa distinta (*aliud*); el Padre es quien engendra, el Hijo el engendrado y el Espíritu Santo el procedente de ambos, pero sin partición ni disminución de la sustancia divina, absolutamente simple e indivisible. No cabe duda que de esta manera toda una teología trinitaria, de raigambre agustiniana, recibe la sanción magisterial de un concilio ecuménico, después de contar ya desde mucho antes con el espaldarazo de sínodos particulares y concilios nacionales. Mediante una terminología conceptual muy elaborada el IV de Letrán ha querido presentar la realidad de Dios como un misterio de comunión, donde la autodonación recíproca no equivale a repartición proporcional, sino a plenitud de vida y de unidad; la diversidad de personas traduce la riqueza de una vida divina. Para ello no basta afirmar simplemente una unidad de caridad (p.e., unión entre los fieles y Cristo), ni tampoco una unidad específica (p.e., la de todos los miembros del género humano), sino que se exige una unidad e identidad de naturaleza. Es cierto que toda esta conceptualidad no se halla como tal en el testimonio del NT y que nos resulta hoy día un tanto lejana y difícilmente asimilable. Conviene, no obstante, hacer un esfuerzo de acercamiento para percibir la pasión por Dios y su realidad que se esconde detrás de una conceptualidad filosófico-teológica tan elaborada. Es muy posible que la dimensión salvífica del misterio trinitario quede así un tanto oscurecida. Pero el IV de Letrán ha sido muy consciente de la inadecuación de su propia conceptualidad terminológica y ha establecido un axioma que pone en su justo lugar el alcance de todo quehacer teológico, desbordado continuamente por la realidad de un "Deus semper maior": "entre el Creador y la criatura no puede señalarse una semejanza, sin ver que la desemejanza es aún mayor" (DS 806). Axioma que merece ser grabado con letras de oro en todo programa de teología trinitaria.

— *Lyon II (1274)*. Desde el año 1054, momento de la ruptura definitiva entre las iglesias de Oriente y de Occidente, hasta hoy día no se han visto acompañados por el éxito los intentos por volver a conseguir la unión. Uno de los conatos más importantes, a nivel de concilio universal, fue el del concilio II de Lyon. En él se elaboraron dos documentos importantes para la teología trinitaria: la profesión de fe del emperador Miguel Paleólogo (si bien redactada ya en 1267 por Clemente IV), leída al término de la cuarta sesión conciliar (DS 851/3), y la constitución dogmática sobre la procesión del Espíritu Santo "ex Patre et Filio" (DS 850). La profesión de fe del emperador tiene dos partes, la primera de las cuales resume las afirmaciones fundamentales del credo trinitario, en continuidad con las formulaciones de fe precedentes y la estructura tradicional de los credos. Es llamativo que en el primer artículo sobre la Trinidad divina se haya recogido exclusivamente la insistencia occidental en la unidad de sustancia (Dios = divinidad) y haya desaparecido cualquier referencia a la condición fontal del Padre, acento propio, si bien no exclusivo, de la tradición oriental. Todo ello en boca de un emperador de Oriente que quiere estar a bien con el Papa de Roma; si a ello se añade lo que después se dirá sobre el "Filioque", no extrañará tanto que la recepción de este concilio en Oriente fuese nula y que el destino de quien había suscrito tal fórmula de fe resultase tan cruel en su propia casa. En la doctrina cristológica del artículo segundo se resumen los resultados de las formulaciones precedentes sobre la filiación divina del Logos, su consustancialidad, su doble nacimiento, su verdad humana y divina (ni Dios adoptivo, ni hombre imaginario), su unicidad de persona, su condición simultánea de pasibilidad (hombre) e impasibilidad (Dios), a lo cual sigue la relación de los acontecimientos centrales de la vida de Cristo. Finalmente, en el artículo tercero sobre doctrina pneumatológica, se reconoce su consustancialidad plena con el

Padre y con el Hijo y se profesa explícitamente la fe en la divinidad del Espíritu Santo (plenum, perfectum, verumque Deum), expresiones que ponen de manifiesto el camino recorrido desde las fórmulas estrictamente bíblicas y litúrgicas propias del concilio I de Constantinopla (381). También se habla de su procedencia "ex Patre Filioque", pero esta cuestión se halla directamente relacionada con la constitución dogmática sobre la procesión del Espíritu Santo. Aquí se condena a los que nieguen que tal procedencia tiene lugar eternamente (aeternaliter ex Patre et Filio) como a los que afirmen dos principios o dos espiraciones distintas: la procedencia es "a Patre et Filio tamquam ex uno principio" (DS 850). Se presenta esta doctrina como compartida comúnmente por latinos y griegos de manera invariable. Pero al no hacer mención alguna de las otras posibilidades expresivas conocidas por la tradición oriental, se está consagrando dogmáticamente como obligatoria para todos lo que es peculiar de una teología determinada. Nada extraño que el intento de unión terminase en un fracaso. En rigor hubo una ausencia total de diálogo doctrinal, los participantes griegos solamente representaban al emperador y más que un concilio de unión fue una reducción total de los griegos a las pretensiones de los católicos.

6. FLORENCIA (1439/1442). Iniciado en Ferrara (1438) y trasladado más tarde a Florencia (1439) este concilio ecuménico XVII se propuso como meta restablecer la unión con los griegos, así como con los armenios y con los coptos y jacobitas (grupo de egipcios y etíopes de fe monofisita, que desde el s. VI seguían a Jacobo de Tella o Bar AddaT). Para ello se elaboraron tres decretos de unión, de los cuales el relativo a los griegos marca un hito importante en los acercamientos ecuménicos, si bien tampoco pudo garantizar ninguna unión estable. Las causas del fracaso fueron de índole diversa, pero no pueden minimizarse las divergencias teológicas, sólo aparentemente superadas, a propósito de la procedencia del Espíritu Santo.

Tras largas discusiones se aprobó la bula "Laetentur coeli" el 6.jul.1439, cuyos acuerdos más importantes son (ConcOecDecr 523/8): - a) el reconocimiento de dos tradiciones legítimas sobre la procedencia del Espíritu tanto (ex Patre per Filium y ex Patre et Filio), cuyo significado último es idéntico, pues ni los griegos excluyen al Hijo cuando dicen que el Espíritu Santo procede del Padre, ni los latinos pretenden negar la condición del Padre como "fuente y principio de toda divinidad" o establecer dos principios distintos en la espiración del E. Santo (526). Este reconocimiento mutuo, incluido explícitamente en los preámbulos de la definición, se torna unilateral en la explicación de la misma, al declarar que la fórmula "por el Hijo" (per Filium) ha de ser entendida en el sentido del "Filioque" y, más en concreto, al designar al Hijo como "causa" (*aitía, causa*) y como "principio" (*arché, principium*) de la subsistencia del Espíritu Santo, al igual que el Padre (DS 1300). Ya en las discusiones previas se había intentado por ambas partes aceptar como correcta la otra tradición, pero únicamente interpretada desde la perspectiva propia. El texto definitivo supone la victoria unilateral de la perspectiva latina y la aplicación al Hijo de dos términos (*aitía, arché*) que la mayor parte de los griegos pretendían mantener en exclusiva para designar nítidamente la monarquía del Padre; - b) establecer como verdad de fe que el E. Santo "es", "recibe su esencia y su ser subsistente", "procede" (*ekporeúetai, procedit*) del Padre y del Hijo, conjuntamente, eternamente, como de un solo principio y espiración (526, DS 1300). Aceptar comúnmente esto como verdad de fe implica abandonar la acusación de herejía contra el Filioque y reconocer que en la fórmula de la doble procedencia, más allá de la cuestión discutible sobre la adecuación o no de las categorías de causalidad aplicadas al Hijo, hay un núcleo dogmático que ha de ser garantizado: la participación del Hijo en la procedencia del E. Santo. El concilio parece indicarlo cuando explica que el Padre, al engendrar al Hijo, le comunica todo, excepto la condición de Padre; por eso, el hecho de que el E. Santo proceda del Hijo es algo que éste recibe también del Padre. Hay en este discurso teológico un reconocimiento explícito de la monarquía paterna y un indicio de apertura a las preferencias orientales de acentuación; pero la idea de consubstancialidad

como razón de fondo (ni tampoco la doctrina de las relaciones opuestas, cf. infra) no puede urgirse demasiado, pues llevaría finalmente a la afirmación del E. Santo también como principio de sí mismo; - c) la licitud de haber introducido en el símbolo la añadidura Filioque. En rigor, ésta no es tanto una cuestión dogmática, cuanto canónica. Sin embargo, también fue un tema muy debatido, ya que los orientales consideraban tal añadidura como un atentado contra la decisión de Éfeso (431), que prohibía profesar o componer una fe distinta a la formulada en Nicea, (DS 265). En los planteamientos ecuménicos actuales se reconoce por parte católica la introducción unilateral del Filioque en el credo y se está lejos de toda intransigencia radical respecto a la obligatoriedad universal e inmutable de su permanencia en la recitación litúrgica del credo.

También en Florencia se promulgó un decreto de unión con los armenios, invitados ya en 1434, pero presentes en Florencia únicamente al final de los acuerdos con los griegos. La bula "Exultate Deo" del 22.nov.1439 (Conc-OecDecr 534-559) es un largo documento en el que se abordan muchas cuestiones doctrinales, entre ellas las relativas a la trinidad de personas, a la unidad de esencia divina y a la naturaleza humana de Cristo. Con este motivo se incluye el símbolo de C (con la añadidura explícita del Filioque como algo lícito y razonable y con la obligación de recitarlo así en la liturgia dominical y festiva), la definición calcedonense sobre las dos naturalezas en la única persona de Cristo (reconociendo el carácter ecuménico de Calcedonia y la autoridad del papa León, puntos rechazados hasta entonces por los armenios), el dogma de Constantinopla III sobre las dos voluntades en Cristo, el símbolo Ps-Atanasiano (Quicumque) y la bula de unión con los griegos. En resumen, aparte de otras cuestiones doctrinales o disciplinares, en lo que se refiere a la teología trinitaria, el decreto para los armenios no hace más que proponer a su aprobación explícita las principales expresiones de la fe eclesial elaboradas hasta ese momento.

Algo parecido acontece en la bula de unión con los coptos del 4.feb.1442 "Cantare Domino" (ConcOecDecr 567 -582); en este largo documento se expone, sin embargo, con más detalle la fe trinitaria y se añaden algunas precisiones dogmáticas importantes. La exposición doctrinal sigue las líneas ya conocidas de los símbolos tradicionales sobre la unidad de Dios, la trinidad de personas, las propiedades de cada una, la eternidad e igualdad de las mismas, la exclusión de las herejías que no distinguen entre las personas o que introducen desigualdad e inferioridad entre Padre, Hijo y Espíritu Santo. La unidad de sustancia lleva implícita la presencia o inherencia recíproca de las tres personas. Y es precisamente a propósito de esta unidad como termina introduciéndose en una profesión de fe la última innovación dogmática en teología trinitaria acontecida hasta hoy día: en Dios "todo es uno en todo aquello donde no hay oposición de relación" (omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio", DS 1330). La idea en cuanto tal se hallaba ya incluida en el concepto de relación elaborado por la teología patristica, pero en esta formulación explícita parece haberla usado por vez primera Anselmo de Canterbury en el concilio antibizantino de Bari (1098) y después en su obra contra los griegos sobre la procesión del E. Santo (PL 158, 288C). De hecho, el axioma se había empleado hasta entonces por la teología escolástica para la defensa apologética del Filioque: si sólo las relaciones opuestas (paternidad-filiación) se distinguen realmente, entonces no hay distinción real entre las relaciones no opuestas, e.d., Padre e Hijo no se distinguen entre sí por ser principio espirativo del Espíritu Santo, sino que constituyen un único principio del mismo, de ahí que el E. Santo proceda del Padre y del Hijo. Parece que en su formulación anselmiana originaria el axioma tenía una finalidad metodológica de regulación lingüística, la de pensar la antinomia unidad-diversidad en Dios y hacer especulativamente posible el Filioque; pero en su utilización apologética sucesiva terminó transformándose en un principio ontológico que hacía del Filioque algo necesario en Dios, ya que las relaciones eran necesariamente así y no de otra manera. Pues bien, tales ideas se hallan en el trasfondo de las intervenciones tenidas en Florencia a favor del Filioque, que invocaron explícitamente este principio de las relaciones

opuestas. El axioma, sin embargo, no se introdujo en el decreto de unión con los griegos, sino en el relativo a los coptos, con los cuales el Filioque (mencionado explícitamente cuatro veces en la profesión de fe que suscriben) no constituía contencioso alguno. En los demás puntos del acuerdo alcanzado se insiste en que el único Dios es el creador de todo, se rechaza el maniqueísmo, se acepta ampliamente toda la doctrina cristológica y se condenan global y nominalmente todas las herejías hasta entonces conocidas en la historia de la Iglesia.

7. VATICANO I (1870). Si el concilio de Trento (1546), tan importante doctrinalmente en otros aspectos, se había limitado en teología trinitaria a incluir el NC como momento inicial de sus sesiones (ConcOecDecr 662), también el Vaticano I (1870) las comienza con la profesión de fe del mismo símbolo por Pío IX (id.802). Pero el Vaticano I, en un clima espiritual y cultural profundamente modificado, tendrá que ocuparse de la doctrina sobre Dios en conflicto con el pensamiento filosófico de entonces; además, tenía previsto abordar la fe trinitaria en una segunda constitución "De fide" sobre los misterios cristianos, que se quedó al fin en simple proyecto.

En la constitución "Dei Filius" aprobada hay dos momentos de mayor relevancia para la cuestión de Dios: la fe en Dios creador y el conocimiento de Dios por la razón natural; el primero en contraste con las tendencias de la época cuyo presupuesto o consecuencia era la negación del Dios cristiano (ateísmo, materialismo, panteísmo), el segundo como vía media de equilibrio entre **dos** posturas enfrentadas dentro de la misma teología (racionalismo y fideísmo).

El horizonte de las afirmaciones, conciliares sobre el Dios creador (DS 3001,3021/4) está determinado por la finalidad primera de garantizar inequívocamente la distinción real y esencial entre Dios y el mundo (*re et essentia a mundo distinctus*) frente a todo ateísmo, postura materialista o interpretación panteísta de la realidad (todo sería Dios, bien como absoluto, bien como autoproceso indefinido de desarrollo y evolución). La transcendencia absoluta y la libertad soberana de Dios constituyen, en la perspectiva del Vaticano I, el presupuesto ontológico de su actuación salvífica y gratuita en la historia humana. En este transcurso formula el concilio su fe en la existencia de un solo Dios vivo y verdadero, el Señor de la revelación bíblica, cuya esencia se describe con elementos del Letrán IV y con precisiones metafísicas: por encima del tiempo y del espacio, de los conceptos humanos y de los seres finitos, Dios es una sustancia espiritual única, absolutamente simple e inmutable (*una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis*). Gran parte de esta definición de Dios proviene precisamente del Letrán IV (DS 800), pero allí aparecía en un contexto explícito de fe trinitaria (se trataba de la unidad de Dios Padre, Hijo y E. Santo y de la simplicidad de la esencia divina común a las tres personas), que aquí ha desaparecido por preocupaciones antipanteístas (simple, porque Dios no es la suma de todas las cosas, inmutable, porque no está sometido a proceso o evolución). La modificación de perspectiva y de acento corresponde al nuevo contexto cultural y deja entrever la tensión interna en la que se halla la doctrina del Vaticano I sobre Dios. Por una parte, no hay duda de que quiere hablar del Dios de la revelación y a él aplica todas las afirmaciones formuladas filosóficamente; es una conceptualidad legítima (el Dios "por nosotros" se identifica con el Dios "en sí") e incluso necesaria para el encuentro con las corrientes filosóficas. Por otra parte, la determinación metafísica de la esencia de Dios y la conceptualidad usada concentra su atención en las propiedades constitutivas esenciales y la desvía de la actuación histórica y salvífica, con el riesgo de presentar una transcendencia divina contrapuesta al mundo y alejada de la historia. Una de las instancias fundamentales de muchas formas de panteísmo (verdadero o supuesto) era precisamente pensar de manera más vital y cercana la inmanencia de Dios. Los errores a que pudo conducir este deseo son innegables. Pero leyendo las actas conciliares se adquiere la impresión de que no se produjo un encuentro real con esta instancia del pensamiento

moderno. Este había evolucionado notablemente (importancia del sujeto y de la subjetividad), mientras que la teología predominante seguía aferrada en exclusiva a la conceptualidad en torno a la "sustancia" para pensar a Dios, mostrándose incapaz de encontrarse y de hacerse entender por aquellos contra los que se dirigía. Los errores del tiempo eran interpretados como falsas filosofías, pero los presupuestos filosóficos sobre los que fundamentar el diálogo ya no eran tan comunes. Para el Vaticano I el Dios de la revelación bíblica sigue siendo el Dios de la fe cristiana; no se ha visto sustituido por el Dios de los filósofos, pero no hay mención de los aspectos trinitarios, cristológicos y salvíficos en la doctrina sobre la esencia del Dios creador. Se percibe una tensión no felizmente resuelta. Y ahí es donde se inserta una comprensión de las relaciones Dios-mundo que influirá también en la determinación de las relaciones natural-sobrenatural y fe-razón.

Precisamente la relación fe-razón constituye el contexto de lo que dice el Vaticano I sobre el conocimiento natural de Dios (DS 3004/5, 3026/8). Lo que ante todo interesa al concilio es presentar la fe en Dios como una respuesta razonable y responsable por parte del hombre, he aquí el lugar teológico de las afirmaciones conciliares. Para ello el Vaticano I considera presupuesto indispensable la posibilidad de su conocimiento mediante la luz natural de la razón. No pretende, pues, proponer de modo vinculante una filosofía, sino testimoniar una verdad de fe: el hombre es un ser abierto a Dios, capaz de acoger la oferta divina y de responder de su propia decisión. Es lo que el concilio quiere garantizar entre los dos extremos del racionalismo (sólo la razón como fuente de verdad y de conocimiento) y del tradicionalismo fideísta (la razón descartada como camino hacia Dios). Y así, por una parte enseña la capacidad abstracta (de jure) que la razón humana posee en principio para llegar al conocimiento de Dios, éste es accesible a la razón natural del hombre. Por otra parte, cuando abandona la perspectiva abstracta y pasa a la consideración concreta del hombre en su situación histórica real (en la presente condición del género humano), entonces reconoce que la revelación es moralmente necesaria, necesidad determinada no por la incapacidad de la razón en sí, sino por la debilidad del sujeto humano en la actual situación. Necesidad moral de la razón que se convierte en necesidad absoluta cuando se trata del conocimiento de los misterios sobrenaturales divinos.

Estos misterios eran el tema explícito del esquema destinado a ser una segunda constitución "De fide", propuesto, discutido y reformado, pero no sometido a la aprobación final (Mansi 53, 170ss, 230ss, 287ss). La Trinidad divina y el misterio de la encarnación eran, entre otros, objeto de tratamiento expreso. Y la razón de abordarlos se halla en la relación dejada por el influyente Kleutgen (Mansi 295ss): eran los errores del tiempo que cuestionaban el carácter de misterio de la Trinidad (semirracionalismo), que entendían la unidad divina como unidad cualitativa, dinámica o relacional (no de naturaleza), que hablaban de tres esencias y cuestionaban la unidad divina de actuación, o que proponían una forma nueva de nestorianismo por no identificar al Hijo de Dios con el hombre Jesús ni garantizar la unidad numérica de persona en él. Kleutgen no menciona ningún nombre concreto, pero en la intervención de un padre conciliar se habla de Günther y de la difusión de su doctrina (Mansi 194). Sin entrar aquí en la exactitud de atribuir a Günther todos estos errores, no hay duda de que este transfondo doctrinal hace comprensibles los acentos propios del esquema propuesto: la Trinidad como el misterio supremo de todos, la unidad numérica de esencia divina (re et numero una essentia) con sus implicaciones respectivas, la identidad entre el Hijo de Dios y el hombre Jesús como garantía irrenunciable de la redención, (Verbum ipsum passum esse), la unidad numérica de persona divina en Jesucristo. A propósito de esta última cuestión puede percibirse la evolución sufrida por un concepto tan importante en teología trinitaria y en cristología como el de "persona". Un padre conciliar, al rechazar el error güntheriano que establecería tantas personas cuantas son las naturalezas dotadas de entendimiento y voluntad, cree posible hablar de que en Jesucristo Dios: es consciente de sí y

el hombre es consciente de sí y, sin embargo, "unus sui conscius" (Mansi 199). El debate se prolongará hasta nuestros días. Basten estas breves referencias como indicio de que el tema trinitario-cristológico no estuvo ausente del Vaticano I.

[-> *Adopcionismo; Adoración; Agustín, san; Analogía; Anselmo, san; Arrianismo; Atanasio; Capadocios, Padres; Confesiones de fe; Credos; Doxología; Encarnación; Escolástica; Espíritu Santo; Filioque; Helenismo; Hijo; Jesucristo; Misiones; Misterio; Modalismo; Monarquía; Monoteísmo; Orígenes; Ortodoxia; Padre; Panteísmo; Perikhóresis; Personas divinas; Procesiones; Propiedades; Relacioner Salvación; **Subordinacionismo**; Transcendencia; Trinidad; Triteísmo; Unidad; Unitarianismo.*]

Santiago del Cura Elena

CONFIRMACIÓN

SUMARIO: I. Iluminación bíblica: 1. Misión del Espíritu; 2. Imposición de manos; 3. Crismación; 4. "Sello" del Espíritu.—II. Teología de la confirmación.—III. Celebración.

Al exponer en este artículo algunos aspectos del sacramento de la confirmación, no olvidamos su estrecha vinculación con el bautismo ni su dinamismo interno hacia la eucaristía. Esta intercomuni6n de los sacramentos de la iniciaci6n es el horizonte en que debe situarse la explicaci6n de cada uno de ellos, puesto que la vinculaci6n de la c. "con el bautismo y con la eucaristía subraya la unidad de la iniciaci6n sacramental que se ha de entender como un todo".

I. Iluminaci6n bíblica

Si los sacramentos son sacramentos de la nueva alianza tienen que fundarse en Cristo. Ciertamente, no se puede buscar para cada sacramento una palabra institucional de Jesús, pero —si no son un invento de la Iglesia— todos ellos tendrán que remitirse a Cristo como a su principio y raíz. Esto vale de una manera particular para la confirmaci6n. Es doctrina oficial de la Iglesia que la c. es uno de los siete sacramentos de la nueva alianza (DS 1310. 1317. 1628. 3444); oficial es también la doctrina de su instituci6n por Cristo (DS 1601); luego el sacramento de la confirmaci6n, como segundo sacramento (DS 1317), encuentra su fundamento y raz6n de ser en el misterio y obra redentora de Cristo.

Que en el NT no hay datos claros y definitivos para 'localizar' el sacramento de la c. como signo sacramental independiente, es algo en lo que parecen coincidir la mayoría de los autores posconciliares que han estudiado esta cuesti6n. Porque si el asunto hubiera estado claro desde el principio, la historia de la c. no hubiera sido tan accidentada³. Los datos que aporta el NT para la fundamentaci6n de la c. como sacramento de la nueva alianza, son los siguientes:

1. MISIÓN DEL ESPÍRITU. A la realización plena de la obra de la salvación pertenece, en primer lugar, la misión del Espíritu Santo como don escatológico de Cristo resucitado. El mismo Espíritu por el cual fue concebido Jesús (cf. Mt 1,18.20; Lc 1,35), que descendió visiblemente sobre él con ocasión del bautismo (cf. Mc 1,10; Mt 3,16; Lc 3,22; Jn 1,32s) y que interiormente le impulsaba en el cumplimiento de su misión mesiánica (cf. Mc 1,12; Mt 4,1; Lc 4,1.14.18); el mismo Espíritu en virtud del cual "se ofreció a sí mismo sin tacha a Dios" (Heb 9,14) y que actuó en su resurrección (cf. Rom 8,11), es el que desciende sobre los apóstoles como fruto de la partida de Cristo, en el día de pentecostés (cf. He 1,5; 2,1ss). Es el Espíritu de Cristo el que suscita a la Iglesia, transforma a los discípulos, los impulsa y dirige en su misión apostólica. El Espíritu "confirma" a los discípulos, es decir, hace de aquel pequeño grupo de pescadores — ignorantes y apocados— los testigos del Resucitado. Desde esta perspectiva, la obra de Cristo se cumple con la misión del Espíritu. El será el que dé a conocer a Cristo, el que ilumine el sentido de sus palabras y mantenga viva su memoria (cf. Jn 14,26; 16,13). Su misión en la Iglesia está referida a Cristo, para dar pleno cumplimiento a su obra de salvación en la historia hasta su consumación final. Por eso, si el bautismo nos incorpora a la muerte y resurrección de Cristo (cf. Rom 6,4), forzosamente tendrá que incorporarnos a su pleno cumplimiento en pentecostés. El bautismo nos introduce en el misterio de Cristo por el don de su Espíritu. Pero este don tiene tal relevancia que el bautismo en el Espíritu (cf. He 1,5; Mt 3,11p), que para los apóstoles se cumple en pentecostés, habrá de terminar configurándose como un verdadero y propio sacramento.

2. IMPOSICIÓN DE MANOS. Las razones del despliegue del bautismo hacia la confirmación están en la misma plenitud del don del Espíritu. Pero también hay pistas en el NT que apoyen esta evolución. La tradición, a partir de San Cipriano, suele aducir **dos** pasajes de los Hechos de los Apóstoles' en que se comunica el Espíritu por la *imposición de manos* (8,14-17; 19,1-7).

Hoy la exégesis no considera generalmente tales textos en referencia directa a la confirmación, sino a la Iglesia; no les concede relevancia sacramental, sino eclesiológica: por la imposición de las manos aquel grupo de bautizados son recibidos en la Iglesia apostólica, y el signo de esta plena recepción es la comunicación del **don** del Espíritu. Sin embargo, aun suponiendo y aceptando que esta exégesis sea correcta, no tenemos por qué rechazar de plano la interpretación que de estos pasajes hicieron tempranamente los Padres en relación con la confirmación, sobre todo si mantenemos la peculiaridad de la acción del Espíritu en la Iglesia, que es lo que celebra este sacramento. Que en los pasajes citados se da una comunicación del Espíritu independiente del bautismo no puede ponerse en duda; que esta comunicación se da por mediación de la Iglesia apostólica tampoco; que de estos datos pueda fundarse un sacramento para la comunicación del Espíritu, diferente de la que se da en el bautismo, es algo sobre lo que se dan pareceres encontrados: la tradición y los textos oficiales apelan a ellos en relación a la c., mientras la exégesis reciente descarta la referencia sacramental de los mismos.

3. CRISMACIÓN. Otro concepto neotestamentario que jugará un papel decisivo para la evolución de los ritos bautismales hacia la confirmación es la "*crismación*", de tal manera que andando el tiempo este rito sustituirá en la mayor parte de las liturgias al de la imposición de manos (DS 1318), y será entendido como la sustancia de la confirmación. El rito de crismar o ungir es conocido en el AT: se unge a los reyes, a los sacerdotes, a los profetas como signo de la misión que se les encomienda; así son equipados con un don especial para la realización de una determinada misión. El mismo Jesús aparece como el ungido por el Espíritu Santo conforme a la profecía mesiánica de Isaías: "Saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño de sus raíces brotará. Reposará sobre él el espíritu de Yahvéh: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahvéh" (Is 11,1-2).

Jesús, en la sinagoga de Nazaret, se declara públicamente como el ungido con el Espíritu refiriendo a sí mismo las palabras del profeta (cf. Lc 4,18ss; Is 61,1-2). Pedro interpreta la vida de Jesús desde el descenso del Espíritu sobre él con ocasión del bautismo: entonces Dios lo ungió con el Espíritu Santo y con poder" (He 10,38), unción que más tarde será experimentada también por los discípulos (cf. 2 Cor 1, 21s; 1 Jn 2, 20.27). Ciertamente, en el NT esta unción no es todavía ritual, sino misteriosa, es decir, se trata de un lenguaje referencial, explica lo que sucede a los bautizados en Cristo. Pero como al fondo está la unción del Espíritu (cf. 1 Jn 2,20.27), no extrañará que andando el tiempo esta unción espiritual fuese adquiriendo espesor ritual hasta lograr un peso propio y una relevancia particular en relación a la comunicación del Espíritu.

4. SELLO DEL ESPÍRITU. Finalmente, el NT ofrece otro concepto que influirá en la comprensión de la confirmación como sacramento independiente del bautismo: se trata de la noción de *'sfragis'* o *'sello'* (2 Cor 1,21s; Ef 1,13s; 4,30). Todo el ritual de la iniciación, como lo conocemos por los más antiguos testimonios, termina con el 'sello' del obispo que es como la certificación de la Iglesia al final del camino de la iniciación: aquel que ha recibido el bautismo es sellado con el Espíritu y así puede ya acceder plenamente a la eucaristía. El signo de pertenencia a Cristo que acontece en el bautismo, es el sello del Espíritu reservado al obispo. Si en los Hechos, los apóstoles daban el Espíritu, con el correr del tiempo serán los obispos en cuanto sucesores de los apóstoles, los que se reservarán el rito de la comunicación del Espíritu en el sacramento (DS 215) que, a partir de los siglos IV y V, se llamará de la confirmación. La autonomía que los ritos posbautismales van adquiriendo poco a poco, la profundización en la teología del Espíritu Santo impulsada por las controversias pneumatológicas y la reserva de la unción con el crisma al obispo dará lugar, sobre todo en Occidente con la propagación de la fe en el ámbito rural y la generalización del bautismo de los niños, a la configuración de la c. como sacramento independiente y separado del bautismo.

Ciertamente, los datos aportados por el NT para fundamentar la confirmación como sacramento independiente son escasos y no unívocos; por eso no se puede descargar todo el peso de la argumentación sobre ellos. Es la acción del Espíritu en la Iglesia, es la experiencia de su presencia y de su guía, la que irá encaminando los ritos bautismales que unen a Cristo muerto y resucitado, hacia un signo que introduzca al bautizado en el misterio de pentecostés. Y de este modo, así como pentecostés aparece como culminación de la pascua, como su perfección última, así también la c. será entendida como plenitud del bautismo¹⁰.

II. Teología de la confirmación

La conclusión del párrafo anterior ya nos encamina a la comprensión teológica de la confirmación. Todos los sacramentos están interrelacionados y mutuamente referidos, puesto que todos traducen, cada uno a su modo y según su signo, la riqueza insondable que es Cristo (cf. Ef 3,8), la cual se despliega en el misterio de la Iglesia como lugar y presencia del Espíritu. Decir, por tanto, que la c. completa al bautismo no puede significar deficiencia alguna en el bautismo o en la c., porque el punto de referencia de esta relación es el que va de pascua a pentecostés. En el esquema de alianza que caracteriza la historia de la salvación, cada acontecimiento es un punto de apoyo para el siguiente y entre todos se teje la única historia salvífica. Pues el bautismo, siendo el principio de la salvación, no es toda la salvación. En él se nos da el perdón de los pecados, la gracia de la filiación, del don del Espíritu, pero ahí no termina la historia para el que acaba de recibir el bautismo, sino que empieza". Por eso la c. es el signo de la pascua completada con el don del Espíritu. Desde este planteamiento, la c. debe ser entendida como el sacramento del don del Espíritu (DS 1319), puesto que, "según la fe católica, el sacramento de la c. es la acción litúrgica simbólica que transmite sensiblemente el

Espíritu divino"; es la celebración sacramental del don del Espíritu, de tal modo que cualquiera que sean los ritos y fórmulas con que se celebra en las distintas liturgias, este sacramento "siempre está definido por su relación al Espíritu Santo. "[Aquí se funda] la unidad del sacramento a pesar de las diferencias de vocabulario y la diversidad de ritos". Su entronque en la historia de la salvación es el acontecimiento de pentecostés y desde aquí ha de explicarse todo lo que él significa en relación con la Iglesia. Por la c., el cristiano experimenta la gracia de pentecostés, la misión del Espíritu, para hacer de él un discípulo adulto, capacitándolo para el testimonio valiente y veraz de Cristo (DS 1319; LG 11; AA 3). El sacramento de la c. está en relación con la misión: la misión del Espíritu prolonga la de Cristo y hace que la misión apostólica encargada por Jesús alcance su objetivo. Por eso la confirmación inserta al cristiano en la misión de la Iglesia; no sólo se recibe el Espíritu para el aprovechamiento personal, sino para la realización de la misión eclesial que a todo cristiano corresponde según su vocación propia. Ser crismados o ungidos con el Espíritu es ser cristianos en plenitud para el cumplimiento de una misión, la misma que Cristo, el ungido, confió a su Iglesia: ser 'sacramento universal de salvación' (LG 48), para que la gracia de la redención, que brota del misterio pascual, alcance a todos los hombres de todos los tiempos. Es cierto que el Espíritu actúa en todos los sacramentos para hacer de ellos signos de la salvación de Cristo, pero en la c. su acción es totalmente singular, pues en este sacramento se pone de manifiesto la peculiaridad propia de la tercera persona divina y su propia intervención en la historia de la salvación. En el misterio insondable de la Trinidad, el Espíritu es el vínculo de amor y de unidad entre el Padre y el Hijo; es la persona-don, es la comunión personal del Padre y del Hijo. Esta peculiaridad propia de la tercera persona divina se pone de relieve en aquel sacramento que es acontecimiento suyo, la confirmación: por ella, el cristiano es configurado a Cristo (cf. AG 36), pues el Espíritu es enviado para hacer de los discípulos viva representación de Cristo; por la c., el bautizado está llamado a ser y hacer Iglesia mediante la participación personal y activa en su misión salvífica. La obra del Espíritu es la edificación de la Iglesia de Cristo; esto es pentecostés. Y es precisamente a través de la c. como el Espíritu sigue actualizando aquella primera intervención salvífica que está en el origen de la Iglesia. El sacramento del don del Espíritu no es un mero complemento del bautismo, sino la celebración del memorial de su intervención en pentecostés; tiene, pues, que ver con la plenificación del misterio pascual que se inicia en el bautismo, y con la edificación de la Iglesia mediante la perfecta incorporación a ella como discípulos activos y responsables.

III. Celebración

La renovación del ritual de la confirmación ha puesto de relieve su peculiaridad como sacramento del don del Espíritu. Según dispuso Pablo VI en la Constitución Apostólica "*Divinae consortium naturae*" (15-8-1971), en la Iglesia latina este sacramento se imparte con las palabras: "ACCIPE SIGNACULUM DONI SPIRITUS SANCTI", que ha sido traducido en el ritual castellano de la siguiente forma: "RECIBE POR ESTA SEÑAL EL DON DEL ESPIRITU SANTO". El gesto ritual que acompaña las palabras es "la unción del crisma en la frente, que se hace con la imposición de la mano". En la misma celebración de este sacramento resuenan los ecos bíblicos que marcaron su configuración: la imposición de manos, el crisma y el sello. Lo que en el Nuevo Testamento evoca la comunicación del Espíritu entra en la administración de este sacramento. Así, "por la imposición de manos [...] se actualiza el gesto bíblico, con el que se invoca el don del Espíritu Santo"(Ritual, 9), y "en la unción del crisma y en las palabras que la acompañan se significa claramente el efecto del don del Espíritu Santo"(ib.). Por eso se optó por abandonar la vieja fórmula usada en la Iglesia latina desde el siglo XII ("*Yo te signo con el signo de la cruz y te confirmo con el crisma de la salvación; en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo*"), demasiado genérica en relación a la especificidad pneumatológica de este

sacramento, para adoptar una más cercana al NT y que procede de la tradición bizantina del siglo V".

La celebración de la c. tiene un doble carácter cristológico y pneumatológico, pues por este sacramento el bautizado es confirmado con la señal indeleble de Cristo (carácter sacramental) y recibe el don del Espíritu "que le configura más perfectamente con Cristo y le confiere la gracia de derramar 'el buen olor' [de Cristo: cf. 2 Cor 2,14-27] entre los hombres"(Ritual, 9). El Espíritu actúa en la confirmación haciendo de nosotros "imagen perfecta de Jesucristo"(Ritual, 31). La dimensión cristológica de este sacramento del Espíritu aparece notablemente subrayada en la misma crismación: la señal de la cruz con el santo crisma sobre la frente del confirmando quiere "significar que son propiedad del Señor "; más aún, "ser crismado es lo mismo que ser Cristo, ser mesías, ser ungido. Y ser Mesías y Cristo comporta la misma misión que el Señor"(Ritual, 33). Por la c., el bautizado se une más estrechamente y participa más plenamente de la misión de Cristo sacerdote, profeta y rey. Así, pues, el don del Espíritu que comunica este sacramento, es para hacer del confirmando otro Cristo, pues "el que no tiene el Espíritu de Cristo, no le pertenece Rm 8,9).

La celebración de la c. tiene su lugar más adecuado dentro de la misa "para que se manifieste más claramente la fundamental conexión de este sacramento con toda la iniciación cristiana, que alcanza su culmen en la comunión del Cuerpo y de la Sangre de Cristo" (Ritual, 13). La vinculación de este sacramento del Espíritu con el bautismo se hace de manera solemne cuando, antes de proceder al rito de la confirmación los candidatos renuevan la fe y las promesas bautismales como ordenó el Vaticano II (SC 71). La fe que los padres y padrinos profesaron por ellos y los compromisos que adquirieron ante la Iglesia cuando presentaron al niño para ser bautizado, ahora es el propio candidato a la confirmación quien los asume de manera consciente, personal y libre. Se da, pues, una actualización del bautismo, no una mera ratificación como si el primer sacramento fuera una cosa provisional hasta tanto el que fue bautizado de niño no lo ratifique en la confirmación". Semejante planteamiento haría depender la gracia del sacramento de la iniciativa del individuo invirtiendo así el orden salvífico de la gracia que siempre nos precede [*antecedit*], nos acompaña [*comitatur*] y nos sigue [*subsequitur*] (cf. DS 1546). Tanto las oraciones como las moniciones que enmarcan las distintas partes de la celebración de este sacramento destacan la petición que hace la Iglesia para que Dios Padre envíe el Espíritu Santo sobre los que van a ser confirmados. En la solemne oración que precede a la colación del sacramento esta invocación está llena de referencias al bautismo: el obispo pide el don del Espíritu para "estos hijos de adopción que renacieron ya a la vida eterna en el bautismo"(Ritual, 31), para aquellos que "regeneraste, por el agua y el Espíritu Santo"(Ritual, 32; y en otros muchos lugares a lo largo de la celebración). El bautismo nos hace hijos de Dios por el don del Espíritu del Hijo; ¿qué don pide ahora la Iglesia para estos hijos? Es "el Espíritu Santo como un don personal"(Ritual, 30), es el Espíritu septiforme que nos configura con el Mesías y nos asocia y habilita para su misma misión mesiánica: "Ilénalos de espíritu de sabiduría y de inteligencia, de espíritu de consejo y fortaleza, de espíritu de ciencia y de piedad, y cólmalos del espíritu de tu santo temor"(Ritual, 32). Por el bautismo fuimos librados del pecado y recibimos la adopción filial; por la confirmación recibimos el don personal del Espíritu, él mismo viene a nosotros como lo que es, como persona-don.

La vinculación más estrecha y comprometida con la Iglesia que se significa en este sacramento (LG 11) está asegurada por el obispo como ministro 'originario'(LG 26) de la c. en la tradición occidental. Desde muy temprano, los obispos reclamaron para sí el signo ritual de la comunicación del Espíritu y, por tanto, el ser ellos los ministros ordinarios de la confirmación, apoyándose en el acontecimiento de pentecostés y en los textos de la imposición de manos por los apóstoles. En su calidad de sucesores de los apóstoles, "los obispos [...] transmiten desde entonces el Espíritu Santo como un don personal por medio del sacramento de la

confirmación" (Ritual, 30; cf. 37). Además, la presencia del obispo, en cuanto pastor de la iglesia local, hace visible la vinculación-incorporación a la Iglesia que la confirmación expresa. Como los apóstoles en los relatos de los Hechos, es el obispo el que da el Espíritu y así los bautizados entran a formar parte de la Iglesia "como piedras vivas" (Ritual,30). La figura del obispo como ministro originario de la confirmación contribuye a destacar el valor simbólico del don del Espíritu que nos vincula más estrechamente a la Iglesia para continuar la misión que Cristo le confió. El don del Espíritu a la Iglesia en pentecostés se renueva y se actualiza constantemente en la c.; este sacramento es el memorial de aquel acontecimiento salvífico que hizo de los discípulos la Iglesia del Señor edificada sobre la mesa del pan y del vino de nuestra salvación. Así, el memorial del Espíritu en la c. abre el camino al memorial del Señor que celebramos en la eucaristía.

[---> *Bautismo; Espíritu Santo; Eucaristía; Iglesia; Jesucristo; Liturgia; Pascua; Pentecostés.*]

José María de Miguel

CONOCIMIENTO

Sumario: I. Conocimiento como poder/conocimiento, como comunicación.—II. Conocimiento de Dios como praxis de comunión y seguimiento.—III. Conocimiento como experiencia del Dios Trinitario.—IV. Conocimiento como despliegue del Dios Trinitario.—V. Conocimiento y comunión en la Trinidad.

La cuestión del conocimiento de Dios, lo mismo que la de su desconocimiento o negación, del ateísmo, es **una** cuestión eminentemente práctica, incluso cuando se la reduce a cuestión meramente teórica. Y ello no sólo porque en el conocimiento de Dios se juega el hombre creyente su propia realización sino porque el conocimiento en cuanto tal es ya una componente esencial del devenir humano. Ahora bien, el conocimiento, y por tanto el conocimiento de Dios, ha sido "conocido", es decir, interpretado de formas muy diversas en las diversas culturas, lo que ha conducido a diversas concepciones del modo de realizarse lo humano. Aquí vamos a considerar fundamentalmente las dos que han determinado nuestra cultura occidental, y en concreto la cuestión del conocimiento de Dios: la hebrea y la griega.

I. Conocimiento como poder/conocimiento como comunión

En la tradición que arranca de Grecia y ha determinado el devenir de la cultura —de la historia entera— de Occidente, conocer es hacerse cargo de la realidad, captar sus estructuras, su esencia, para ponerla bajo el dominio del hombre, sujeto cognoscente. Conocer es dominar, doblegar la realidad, hacerla en este sentido humana. Conocer es poder. Siempre lo fue así en esta tradición ilustrada, pero muy especialmente desde los primeros pasos de la emancipación moderna de la razón y del nacimiento de la ciencia.

Este modelo de conocimiento ha hecho posible el espectacular desarrollo de la ciencia y la técnica en las sociedades del primer mundo, pero ha conducido también a una profunda crisis de sentido que pone hoy en cuestión el proyecto de la Modernidad, incluso el de la entera Ilustración. El sujeto cognoscente que pretendía dominar el mundo, reducirlo a objeto suyo, se ve cada vez más reducido él mismo a objeto de la dinámica de su propio conocimiento.

Pues bien, los diagnósticos más penetrantes de la raíz de esta crisis apuntan al olvido y a la represión, en esta concepción del conocimiento, de la componente de la comunicación o interacción en favor de la componente de la subjetividad dominante. Razón por la cual la propuesta racional para salir de esta crisis hace referencia a un "cambio de paradigma": del paradigma moderno de la subjetividad al paradigma de la comunicación. Y resulta sintomático que en este nuevo paradigma se vea expresamente un influjo de la otra tradición del conocimiento a la que antes aludíamos, y que es la tradición hebrea-judía de la alianza y de la comunión. En efecto, en la concepción hebrea el conocimiento es fundamentalmente un acto de comunión, de relación personal y existencial de sujetos, y una acción comunicativa entre sujeto cognoscente y sujeto conocido.

El cambio de paradigma propuesto no implica sin embargo la sustitución de un modelo de conocimiento por otro, lo cual sería volver a sesgar el conocimiento, sino de integrar el primer modelo, o mejor, la componente del conocimiento objetivo-científico en un modelo mal integral que dé primacía a la componente de la interacción comunicativa, por tanto a la solidaridad frente al dominio.

II. Conocimiento de Dios como praxis de comunión y seguimiento

En el conocimiento de Dios según la tradición bíblica esa dimensión tiene tal primacía que prácticamente se hace exclusiva. En efecto, conocer a Dios es entrar en relación personal con él, contemplar y dejarse calar por sus gestos y sus gestas, sus acciones liberadoras, entrar en su dinámica, sintonizar con él, hacer las obras que él hace, es decir, seguirle, caminar por sus caminos, realizar su designio, estar con él y donde está él. Conocer a Dios, según los profetas, es practicar la justicia y la verdad (Jer 9,23; 22,15-16), es partir el pan con el hambriento y acoger al pobre en el propio hogar (Is 58,5-12), es contemplar sus obras y andar por sus caminos (Is 5,12-13). De modo que Oseas no tiene reparos en afirmar lapidariamente: "No hay misericordia ni fidelidad, y por tanto no hay conocimiento de Dios en el país" (Os 4,1).

Es verdad que en la tradición bíblica se contempla también un modo de conocimiento de Dios que parece asemejarse más al primer modelo de conocimiento universal-objetivo. En concreto, en el clásico pasaje de Sab 13,1-9 se afirma la posibilidad de un conocimiento de Dios a partir de la realidad de su creación, un conocimiento, por tanto, más intelectual y menos práctico que el conocimiento de comunión. Y así ha sido interpretado, en contra del ateísmo, en el teísmo tradicional y en el mismo Magisterio de la Iglesia. Pero en esta interpretación sucede lo mismo que con la primera componente del conocimiento: que sólo es verdadera si es integrada en la concepción del conocimiento de Dios en cuanto comunión y seguimiento, como ya hiciera Pablo al interpretar el desconocimiento de Dios, en la línea de los profetas, como injusticia que "subyuga" la verdad (Rom 1,18-21; Ef 2,12). El conocimiento de Dios no es una mera posibilidad abstracta del intelecto humano, sino una experiencia global que implica a la persona entera y en la que ésta se juega la plenitud o el fracaso de su existencia.

En este sentido es preciso interpretar todo conocimiento de Dios, el natural y el sobrenatural, si se quiere expresar su significado para la existencia humana. No es suficiente mostrar, ni siquiera demostrar, si ello fuera posible, la capacidad en el hombre de conocer a Dios con las solas fuerzas de su entendimiento y razón naturales a partir de la múltiple realidad de la creación, como se hizo en gran medida en el teísmo clásico. Este esfuerzo, aún siendo hoy tan necesario como *ayer*, incluso más necesario por cuanto la prueba la debe hoy poner el creyente y no el ateo', ha corrido siempre un doble riesgo: el no llegar al Dios específicamente cristiano, sino sólo a un Dios filosófico, cuando no a un ídolo, por una parte, y, por otra, el

riesgo de no implicar la persona en ese conocimiento, o de implicarla de manera puramente intelectual y no existencial y socialmente como el conocimiento bíblico de Dios'. Y tampoco es suficiente un conocimiento teológico de Dios que sólo en teoría aparezca como componente esencial de la existencia creyente. El conocimiento del Dios Trinitario no puede darse fuera del modelo de conocimiento como comunión y seguimiento, y sólo en este modelo se revela plenamente su constitutivo sentido para la existencia cristiana.

III. Conocimiento como experiencia del Dios Trinitario

La Modernidad concibe el conocimiento como un progresivo proceso de dominio del hombre sobre el mundo exterior y sobre su propio mundo y entiende, en consecuencia, la realización de la existencia humana como un progresivo proceso de emancipación y autonomía, de autoafirmación, en definitiva, de poder. En ello, la Modernidad no hizo sino sacar, si bien en polémica con la institución eclesial como sistema de dominio y subordinación, las últimas consecuencias de la misma fe cristiana en la creación y en el hombre como imagen de Dios. Pero con la fiebre emancipadora el acento de esas dimensiones del conocimiento se dio con olvido y en deterioro de la otra dimensión, la de la comunión, que, según aquella fe, constituye su fundamento y la fuente de su inspiración. Dios desaparece por eso, en principio, del planteamiento básico de la Modernidad. El hombre moderno no conoce desde Dios y en comunión con Dios, sino desde sí mismo y para sí mismo. El *cogito* cartesiano es, en este sentido, emblemático: la existencia se fundamenta desde la autonomía del yo cognoscente, y no desde la comunión con el otro y con el Otro absoluto, con Dios. Y el conocimiento se desarrolla también desde el yo autónomo como progresivo proceso de dominio de ese yo sobre el mundo, reducido a objeto suyo.

El hombre moderno pierde, de este modo, la dimensión de pasividad y comunión de su horizonte. El hombre moderno se realiza en cuanto conoce y se conoce, no en tanto que es conocido y reconocido. Y da que pensar el hecho de que esta experiencia se reivindique, por una parte, al mismo tiempo que el conocimiento deja de ser una acción comunicativa y se convierte en proceso objetivo de dominación y al mismo tiempo, por otra, que Dios desaparece del conocimiento y éste deja de ser experiencia de Dios. No es éste lugar para entrar en el análisis de las razones que llevaron a este giro copernicano en la concepción del conocimiento y de la existencia humana, pero está ya bien probado que fue un proceso en gran parte liberador, por tanto necesario. No obstante, es un cambio verdaderamente sintomático.

En efecto, según la Escritura el conocimiento de Dios es, como hemos visto, una acción comunicativa, una experiencia de sintonía en la que el hombre es tanto activo como pasivo, sujeto de comunión, no de dominio y poder. Conocer a Dios es conocer la fuente misma de la generosidad y la entrega; por eso, el conocimiento de Dios se realiza en el compromiso por la justicia y en la misericordia. Es decir, en la Escritura el hombre se realiza en un continuo movimiento de salida-de-sí: desde Dios hacia los otros. La autorealización personal no se alcanza a través de la autoafirmación, sino mediante la autoentrega y la relación con el otro, como en Dios mismo. La existencia de Jesús es una existencia radicalmente polarizada, descentrada. Jesús vive absolutamente del conocimiento de Dios, su Padre: vive ante él y desde él totalmente para-los-demás, para los hombres, para los humillados y abatidos (Mt 11,25s). Su centro no está en él mismo, sino en el Padre, su origen, y su autonomía no es término de un acto de autoposición, sino de un acto de completa donación del Padre (Jn 5,19.30). El conoce al Padre y sabe, por eso, que el Padre le conoce a él, es decir, que el Padre le sostiene, que todo lo recibe de él, que vive desde él (Mt 11,27; Jn 11,14-28; 16, 27-28). Y

esta conciencia, este "conocimiento" le descentra, le saca fuera de sí hacia los otros hasta la entrega total (Lc 22,42)

Esta existencia absolutamente descentrada y polarizada de Jesús, expresión suprema del conocimiento de Dios, es el criterio y el modelo de la genuina existencia cristiana. El creyente cristiano no existe desde él mismo, desde su *cogito*, sino desde el pensamiento de Dios. No existe porque piensa y conoce, sino porque "es pensado y conocido". Su punto de arranque y su centro no están en él mismo, sino, "antes" que él, en Dios. Y su horizonte tampoco está en él mismo, sino "más allá" de él, no es su propia autoafirmación sino la vida del mundo: los otros. Su existencia se realiza por eso, como la de Jesús, desde y en el conocimiento de Dios: viniendo de él y yendo hacia los demás (Mt 16,25).

Conocer a Dios en cristiano es, pues, conocer el secreto de la existencia como *donación*, como autoentrega, y vivirla como tal. Es un acto de comunión y de servicio, de gratitud por la existencia recibida y de solidaridad con la existencia dañada. ¿Estamos en los antípodas de la Modernidad? ¿Es la concepción moderna del conocimiento y de la existencia tan radicalmente opuestas a esta visión cristiana? Sí y no, como ya insinuamos. La Modernidad ha pasado por la fe cristiana antes de dejarla atrás y abandonarla. Por eso, incluso en el mismo momento en que el conocimiento se emancipa de Dios y reivindica su autofundación y autopoición, Dios aparece de nuevo en el horizonte como fundamento último del sujeto autónomo y fundante, de su conocimiento y del sentido del mundo. La entera filosofía moderna puede considerarse una traducción y un despliegue secular de la tesis del hombre como imagen de Dios, gracias, precisamente, a su conocimiento y a su actuación moral. Hasta que en Hegel, donde esta filosofía llega a su madurez, el conocimiento vuelve a ser experiencia de Dios, despliegue del Absoluto mismo. Pero aquí, por una parte, el Absoluto es considerado rigurosamente como trinitario y el conocimiento, por otra, como un proceso que comienza siendo de contraposición sujeto-objeto y acaba revelándose como diálogo y comunión de sujetos.

Dios desaparece rigurosamente del horizonte del conocimiento sólo cuando se le considera obstáculo fundamental para su propio despliegue y desarrollo, límite castrador de sus posibilidades. Pero en ese caso se le está considerando esencialmente como instancia de poder y, en cuanto tal, **como** competidor del sujeto de conocimiento y acción, considerados también **como** despliegue de poder más que como procesos de interacción y diálogo entre sujetos¹⁵. Y esto es lo que resulta sintomático y da que pensar. Donde el conocimiento es considerado como un proceso global y complejo de interacción, como acción comunicativa, el **horizonte** está, al menos, despejado para la verdad religiosa. En este momento, el conocimiento de Dios puede encontrarse con el conocimiento moderno emancipado de él. Pero para ello es preciso que se conciba a sí mismo y se exprese también como proceso de interacción y diálogo entre sujetos, que no sólo no contradice y limita el conocimiento humano, sino que lo potencia y lo plenifica. Y para ello, a su vez, es necesario recuperar y repensar la verdad originaria de que Dios mismo no es poder, sino diálogo, interacción y, como tal, fundamento último del genuino conocimiento.

IV. Conocimiento como despliegue del Dios Trinitario

Una de las vías de penetración teológica en el Misterio de Dios ha partido, desde san Agustín, del hombre, considerado imagen de Dios, y concretamente en cuanto esencia que se expresa y se realiza en un doble movimiento de autoconocimiento y amor, de salida de sí en el conocimiento, de identificación en lo conocido y de retorno en el amor. Tomás de Aquino reformuló y sistematizó esta primera intuición de Agustín, concibiendo a Dios como pura acción de conocer. Dios se concibe y reproduce, se genera a sí mismo, su verdad, eternamente

en su concepto, en su propia imagen, de modo total y perfecto. Conociéndose, Dios sale de sí, se despliega en su imagen y se reconoce a sí mismo en ella. Dios realiza su ser divino en un eterno movimiento cognoscente. El origen de este movimiento es el Padre; el término, el Hijo, su Verbo, su imagen perfecta, su noticia, la expresión acabada de su ser.

Esta interpretación teológica, que hizo fortuna sobre todo en Occidente, tiene un rico significado para el tema que nos ocupa. De una parte, convierte el proceso humano del conocimiento en clave de comprensión del ser divino; de otra, y como consecuencia, interpreta ese proceso humano de conocimiento como expresión y realización del Misterio trinitario". Pero en ambos casos, la condición esencial es que se conciba el conocimiento mismo en el preciso sentido en que aquí se hace. El conocimiento, en efecto, es concebido aquí, tanto en el hombre como en Dios, si bien, evidentemente, de forma análoga, como un movimiento de salida-de-sí, de descentramiento, de transcendencia, de autoentrega y de comunión, y, sólo en cuanto tal, como modo de ^autopresencia y autoposesión, como ^rrealización del propio ser. Por tanto, como un movimiento justamente contrario al movimiento del poder, de dominio sobre el objeto conocido y de posesión de sí individualista. Esto es sumamente importante para el sentido de la analogía. El término de comparación del que se parte es el individuo que se autoposee y realiza en cuanto se conoce, el espíritu humano que está presente a sí mismo sabiéndose. Pero este término de comparación puede servir de clave de interpretación del ser divino trinitario de Dios sólo después de ser interpretado, a su vez, a la luz de la experiencia de Jesús, revelador de ese ser divino. Y la experiencia de Jesús, como ya vimos, es la experiencia de una existencia que se autoposee y realiza enteramente desde el otro, sabiéndose completamente donado, conociéndose conocido por el Padre, y así puesto en el ser, afirmado, siendo plenamente él mismo, no dominado ni sometido. El dinamismo humano que sirvió de clave a la teología latina para la comprensión del ser divino trinitario de Dios no fue, pues, el de la autoafirmación, por el que se definió después el individuo moderno, sino el del sujeto humano concebido ya como "imagen de Dios", por tanto, interpretado a la luz de la experiencia trinitaria de Dios.

Con todo, la transformación trinitaria de este término de comparación, y del modelo de conocimiento que le subyace, no debió ser suficiente, pues ya el mismo san Agustín, y tras él Tomás de Aquino, pero sobre todo Ricardo de san Víctor, sintieron la necesidad de abrir otra vía de comprensión del ser divino trinitario de Dios, no desde el individuo que se autoposee conociéndose, sino desde la persona que es dándose al otro, entrando con comunión con él, amando y formando así una esencial comunidad de amantes'. El amor entraba también en aquel modelo, pero como segundo momento de retorno sobre sí del ser que se desplegaba en el conocimiento. El modelo tuvo por eso que resultar excesivamente es-trecho, en definitiva, más individualista que originariamente trinitario. El conocimiento "trinitario" es no sólo despliegue y salida de sí del ser divino que retorna sobre sí amándose, sino ya él mismo comunión, relación amorosa de las personas, interacción constituyente.

V. Conocimiento y amor en la Trinidad

Partiendo de la experiencia cristiana originaria (1 Jn 4,7-8; He 2,43-47; 4, 32-36) y apoyado en la concepción dinámica del ser de los Padres griegos, por una parte, y en la analogía personal-comunitaria de san Agustín, por otra, Ricardo de san Víctor concibe la realidad de Dios como misterio de comunión de donde surgen y en el que se implican mutuamente las personas. Aquí no se parte ya de la unidad de esencia divina que, autoconociéndose y amándose, se despliega en Trinidad de personas, sino de la comunión de las personas como realidad originaria de Dios. Con lo cual, Ricardo introdujo una nueva concepción de persona que superaba la noción sustancialista y estática de Boecio, determinante en la comprensión de la Trinidad de la

teología de Occidente. Para Ricardo de S. Víctor la persona viene definida no por la independencia sustancial, sino más bien por la relación a y con los otros. Persona es esencialmente existencia, es decir, relación, comunión. La persona no se constituye a través del autoconocimiento, sino a través de la apertura de la relación con los otros; por tanto, no desde sí sino desde los otros. Y ello, porque la "sistencia" (o naturaleza) de Dios es el amor, la comunión. En este sentido, bien puede afirmarse que para Ricardo de S. Víctor "Dios es trinitario, es decir, comunión de amor, o no es divino".

Es evidente que esta concepción de persona responde a la experiencia extática de Jesús, a su propuesta de realización existencial (Mt 16,25) y a una dinámica inversa a la de la concepción moderna del sujeto en tanto que autoafirmación. Sin embargo, en la plenitud de la Modernidad Hegel asumió aquella determinación de persona y elevó la experiencia trinitaria a categoría filosófica. Extraña por eso que un teólogo como Rahner quedara más ligado al concepto moderno de persona en cuanto sujeto autoconsciente y autoafirmativo y, en consecuencia, se viera obligado a relativizar notablemente o incluso a prescindir de la noción de persona para la comprensión del Dios Trinitario. Esa concepción de persona como sujeto que se autoposee en conocimiento y acción es ciertamente moderna, aunque sus raíces lleguen hasta Tomás de Aquino, pero no por eso es precisamente una noción suficientemente humana y racional, y menos aún evangélica, de persona. Y a pesar de que Rahner insiste en la dimensión de transcendencia que caracteriza al proceso constituyente del autoconocimiento, esa noción sigue siendo más deudora, como se ha hecho notar críticamente, del individualismo moderno (burgués) que de la originaria experiencia trinitaria. En ésta, como vio acertadamente Ricardo de S. Víctor, las personas se constituyen relacionamente, en apertura al otro, en comunión con el otro, porque la misma esencia divina es comunión, amor.

La concepción originaria trinitaria de persona disiente, en este sentido, del acento excesivo puesto por la Modernidad en el momento de la autoafirmación, del despliegue de sí como autoafirmación, y en el retorno sobre sí como constitutivo de la subjetividad. Este acento ha condicionado todo el proceso moderno del conocimiento, del saber y de la constitución del mundo en la dirección que indicábamos en el primer apartado de esta exposición: en la dirección del dominio, en definitiva, del poder. No es casualidad que el conocimiento se haya reducido en esta tradición cultural de Occidente cada vez más a conocimiento científico y éste, a saber práctico, a técnica, a razón instrumental. Pero esta cultura empieza ya a tomar conciencia de la unilateralidad de esta concepción y de sus mortales consecuencias, y crece la convicción de que la Modernidad debe recuperar la dimensión perdida u olvidada de la alteridad, de la relación al otro, de la interacción y de la misma comunión para la propia autoconstitución, para el conocimiento integral y para la constitución humana del mundo.

El pensamiento dialógico judío de M. Buber, F. Rosenzweig y, más cercano, E. Lévinas adquiere hoy por eso nueva actualidad. Sobre todo este último ha elaborado la dimensión de la alteridad, de la relación con el otro, y muy especialmente "con el más otro", con el pobre, el extranjero, el débil, más allá de la misma relación yo-tú, aún excesivamente cerrada y egoísta, como constitutiva para la propia identidad, para la "ipseidad": "El yo humano se implanta en la fraternidad: que todos los hombres sean hermanos no se agrega al hombre como una conquista moral, sino que constituye su ipseidad". Y ha situado la cuestión y el conocimiento de Dios decididamente en esta misma perspectiva: "La proximidad del otro, la proximidad del prójimo, es en el ser un momento ineluctable de la revelación, de una presencia absoluta... que se expresa. Su epifanía misma consiste en solicitarnos por su miseria en el rostro del extranjero, de la viuda, del huérfano... Dios se eleva a su suprema y última presencia como correlativo de la justicia hecha a los hombres. La inteligencia directa de Dios es imposible a una mirada dirigida sobre él, no porque nuestra inteligencia sea limitada, sino porque la relación con lo infinito respeta la transcendencia total del Otro... Dios invisible, esto

no significa solamente un Dios inimaginable, sino un Dios accesible en la justicia." En este sentido, la salida a la crisis actual de la cultura no reside para él en el conocimiento, que es siempre en último término inmanente, es decir, monólogo, sino en la comunión, en el diálogo.

No es casualidad que haya sido un pensamiento judío el que haya desarrollado esta perspectiva. El Dios Trinitario se deja sentir ya en la experiencia del Antiguo Testamento. Lo extraño es que no fuera precisamente un pensamiento trinitario el impulsor de esta perspectiva. Con todo, la reflexión trinitaria del pensamiento hegeliano ha cundido también, de algún modo, en la concepción del interaccionismo simbólico y en la misma Teoría de la Acción Comunicativa de un Habermas, en la que también se reivindica la alteridad —la interacción— como constitutivo de la identidad personal, y donde se supera expresamente el paradigma moderno de conocimiento desde la subjetividad.

Pero han sido sobre todo teólogos cristianos del "otro lado" de la Modernidad, del mundo de los pobres, los que han recuperado nuevamente la perspectiva bíblica del conocimiento de Dios ligado a la práctica de la justicia y a la solidaridad, y los que han fundamentado, a la vez, esta práctica en el conocimiento de Dios como Dios Trinitario. La perspectiva "práctico-trinitaria" del conocimiento no es, pues, premoderna, sino, por lo que se ve, "más que moderna". Recuperar esa perspectiva, tanto en el conocimiento como tal cuanto en el conocimiento de Dios, es una de las tareas pendientes de la Modernidad, de la filosofía y de la teología modernas. Conocer es reconocer, entrar en comunidad de diálogo, de interacción, en definitiva, de amor. Sólo quien ama conoce a Dios, dice San Juan; pero también, sólo quien ama conoce al hombre, imagen de Dios, que es comunidad de amor, Trinidad.

[—> *Absoluto; Agustín, san; Amor; Analogía; Antropología; Ateísmo; Biblia; Comunió;n; Creación; Experiencia; Fe; Filosofa; Gracia; Hegelianismo; Idolatría; Iglesia; Jesucristo; Judaísmo; Liberación; Misterio; Padre; Pascua; Rahner, K; Relación, relaciones; Ricardo de san Víctor; Teísmo; Teología y economía; Tomás de Aquino, santo; Transcendencia; Trinidad; Vida cristiana.*]

J. J. Sánchez

CREACIÓN

SUMARIO: I. Definición y ámbito del concepto de creación. —II. La creación en perspectiva trinitaria: 1. Creación salvífica; 2. Creación por la Palabra; 3. Creación en el Espíritu. —III. Alcance y sentido de la fórmula trinitaria de la creación. —IV. Vestigios trinitarios en el mundo.

I. Definición y ámbito del concepto de creación

El término *creación* designa, en el lenguaje teológico, tanto la actividad *fundante* de Dios sobre la realidad, como esta misma en su conjunto ("el cielo y la tierra", Gén 1,1; Mt 11,25).

En una primera aproximación lo que caracteriza a esa acción divina es que, por fundante, tiene lugar "al principio" (Gén 1,1) y, por tanto, sin presupuesto ni condicionamiento alguno. De ahí

que ya en el AT (2 Mac 7,28), y luego con insistencia en la doctrina eclesial y en la teología, la creación sea definida como una producción de la *nada* (DS 800, 1333, 3002, 3025). Esa *nada* denota, además de la inexistencia previa de materia "ex qua", la ausencia de toda necesidad por parte de Dios mismo, como señaló el concilio Vat. I (DS 3002) que, lógicamente, añadió a la doctrina de una creación de la nada la de una creación en entera y absoluta libertad (DS 3025).

Ambas afirmaciones dogmáticas juntas expresan el señorío omnímodo de Dios sobre el mundo y tienen a su favor no sólo aquel pasaje del AT que menciona la creación de la nada sino la revelación bíblica entera y en concreto el Génesis que habla de esa nada con un lenguaje menos abstracto pero no menos elocuente (caos, desierto, vacío, tinieblas, océano, abismo, Gén 1,2).

En virtud de la misma lógica del dominio y la libertad sin límites, pero también y más aún bajo el influjo del pensamiento bíblico, el Vat. I. añade un tercer rasgo característico del acto creador de Dios, cuando afirma que la creación procede del designio divino de comunicar y manifestar "su propia perfección". El mundo surge no menos de la "bondad" y el esplendor de Dios que de su omnipotencia (DS 3002), y ha de responder devolviéndose al Creador en gratitud y alabanza (DS 3025). La creación es por tanto un diálogo abierto, y el mundo, más que un conjunto de cosas, es una realidad tendencialmente personal que arranca de la nada y de Dios ("egressus a Deo") y concluye *en* Dios ("regressus ad Deum") y en plenitud de ser.

Sin embargo el hecho de que sola la causalidad *eficiente* ("productio") y sólo la nada ("ex nihilo") hayan configurado la noción estricta de creación (DS 3025), ha traído consigo que ésta quedase fijada conceptual e imaginativamente en el comienzo del mundo, en el "principio" (entendido más como momento inicial que como fundamento), y viniese a designar, por parte de Dios, aquella intervención primera por la que hizo que existiera el mundo, y, por parte de éste, aquello de él que salió a las inmediatas de las manos del Creador (el "primum esse rerum"). A la ulterior actividad de Dios sobre la realidad y a ésta, tal como la encontramos hoy, sólo derivada, devaluadamente se le podría llamar creación ("creatio secunda")'.

Con tales distinciones, útiles pero viviseccionadoras, la creación queda emplazada en un pasado remotísimo e inasequible, sobre todo si se concibe evolutivamente el mundo. Pero con ello el relato simbólico de Génesis 1, en el que todo lo que el hombre ve proviene de Dios, queda vacío de sentido. Ni siquiera el hombre mismo, a excepción de Adán y contra lo que afirma 2 Mac 7,28 y 1 Cor 8,6, podrá considerarse creación de Dios (a no ser recurriendo al argumento, necesitado de explicación, de que cada alma es creada inmediatamente por él, DS 3896). Pero aun así sólo habría sido creado el primer vagido humano no el hombre adulto que se sitúa ante Dios y se encuentra con su Creador. Tampoco podrían considerarse creadoras las sucesivas intervenciones de Dios en la historia, frente a lo que piensa la biblia cuando las describe con el mismo verbo *bara* con que relata la creación (Is 41,20; 43,1; 45,7; 54,16...) Ni cabría hablar sino metafóricamente de Cristo como primogénito de la creación (Col 1,15), ni de su resurrección como creación parangonable a la de la nada (Rom 4,17), ni del creyente como nueva criatura (2 Cor 5,17). Y más que metáfora sería contrasentido llamar a la historia una creación en trance de parto (Rom 8,19.22), y a su final el nacimiento de nuevos cielos y nueva tierra (Is 65,15; Ap 21,1).

Por otro lado esa localización del Creador sólo en un momento de la historia, el primero (como solían verlo los deístas), tampoco hace justicia a Dios a quien temporaliza y degrada a la condición de primera de las causas intramundanas (causas segundas). Dios, bien al contrario, es siempre creador (en el supuesto de que haya mundo). Su actividad es siempre creadora. Crear es lo suyo.

No es que la teología hubiese olvidado que la eternidad, como modo de ser de Dios, le sustrae al tiempo y le permite, trascendiéndolo, hacerse presente a todo él y señorear cuanto en él acontece. Precisamente para explicar esto echó ella mano de los conceptos de "conservación" y "curso" con los que daba a entender que la acción creadora mantiene la creación y causa la misma causalidad activa de los seres. Advertía además que esas actividades no se distinguen realmente de la acción creadora. Sólo la dilatación temporal del mundo y la aparición en él de nuevas realidades permitía pluridimensionalizar la única acción creativa de Dios.

Era precisamente esa condición histórica del mundo la que no fue tenida en cuenta a menudo con suficiente radicalidad. Reconocer en cambio de lleno tanto esa unicidad de acción de Dios como la interna historicidad de su efecto, el mundo, obliga a decir que crearlo no es sólo traerlo a la existencia, sino asistir además a su propio desarrollo, llevarlo a más y, sobre todo, darle cumplimiento. Lo cual no deja inservibles los conceptos de conservación y curso. Siguen en pie, pero no en orden a colmar el vacío de un concepto histórico de creación, sino para señalar nuevos aspectos del mismo. El primero indica que Dios mantiene su obra no por rutina sino por fidelidad a sí mismo y a ella, a pesar de la innata fragilidad de ésta y a pesar incluso de su posible revuelta contra su Creador. Y el segundo revela que la acción creadora de Dios no elimina la creatividad del mundo, sino que la funda y alienta. El Creador no es rival de su creación, sino su promotor. Su actuación no excluye sino incluye la de la criatura.

La adopción de ese paradigma histórico obliga a redefinir también aquellas realidades entre las que sucede creación: la nada y el ser. La primera no denota sólo la pura carencia, lo que quedó definitivamente atrás, sino también la amenaza permanente que proviene no sólo de la pura contingencia ontológica de lo creado, sino de su decadencia y agotamiento históricos, de los atentados que sufre por todos lados y de su propia pulsión de muerte. Y es así como la biblia describe la nada: como caos (Gén), como vejez (Rom 4,19), como exilio (Is 40 ss), como enfermedad, muerte y sinsentido (Job), como pecado.

Sobre esa nada actúa el Creador dando ser, y éste, a su vez, es —más allá del puro existir— orden, liberación, tierra prometida, perdón, promesa, resurrección, vida eterna. Todo ello incluye el *bara* creador y todo ello define al Creador. Este es aquel que "da vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean" (Rom 4,17).

Esa misma comprensión histórica de la creación exige que el suceso creacional, que abarca toda la realidad, se capte preferentemente en aquel momento en que la creación se sabe tal y decide, o no, ser lo que es, y por tanto no primariamente en el mundo de las cosas, como con frecuencia suele hacerse, ni siquiera en el de la vida en general, sino allí donde lo creado, a "imagen y semejanza" de su Creador (Gén 1,27), es conciencia y libertad, es decir en el hombre. Pues bien, a este nivel humano la creación es, a una, **verdad** plena y cuestión radical. Cuestión altamente teórica por un lado (¿por qué hay ser y no nada?) y hondamente existencial por otro (¿somos absolutamente afirmados y amados a pesar de nuestra múltiple nada o ésta es no sólo nuestro punto de partida sino también nuestro destino?). A esta doble y definitiva cuestión responde la verdad de la creación. Una verdad no transparente a las inmediatas y, por ello, una verdad de fe. Fe que por extenderse hasta el futuro último de todo es igualmente esperanza. Como tal artículo de fe, como el primero de todos, la creación encabeza y soporta el credo cristiano.

Esta fe en la creación excluye el *dualismo* de principios de ser (DS 800), el *panteísmo* de todo tipo (DS 3024) y el *materialismo* (DS 3022), que han sido a lo largo de la historia las otras explicaciones alternativas del conjunto de la realidad. Pero excluye asimismo el *politeísmo* (DS 800, 1333, 3021) que reverdece hoy rebajado a dioses minúsculos, y el *nihilismo*, que condena el mundo a la nada del sinsentido o sólo al sentido que el hombre, pero en ningún caso el

Absoluto, pudiera darle. Más que soporte del mundo, el Absoluto sería su amenaza radical (Sartre, posmodernidad).

II. La creación en perspectiva trinitaria

Este 1er. artículo de fe no se agota, sin embargo, en esas exclusiones, ni siquiera en la afirmación, contraria a ellas, de que Dios está al origen, en el decurso y al final del mundo. En esto vendría a coincidir con el *judáismo* y, en buena medida, con todo *monoteísmo* riguroso. Lo que le diferencia de éstos es su estructura trinitaria, como corresponde a un artículo de la fe *cristiana*. El credo cristiano confiesa en efecto que no es sin más Dios el "Creador de cielo y tierra", sino el *Padre* y que lo hace por medio de su Hijo "por quien todo ha sido hecho" y en su Espíritu que todo lo "vivifica" (DS 150). Densamente lo formula el concilio Constantinopolitano II: "Un Dios y Padre de quien todo, y un Señor Jesucristo por quien todo, y un Espíritu Santo en quien todo" (DS 421).

Con esta formulación trinitaria no sólo expresa su peculiaridad sino también la intención más profunda del Creador, y el sentido, valor y destino últimos del mundo. ¿Cómo llegó la fe a esa comprensión trinitaria de la creación? Merced, sobre todo, a una lectura en profundidad del suceso Jesús de Nazareth unida a una consideración salvífica de la creación que venía ya del AT. Empecemos por esto último.

1. CREACIÓN SALVÍFICA. Después de no pocos siglos en que había prevalecido una consideración ontológico-racional de la creación', la teología reciente ha recuperado el punto de vista bíblico, y eclesialmente más tradicional, según el cual la creación es condición de posibilidad, soporte y aun primer momento de la actuación salvífica de Dios en la historia. Hoy resulta ya tópico repetir que el AT no va de la creación a la salvación, sino a la inversa; que la fe en la creación surge como "etiología de Israel", que "la creación es la razón externa del pacto y el pacto la razón interna de la creación".

Ya el relato genesíaco de la creación (Gén 1), a pesar de su emplazamiento anterior al ciclo de Abrahán (cap. 12 ss.) y de su aparente asepsia salvífica, es un producto de la experiencia salvíficohistórica de Israel, ya sea porque ésta se retrotrajo al origen de todo y así legitimó el dominio absoluto del Dios salvador', ya sea, más verosímilmente, porque la vaga creencia religiosa en un Dios hacedor del mundo, que Israel compartía con los pueblos de su entorno, quedó filtrada por la experiencia salvífica que la expurgó de adherencias politeístas, panteístas, naturistas, y dio así lugar al relato bíblico del origen'. Por esto es por lo que el verbo *bara*, que designaba el obrar señorial de Jahvé en la historia, desplazaría, en los momentos capitales (Gén 1,1.21.27) al verbo *asah* más ambiguo, menos teológico, que habría dominado en el presunto relato mítico anterior

Más claramente aún fue el trance paradigmático del exilio, trance de ser o no ser, el que evocó a una y unió creación y salvación y empleó para ambas ese mismo verbo *bara*. El que creó y formó a Israel (Is 43,1-7. 14-21; 44, 1-5.21ss), el que había manifestado su poder liberándolo de Egipto (51,10; 63,13), es el mismo que en el origen había triunfado del abismo y de las aguas anegantes, porque es el creador del cielo y el que modeló la tierra (40,12-31;45, 18;48,12...). Por eso el profeta puede anunciar al pueblo exiliado "consuelo" y esperanza.

De todo ello, y del resto de la teología del AT sobre la creación (salmos, libros sapienciales) resulta que "Jahvé es el Creador del mundo" o que "el Creador no es otro que Jahvé" (según se prefiera una u otra de las dos maneras, ya señaladas, de entender cómo llegó Israel a la fe en la creación). Ambas fórmulas introducen una decisiva novedad en aquella otra ontológico-

racional que empleaba el Vat. I y que se expuso [supra I]. De ellas dos, la primera, la menos radical, afirma que la omnipotencia personal que está al origen de todo tiene los rasgos y las intenciones que reveló en su acercamiento a Israel; que la omnipotencia se configura de hecho como amor y como alianza de autocomunicación mutua entre Creador y mundo. La segunda va más lejos al indicar que la creación no es sino la posibilidad de esa autocomunicación; que el mundo entero ha sido creado para acoger en sí aquel amor y fidelidad divinos que se hicieron patentes a Israel.

En eso mismo vendría a dar la primera fórmula, a nada que la relación confesada entre creación y salvación se organice y jerarquice. Pero en todo caso en esa dirección avanza sin lugar a dudas el NT cuando hace la afirmación, a primera vista inaudita e increíble, de que todo ha sido creado por, en, y hacia Cristo (Jn 1,1-18; 1 Cor 8,4-6; Ef 1,4-12; Col 1,13-20; Heb 1,1-4...). La creencia veterotestamentaria en una creación salvífica desemboca consecuentemente en la creencia neotestamentaria en una creación cristológica. Lo mismo sucede más en concreto con la fe en una creación por la Palabra y en el Espíritu.

2. CREACIÓN POR LA PALABRA. Ya en el relato del Génesis llama Dios a ser a las cosas por su Palabra (Gén 1,3.6.9.14.24.26). Se deja así constancia del absoluto dominio del Creador, ajeno a todo esfuerzo. Pero a la vista del procedimiento etiológico de estos capítulos hay que pensar, como se dijo respecto al verbo *bara*, que esa Palabra es aquella misma que había convocado a Israel a ser (Is 45,3-4; 48,12...) y le había conducido en su historia; la que se dirigió a Moisés y se adueñó de los profetas (Am 7,15; Jer 20,7ss). A ella es a la que Israel atribuye la misma creación del mundo y su subsistencia (Sal 33,6-9; 107,20.25; 147,15-18; Is 40, 8.26; 44,26-28; 45,3-4; 48,12; 54,6; Lam 3,37; Jdt 16,14; Eclo 42,15; Sab 9,2).

La creación es, por tanto, un suceso *verbal*, es un diálogo de amor. Por eso asciende en el Génesis hacia el hombre, "imagen de Dios", es decir su interlocutor nato, el único capaz de captar palabras y responderlas y de poner a su vez, como representante de Dios, nombre a las cosas (Gén 2, 19-20). Pero en esa Palabra creadora alumbra además la posibilidad, que el NT descubre y ve transformada en realidad, de que Dios no sólo diga el mundo sino se diga al mundo; de que la Palabra por la que todo ha sido hecho se haga ella misma mundo y ese Logos encarnado sea consecuentemente la *lógica* de la creación.

Junto a la palabra, y muy unida a ella (Sab 9,1), se perfila en el AT la figura de la Sabiduría (Prov 8,22-31; Eclo 24,6; Sab 7,22-8,1). Siendo creada es al mismo tiempo artífice del cosmos entero (Sab 7,21) y, no obstante, tiene asignado a Israel como morada y heredad (Eclo 24,8). También ella acabará, como la Palabra, personalizada en Jesús (Mt 11,19; Lc 11,49; Jn 4,35; 1 Cor 1,24) y ambas figuras suministrarán al NT la clave hermenéutica con la que dar explicación cabal de lo que ha sucedido en él: la intervención de Dios en Jesús afecta tan radical y decisivamente a todo cuanto existe que conmueve las entrañas mismas del mundo y revela que en el origen de todo estaba ya Cristo como "primogénito de la creación", como aquel "por quien y para quien fue todo creado" (Col 1,15-16).

La creación, en cuanto acción divina, pasa por Cristo y, en cuanto mundo creado, queda invitada a participar en su vida. Ahora bien, Cristo no es sólo una palabra externa de Dios, ni es únicamente la primera de las creaturas, como la Sabiduría, sino la propia Palabra interna y eterna en la que el Padre se expresa a sí mismo, el "Hijo único que está en el seno del Padre" (Jn 1,18). El Creador se desdobra en Padre e Hijo y la creación es la libre proyección hacia fuera de Dios, en el "Verbum caro factum", de su propio diálogo esencial, del "fluxus aeternae processionis", y está invitada a regresar con el Hijo, rehecha y consumada por él, al Dios (Padre) "todo en todo" (1 Cor 15,28).

3. CREACIÓN EN EL ESPÍRITU. Junto a la Palabra el Génesis constata en los albores del mundo la presencia del Espíritu (*ruar*) de Dios (1,2). También en este caso se trata del *ruaj* que había irrumpido ya en la historia de Israel, arrebatado a sus líderes carismáticos (Núm 11,17; Jue 3,10; 6,34; 11,29; 14,6), a sus profetas (1 Sam 10,6; Ez 2,2; Miq 3,8), ungido a sus reyes (Sam 16,13) y poseído a todo el pueblo (Ez 36,27; 37.14; Jl 3.1-2).

Esta fuerza vivificante y renovadora de Dios es retrotraída al origen de today considerada como el aliento del que brota la misma palabra creadora y con ella todo; como la fuerza de que depende la vida de la creación (Gén 1,2; Sal 33,6; 51,12-12; 104,29-30). Por esta presencia viva del Espíritu la creación es, además de verbal y dialógica, espiritual, abierta. Pero también en este caso, como en el de la Palabra, asoma la posibilidad, que el NT proclama como ya efectuada, de que el mundo todo y cada una de las realidades viva, además de su propio aliento (*nefesh*), del Espíritu (*ruaj*) de Dios, la posibilidad de una creación en el Espíritu Santo.

Que tal posibilidad esté vinculada a la de la mundanización de Dios en su Palabra lo insinúa el AT cuando destaca la presencia del Espíritu en las figuras del Mesías (Is 11,1-9) y del Siervo de Jahvé (Is 42,1). Figuras que el NT personalizará en aquel mismo en quien vio tomar carne el Logos y habitar la Sabiduría. En efecto, según el NT Jesús es el Mesías (el *ungido* por el Espíritu). Este le hace brotar de María (Lc 1,35; Mt 1,20), viene sobre él en el bautismo (Mc 1,10), le capacita para el anuncio (Lc 4,14.18), le resucita (Ro 1,4). Una vez colmado de Espíritu Un 3,34) Jesús a su vez lo puede exhalar sobre el mundo (Jn 19,30) y sobre la nueva humanidad (20,22). El nuevo Israel nacerá, como Jesús, de ese Espíritu (He 2,33). Espíritu e Iglesia clamarán a una por aquel que llevará todo al Padre (Ap 22,17-20).

Cuando este Espíritu de Dios adquiera en la praxis y conciencia eclesiales el rango de persona (Jn 16,7-15; Mt 28,19) la fe bimembre en el Creador (Padre e Hijo) se convertirá en *trinitaria* al dilatarse en un nuevo artículo:

"Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida". Vida que a continuación el credo especificará como comunión eclesial, como perdón, resurrección y vida *eterna*. La creación respira del mismo aliento divino del Padre y del Hijo: el Espíritu Santo.

III. Alcance y sentido de la fórmula trinitaria de la creación

"Unus mundus factus est a Patre per Filium in Spiritu Sancto". De la fórmula trinitaria de la creación se ha hecho en la teología cristiana una doble lectura. Para unos resulta simplemente de sustituir a Dios por la Trinidad sin que este cambio altere las relaciones entre el Creador y el mundo. Significa que crea un Dios que es Trinidad, pero no que lo haga *en cuanto tal*. Este que podríamos llamar "extrinsecismo trinitario" suele apoyarse en el axioma no sólo teológico, sino dogmático, que dice que "en Dios todo es uno mientras no entre en juego la mutua relación de las personas entre sí" (DS 1330). Este axioma es el poso teológico de varios trances de la fe en su debate con dualistas y panteístas, y asienta la unicidad indiferenciada de la actuación divina "ad extra" (DS 800, 1331). Mantiene a salvo que la diferencia entre Dios y el mundo es siempre mayor que todo parecido que entre ellos establezca la creación y aun la gracia (DS 806), y asimismo la omnimoda libertad de Dios respecto a crear el mundo y a asumirlo en su Hijo.

Sin embargo cuando ese axioma se aplica a la creación no puede presuponerse que ésta sea una acción *puramente* "ad extra". Si en ella, aunque libremente, Dios *sale de sí y se hace* mundo en su Hijo, el diálogo "ad intra" entre el Padre y el Hijo tiene ya lugar en el marco de la creación y sucede entre el Padre y ese trozo de mundo que es Jesús. Y si éste es el primogénito

de toda creatura, introduce a todos como "hijos en el Hijo" (GS 22) en su diálogo intradivino con el Padre.

Por eso tampoco satisface que se tengan por meras "apropiaciones" las *diversas* funciones que el credo asigna a las personas divinas en la creación, como si no fuese el Padre, sino simplemente Dios el principio fontal de ella y como si tampoco el Hijo y el Espíritu interviniesen en ella como tales y sólo se mencionase sus nombres por el parecido entre tales funciones y las que específicamente ejercen en la gracia y en la Trinidad. La misma corriente teológica que habla de "apropiaciones", y no de propiedades, reconoce que esa naturaleza divina indivisa, único principio del mundo, actúa tal como realmente existe en sí misma, es decir diferenciada: "Divinae personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum". Expresa asimismo la relación profunda entre Trinidad y creación afirmando del Padre "que se dice a sí y a las criaturas por el Verbo, o Hijo, y del Padre y del Hijo que se aman a sí mismos y a nosotros por el Espíritu Santo o Amor. En el "dijo Dios" del Génesis ven incluidas la generación del Hijo y la creación del mundo

A la vista de estos testimonios, y más aún de la verdad de la "creación en Cristo", se puede decir que, aunque lo hagan en virtud de la misma y única naturaleza divina que les es común, el Padre crea paternalmente, el Hijo filialmente y el Espíritu espiritualmente. La creación sucede por tanto en la libre apertura de la Trinidad al mundo y con la intención de integrarlo, sin anular su creaturidad, en la vida divina. Del Padre procede ese impulso trascendente de participar al mundo su plenitud en su Hijo y en su Espíritu. Pero se puede también partir de este último y de la historia y decir: el mundo existe en virtud del desbordamiento y efusión del diálogo de amor y comunicación entre el Padre y el Hijo que es el Espíritu y, aunque libremente, es dinamizado por ese mismo Espíritu hacia Cristo y la configuración filial con él. El Espíritu nos hace reconocer a Jesús como el Señor de la historia (1 Cor 12,3) y con él y en él nos hace decirle a Dios lo que el Hijo le dice: "Abba, Padre" (Rom 8,15; Gál 4,6).

IV. Vestigios trinitarios en el mundo

A la condición trinitaria de un Creador que se autocomunica como es en sí, ha de corresponder una estructura ternaria del mundo. Este será un repertorio de vestigios de la Trinidad. La creación por la Palabra configura, como se dijo, verbal, lógica, filial y (habría que añadir) "icónicamente" el mundo ya que el Hijo es la imagen del Padre (Col 1,15; 2 Cor 4,4). La creación por el Espíritu, el Don, se refleja a su vez en la condición espiritual, dinámica, abierta y "regalada" que el mundo tiene.

Una gran tradición teológica (Agustín, Tomás de Aquino, Buenaventura) prolongó la idea y consideró que la tríada unidad, verdad y bondad (o unidad, figura y dinámica) que caracteriza a toda realidad creada es "vestigium Trinitatis". Cuando el mundo alcanza el nivel humano, el "vestigium" se eleva a la condición de "imago Trinitatis" y se triplica en memoria, entendimiento y voluntad. La forma más alta de vida, la de la gracia, es "similitudo Trinitatis" y se despliega en fe, esperanza y amor. No son niveles paralelos; en el segundo (y 3º) se asume y sublima el 1º: las cosas son más ellas mismas cuando son pensadas y amadas por el hombre, quien en su condición de "imagen de Dios" hace que en él todos los vestigios regresen al ejemplar divino. Pero ya en sí mismas las cosas son palabras de la Palabra, "verba Verbi". Por su condición verbal, lógica, icónica son cognoscibles, expresables, admirables... Son igualmente dones del Don (Espíritu) y, en cuanto tales, apetecibles y ponderables.

En la época moderna Hegel impone el cambio de estructura ternaria en ritmo trifásico, y saca al yo de sí en el pensar y en el querer: sólo pasando por lo (el) otro llegará a sí mismo. Sin

embargo al concebir de ese mismo modo al Dios Trinidad en sí y en su relación al mundo, olvida, como lo había hecho Joaquín de Fiore (DS 806), la "mayor semejanza", y cae bajo la sospecha de panteísmo. A la sombra de Hegel, pero recuperando también intuiciones medievales, se señala hoy, como imagen de la Trinidad, "la unidad vital entre salir de sí y estar cabe sí que se produce en una convivencia desinteresada". Ya el Vat. II vio a la comunidad eclesial como el gran análogo de la Trinidad (LG 4; UR 2; GS 40).

Esta contemplación de la Trinidad no tanto en la estructura de cada una de las realidades, cuanto en la relación de vida y amor de ellas entre sí, lleva a otros a verla reflejada ante todo en la familia humana (padre-madre-hijo), con la ventaja de abrir el individualismo excesivo que podría arrastrar la teoría psicológica de Agustín y con el inconveniente de que, al revés que en la Trinidad divina, el hijo sería la tercera persona y procedería del espíritu (la madre).

"Omnis autem creatura clamat generationem aeternam". Comentando y prolongando esta espléndida fórmula de Buenaventura', podríamos decir que todo lo que en el mundo es dar y recibir (y de este vaivén está hecha la vida) reproduce creaturalmente la relación Padre-Hijo, y que la gratuidad, la efusividad y el gozo de ese intercambio entre criaturas evocan y hacen presente al Espíritu Santo y lo que él es en el corazón de la Trinidad.

Pero en cualquier caso, y para evitar arbitrariedades y no quedarse en una semejanza del mundo con Dios puramente metafísica, vertical y estática, hay que recordar siempre que de hecho toda esa serie de reflejos trinitarios quedó empañada por el pecado, y que fue el Hijo quien en su vida y muerte en cruz devolvió al Padre su gloria y al mundo su resplandor. Sólo en la "historia salutis" hemos conocido la Trinidad en sí y en nosotros. Por eso la *historia* misma, en cuanto fundada por el Padre, compañera de camino del Hijo, y finalizada e interiorizada en el Espíritu, es la imagen básica de la Trinidad.

[-> *Absoluto; Agustín, san; Amor; Buenaventura, san; Comunión; Concilios; Credos; Dualismo; Esperanza; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Hegelianismo; Hijo; Historia; Joaquín de Fiore; Judaísmo; Logos; María; Materialismo; Monoteísmo; Naturaleza; Padre; Politeísmo; Propiedades; Relaciones; Revelación; Teología y economía; Tomás de Aquino; Trinidad; Vida eterna.*]

BIBLIOGRAFIA: *Mysterium Salutis* II/2, Cristiandad, Madrid 1969, 451-615; J. AUER, *El mundo creación de Dios*, Herder, Barcelona 1979; H. REINELT-L. SCHEFFCZYK-H. VOLK, *Creación* en H. FRIES (ed.). *Conceptos fundamentales de la teología* I, Cristiandad, Madrid 1966, 326-353; L.M. ARMENDARIZ, *Variaciones sobre el tema creación*: *EstEcl* 56 (1981) 867-923; K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1984, 100-270; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1986; *Imagen de Dios*, Sal Terrae, Santander 1988; A. GANOCZY, *Doctrina de la creación*, Herder, Barcelona 1986; J.I. GONZALEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, Sal Terrae, Santander 1987, 17-178; J. MOLTMANN, *El futuro de la creación*, Sígueme, Salamanca 1979, 107-124, 145-162; *Trinidad y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1983, 113-144; *Dios en la creación*, Sígueme, Salamanca 1987; W. PANNENBERG, *Systematische Theologie II*, Vandenhoeck, Göttingen 1991; CH. LINK, *Schöpfungen* C.H. RATSCHOW (Ed), *Handbuch Systematischer Theologie*, Band 7/1, 7/2, Mohn, Gütersloh 1991.

Luis M^a Armendáriz

CRUZ

SUMARIO: I. La cruz, instrumento de suplicio.—II. Jesús crucificado.—III. El misterio de la cruz en los evangelios.—IV. La «Palabra» de la cruz, «escándalo» y «locura» .—V. La cruz del cristiano.—VI. El símbolo y el culto de la cruz.—VII. Las teologías de la cruz.—VIII. La cruz y la Trinidad.—IX. La cruz de Jesucristo, luz sobre el sufrimiento humano.

La cruz de Cristo se ha convertido en el emblema universalmente conocido del cristianismo. En efecto, en ella se recapitula la totalidad del misterio cristiano. Por tanto, es imposible tratar de la cruz bajo todos sus aspectos; aquí nos contentaremos con lo que se refiere expresamente a la cruz en la Escritura, al culto cristiano, a la tradición de la Iglesia y a la teología.

I. La cruz, instrumento de suplicio

Debido a su forma plástica, la cruz es en la historia de las religiones, antes y fuera del cristianismo, un signo ampliamente difundido como ornamento y como símbolo a la vez. La práctica antigua de la crucifixión es sin duda de origen persa; la utilizaron en primer lugar los «bárbaros» como castigo político y militar para personas de alto rango. Luego la adoptaron los griegos y los romanos. En el imperio romano iba precedida generalmente de la flagelación y el condenado llevaba él mismo el palo trasversal al lugar del suplicio. La crucifixión tenía variantes diversas: la cruz podía ser un simple palo erguido, tener la forma de una *tau* griega, fijándose el palo trasversal en la cima del palo vertical, o la de una horca de dos palos, o tomar también la forma de la cruz latina con el palo horizontal metido más profundamente en el vertical. Un letrero indicaba el motivo del suplicio. El condenado podía estar totalmente desnudo, cabeza arriba o cabeza abajo, a veces empalado, con los brazos extendidos. Este suplicio se utilizaba sólo para las clases bajas de la sociedad y los esclavos. Normalmente no estaban sometidos a él los ciudadanos romanos, a no ser que la gravedad de sus crímenes los hiciera considerar como dignos de verse privados de sus derechos cívicos. Se aplicaba también a los extranjeros sediciosos, a los criminales y a los bandidos, por ejemplo, en Judea en las diferentes agitaciones políticas.

A la crueldad propia del suplicio de la crucifixión —que daba libre curso a muchos gestos sádicos— correspondía su carácter infamante, escandaloso y hasta «obsceno». El crucificado se veía privado de sepultura y era abandonado a las bestias salvajes o a las aves de presa. «Mors turpissima crucis»: «la muerte en la cruz es la infamia suprema», escribe Orígenes (*In Mt. XXVII*, 22: GCS 38, p. 259). Por eso se le atribuía un gran poder de disuasión. Era casi una forma de sacrificio humano. A nadie se le ocurriría encontrar alguna dignidad en el que padecía sus sufrimientos con valentía. Con algunas excepciones (la parodia del suplicio de Prometeo en Luciano), el tema de la crucifixión está ausente en la mitología griega (Platón, pensando en Sócrates, sintió sin embargo la grandeza del justo que sufre: *República* 361e-362a). Estas pocas observaciones ayudan a comprender la fuerza de la «locura» y del «escándalo» de la cruz que los cristianos presentaban como un mensaje de salvación. Los paganos, escribe Justino, «dicen que nuestra demencia consiste en poner a un hombre crucificado en segundo lugar, del Dios inmutable y eterno, el Dios creador del mundo» (*Apología* I, 13, 4).

II. Jesús crucificado

La crucifixión de Jesús nos es bien conocida por los relatos evangélicos. El «crucificado bajo Poncio Pilato» está igualmente atestiguado por los historia-dores paganos (Tácito, *Annales* XV,

44-45) y judíos (Flavio Josefo, *Antigüedades judías* XVIII, 64). En opinión de todos, incluso de los más pesimistas sobre nuestro conocimiento de la historia de Jesús, es éste el acontecimiento atestiguado con mayor claridad de su vida en el plano de la historia. El lugar actual de la Basílica del Santo Sepulcro era primitivamente una colina que se había hecho en la época de los reyes de Judá una cantera de piedra. Pero había quedado en un lado un bloque de piedra de configuración retorcida (11 metros de alto y algunos metros de lado), sin duda inexplorable para la construcción; una vez abandonada la cantera, se habían abierto tumbas en las paredes verticales que había dejado la explotación. La muralla construida bajo Herodes se levantaba no lejos de la loma de piedra, que a su vez había sido terraplenada. Esta loma, que había quedado fuera de la ciudad (a diferencia de lo que hoy ocurre) había pasado a ser el lugar de las ejecuciones. El nombre de *Gólgota* (o «lugar de la calavera») puede proceder del aspecto desigual, agujereado y tortuoso de aquel montículo de piedra blanca. Unos cincuenta metros separan la loma de la tumba excavada en la roca.

III. El misterio de la cruz en los evangelios

En el NT la cruz es objeto de un doble discurso: la crucifixión se nos narra en primer lugar en los cuatro evangelios y luego pasó a ser conceptualizada como el indicativo de un mensaje doctrinal. En los dos casos, la cruz pasa del estatuto de la objeción y de la abyección al de la exaltación.

La pasión de Jesús, que culmina en su crucifixión, ocupa un lugar literariamente considerable en los relatos evangélicos. Se ha podido escribir que los evangelios son un relato de la pasión precedido de una larga introducción (M. Kähler). La organización de los cuatro relatos se inscribe en el mismo esquema general y comprende los mismos elementos. El texto de Juan, tan original por otro lado respecto al de los sinópticos, coincide con ellos en lo esencial. Este esquema se articula en torno a tres puntos principales: el arresto, los procesos y la crucifixión. En el primer tiempo (unción de Betania, cena, agonía), Jesús anuncia lo que va a ocurrir e indica su sentido. Expresa su libertad ante el acontecimiento. Si es crucificado, es porque él ha pensado que este destino pertenecía al cumplimiento de su misión. Su arresto conduce a un doble juicio, ante el tribunal judío y ante el romano, que acaba con su condenación a muerte. En adelante, Jesús está en manos de sus adversarios, a los que ha sido «entregado». En esta secuencia, los evangelistas ponen de relieve la inocencia de Jesús y el carácter injusto de su condenación. Viene finalmente el relato mismo de la crucifixión, de la muerte y de la sepultura. Los relatos subrayan entonces la dignidad de Jesús en su manera de morir. Sean cuales fueren sus instancias respectivas, los cuatro relatos tienen la misma tonalidad que los convierte en una especie de «recitado» (E. Haulotte), lleno de discreción y de sobriedad, un rasgo que tanto impresionó a Pascal. No se trata de un hecho simplemente distinto, ni siquiera de una condenación injusta, sino de un acontecimiento transcendente cuya figura central sigue siendo el hombre entregado, condenado y crucificado. Según Paul Ricoeur, «la intención teológica, y más concretamente la proclamación cristológica, queda incorporada a la estrategia narrativa». El relato evangélico es un «relato kerigmatizado» o un «kerigma narrativo» (RechScRel 73 [1985] 17-19).

Se constata sin embargo una cierta sobriedad en el uso del vocabulario de la *cruz*, de la *crucifixión* y del *crucificado*. Sus menciones son raras fuera de la pasión y, en la misma pasión no intervienen más que en el tercer tiempo del relato. La crucifixión se describe con concisión y no da lugar a grandes detalles. En los diversos lugares en que Mt o Mc mencionan la cruz, Lc se las ingenia para no hacerlo. Es que en los relatos no es la materialidad de la crucifixión lo que importa, sino su contexto de sentido. Se ofrece una pista principal para ello con la utilización de la Escritura, que había que invocar para poder «asimilar» el escándalo

demasiado fuerte de la cruz. El lugar importante de las citas del AT en los relatos de la pasión es fruto de un largo esfuerzo de meditación del acontecimiento. Sin embargo, la cruz en sí misma no se encuentra «justificada» en ninguna Escritura. Los relatos llevan la huella del itinerario recorrido por la fe de los discípulos entre el choque del primer desconcierto causado por el acontecimiento abyecto 'y escandaloso y el descubrimiento, deslumbrante por la luz de la resurrección, de la revelación de Dios y de su salvación. Al final, el resucitado se sigue llamando el «crucificado» (Mt 28,5; Mc 16,6).

En Mt y en Mc se presenta a Jesús como el justo por excelencia, perseguido y mártir debido a su misión. La institución de la eucaristía señala desde el principio el sentido que Jesús le da a su muerte próxima, el del don de sí mismo por sus hermanos. Luego el justo es abandonado sucesivamente por sus amigos, juzgado por sus correligionarios judíos y entregado a la muerte por el poder romano. Pero hay más: los dos evangelistas insisten en el abandono de Jesús en la cruz (Mt 27, 46; Mc 15, 34). El grito de desamparo de Jesús moribundo ha dado lugar a interpretaciones extremas: es ciertamente la expresión de una angustia mortal, pero no es un grito de desesperación o de rebeldía, ya que sigue siendo una oración y una pregunta por los caminos de Dios, que surge desde la mayor obscuridad. De momento sólo responde el silencio de Dios, pero ese silencio es la manera como él se revela. La orquestación cósmica y apocalíptica del drama revela su alcance: en el momento en que las tinieblas del mundo intentan cubrir la tierra en un acto de «descreación», la muerte de Jesús nos devuelve la luz. Porque brilló el sol de justicia, en realidad, la respuesta a la pregunta de Jesús viene de labios del centurión que, «al ver que había expirado dando aquel grito, dijo: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios» (Mc 15, 39). El centurión confesó la fe: en este abandono de Jesús por parte de Dios, supo leer el abandono de Jesús a Dios y el don del Padre al Hijo.

El evangelio de Lucas recoge muchos de estos elementos, pero los inscribe en un relato que tiene un clima sensiblemente distinto. Insiste en el poder de conversión del acontecimiento en los testigos: no solamente el centurión confiesa que Jesús era un justo, sino que Pedro llora después de su negación, Simón de Cirene «carga» con la cruz como si fuera ya un discípulo, uno de los dos malhechores se convierte, una gran multitud de hombres, y de mujeres regresan golpeándose el pecho, ya arrepentidos. Finalmente, las últimas palabras de Jesús son una petición de perdón para sus verdugos y una promesa de salvación inmediata para el «buen ladrón». En vez del grito de abandono, Lucas pone en labios de Jesús una palabra de entrega a Dios (Lc 23, 46), La realidad de la salvación asoma en un relato que se convierte en algo muy distinto de la narración de una ejecución capital.

Al final del proceso de meditación de la pasión por parte de la generación de los testigos, el evangelio de Juan presenta la muerte en la cruz de Jesús como la manifestación de su gloria. Jesús «elevado de la tierra» (Jn 12, 32), lo atrae todo hacia sí. La pasión es introducida por el gesto del lavatorio de los pies y por un largo discurso testamentario, que expresan el amor lúcido y decidido de Jesús. Después de su arresto, Jesús es objeto de un trato cruel que toma simbólicamente el valor de una entronización litúrgica. Es presentado al pueblo por Pilato, revestido del manto imperial de púrpura; se le da el título de rey (Jn 19, 14), que le acompañará hasta en su cruz (Jn 19, 19). Crucificado, Jesús sigue obrando por lossuyos, entregando a su madre al discípulo amado. El narrador es fiel en subrayar que todo lo que pasa es un cumplimiento de las Escrituras proféticas, hasta el momento en que es traspasado el costado de Jesús, manando sangre y agua, signos de vida y de fecundidad. La crucifixión de Jesús es una revelación de la gloria de Dios que exige simplemente la contemplación. El cuerpo de Jesús reina de verdad en el trono de la cruz. Revela cómo es Dios, qué es lo que significa el hombre a los ojos de Dios y hasta dónde puede llegar Dios en su búsqueda del hombre. La cruz ha cambiado definitivamente de sentido: no se trata ya de una ejecución ignominiosa, sino del cumplimiento de un amor inaudito.

IV. La «Palabra» de la cruz, «escándalo» y «locura»

Este movimiento de penetración del sentido de la cruz, que va del horror escandaloso a la comprensión de su misterio salvífico, se encuentra en las epístolas paulinas y apostólicas bajo la forma de la proclamación doctrinal.

La cruz y la resurrección forman el corazón del «kerigma» apostólico, es decir, de la proclamación original de la salvación realizada por Cristo. «Dios ha hecho Señor y Cristo a ese Jesús al que habéis crucificado» (He 2, 36; cf. 2, 23; 4, 10), o que «fue colgado del madero» (He 10, 39; 13, 29). Las dos pertenecen a la confesión primitiva de la fe, que Pablo transmite después de haberla recibido, bajo la mención de la muerte: «Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras» (1 Cor 15, 3).

Las epístolas paulinas recogen cierto número de himnos litúrgicos primitivos que celebran en la alabanza el acontecimiento de Jesús. El himno de Flp 2, 6-11 presenta el itinerario de Cristo bajo la forma de una gran parábola, cuya línea descendente se hunde hasta el punto extremo de la obediencia «hasta la muerte, y muerte de cruz» (Flp 2, 8). Va seguida inmediatamente por un «y por eso», que introduce el anuncio de la glorificación de Jesús. El himno de Col 1, 12-20 menciona igualmente que «Dios se complació en hacer que habitara en él toda la plenitud, y reconciliarlo todo por él y para él, tanto en la tierra con en los cielos, habiendo establecido la paz por la sangre de su cruz» (Col 1, 19).

Semejante predicación no podía menos de provocar la reacción y la oposición tanto de los judíos como de los paganos. Pablo no tarda en darse cuenta de ella en Corinto; pero, lejos de mantener la discreción sobre la «palabra de la cruz», dirige hacia ella su predicación, proclamando la paradoja según la cual lo que es locura a los ojos de los hombres expresa la más alta sabiduría y el más inmenso poder de Dios: «Los judíos piden milagros y los griegos buscan la sabiduría; pero nosotros predicamos un Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los paganos; en cambio, para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Mesías que es portento de Dios y sabiduría de Dios, porque la locura de Dios es más sabia que los hombres y la debilidad de Dios más potente que los hombres» (1 Cor 1, 18-25). Y añade: «Con vosotros decidí ignorarlo todo, excepto a Jesucristo, y Jesucristo crucificado» (1 Cor 2, 2).

Esta evocación del escándalo y de la locura de la cruz no tiene nada que ver con una exageración oratoria. Pablo resume aquí la reacción espontánea de los judíos y de los paganos ante el anuncio de la salvación ligada a una ejecución capital ignominiosa. Para los judíos un cadáver era impuro y el colgar del árbol era el signo de la maldición de Dios (cf. Gál 3, 13). Pablo se aprovecha de esta reacción negativa para reducir, por el contrario, todo el acontecimiento de Jesús o su crucifixión. La debilidad de Dios que allí se manifestó es infinitamente más poderosa que la fuerza de los hombres (cf. 2 Cor 13, 4). La cruz se convierte por antonomasia en el símbolo de Dios mismo revelado en su Hijo.

Para Pablo la cruz es el acontecimiento de la salvación, considerado a la vez como la victoria liberadora sobre las fuerzas del mal y como la expresión del perdón de Dios. Si Jesús asume en su carne la situación del maldito que cuelga del árbol (Gál 3, 13), es para librarnos de la maldición de la Ley. En la cruz Dios ha perdonado también nuestros pecados, «cancelando el recibo que nos pasaban los preceptos de la Ley; éste nos era contrario, pero Dios lo quitó de en medio clavándolo en la cruz; destituyendo a las soberanías y a las autoridades, las ofreció en espectáculo público, arrastrándolas en el cortejo triunfal de la cruz» (Col 2, 13-15). De esta manera, el cortejo ignominioso de la ejecución se convirtió en el cortejo de la victoria salvífica.

La «sangre de la cruz» ha sido ya evocada: en numerosos textos la sangre se convierte incluso en el sustitutivo **de** la cruz. La una y la otra se interpretarán según el lenguaje sacrificial que procede del AT (Ef 5, 2; 1 Cor 11, 24-25), y desarrollado ampliamente en la carta a los Hebreos, pero con una conversión radical de sentido, ya que **no** se trata de la sangre de machos cabríos y de toros, sino de la misma sangre de Cristo, es decir, del don existencial de su vida (Heb 9, 11-12), realizado por amor.

La carta a los Efesios celebra la cruz como el instrumento de la reconciliación de los judíos y de los paganos, esto es, de los mismos que la negaban como escándalo y locura. Cristo «con los dos, el judío y el pagano, creó en sí mismo al hombre nuevo, estableciendo la paz, y a ambos, hechos un solo cuerpo, los reconcilió con Dios por medio de la cruz, matando en sí mismo la hostilidad» (Ef 2, 15-16). El objetivo de la cruz fue transformar una empresa de odio en una obra de amor y de reconciliación de Dios con los hombres y de los hombres entre sí. La teología del cordero inmolado y glorioso subraya el valor eterno de la cruz. (Ap; 1 Pe 1, 19-21).

V. La cruz del cristiano

Pero en el NT la cruz no es solamente la de Cristo. Dos *logia* de los evangelios invitan al discípulo a «llevar su cruz» con el Maestro: «Si alguno quiere seguirme, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. En efecto, el que quiera salvar su vida, la perderá; pero el que pierde su vida por causa del Evangelio, la salvará» (Mc 8, 34-9, 1; cf. Mt 10, 38-39; Lc 9, 23-27). Y «el que no tome su cruz y me siga no es digno de mí». (Mt 10, 38; cf. 16, 24). Esta llamada va dirigida a todos. Llevar la cruz es la manera necesaria de «seguir a Jesús»; hacerlo así exige una renuncia de sí mismo y de los deberes familiares prioritarios (Mt 10, 37). Y conduce a «perder la vida». En estas palabras, el tema de la cruz no hace ya referencia al suplicio, sino al sentido que dio Jesús a su vida y a su muerte. La cruz en ellas se ha hecho inseparable de Jesús: no se puede estar con Jesús sin estar con Jesús crucificado.

Pablo es el discípulo que mejor formuló esta mística de la cruz de Jesús. Cuando dijo: «Yo estoy crucificado con Cristo y no soy yo el que vivo, sino que Cristo vive en mí» (Gál 2,19), evoca primero la realidad de la salvación, que es una entrada en la muerte y la resurrección de Cristo (cf. Rom 6, 1-11), y piensa luego en esa salvación recibida en el bautismo a la que ha de corresponder todo el impulso del cristianismo (cf. Flp 3, 7-11), cuya carne ha sido crucificada con sus pasiones pecadoras (cf. Gál 5, 24). Pero esta actuación en la existencia del don recibido ha de ir acompañada de una experiencia concreta de participación en los sufrimientos de Cristo (cf. 2 Cor 4, 10), especialmente a través de las persecuciones con que se encontró en el apostolado. Así es como Pablo habla de los que son «perseguidos por la cruz de Cristo» (Gál 6, 12) y proclama que «lleva en su cuerpo las marcas (*stigmata*) de Jesús» (Gál 6, 17). Llegará incluso a decir: «Voy completando en mi carne mortal lo que falta a las penalidades de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1,24), y a gloriarse «en la cruz de nuestro Señor Jesucristo; por él el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo» (Gál 6, 14).

VI. El símbolo y el culto de la cruz

a) Si la cruz es tan central en el mensaje cristiano, no es extraño que se haya convertido en el «símbolo del Señor» (Clemente de Alejandría, *Stromata* VI, 11) por excelencia y que haya sido objeto de culto. Sin embargo, los cristianos tardaron algún tiempo en representar la cruz y sobre todo al crucificado. La causa de ello es sin duda el horror vinculado a este tipo de suplicio. Antes del período constantiniano, que llevó a la supresión de esta forma de ejecución, no encontramos más que muy raras representaciones de la cruz, ordinariamente bajo una

forma simbólica cubierta de flores y de piedras preciosas. En el Palatino, un graffito representa con una intención burlesca a un crucificado con cabeza de asno, ante el que un personaje levanta la mano en señal de adoración. La leyenda dice: «Alexameno adora a su dios». Esta caricatura traduce la objeción popular de los paganos. En las catacumbas la representación de la cruz sigue todavía siendo rara (el ancla, la *tau* griega). La victoria de Constantino, ligada a la visión que tuvo el emperador de la insignia de la cruz, llevó a la difusión en los escudos y en las monedas del monograma de Cristo compuesto por las dos primeras letras de esta palabra en donde la X simboliza la cruz. El monograma se convirtió así en un signo de victoria. Una representación monumental y triunfal de la cruz domina el mosaico del ábside de la Iglesia de santa Pudenciana en Roma (por el 390). Se trata de una cruz «gammada», es decir, adornada de piedras preciosas, rodeada de los cuatro animales del Apocalipsis, lo cual le da un valor al mismo tiempo histórico, cósmico y escatológico. Por debajo de ella se representa a Cristo sobre el trono. Por el año 430, uno de los cuarterones de la puerta de madera esculpida en Santa Sabina de Roma representa a los tres crucificados del Gólgota, cuyo movimiento de los brazos clavados reproduce el gesto de los orantes. En el siglo VI, el mosaico del ábside de la Iglesia de san Apolinar de Rávena (año 549) presenta una composición teológica muy elaborada, centrada en torno a una cruz *gammada*; en el cruce de sus dos brazos aparece el rostro de Cristo; por encima de la cruz se encuentra la palabra griega ICTHYS («pez»), anagrama de los títulos de Cristo; debajo, está la inscripción latina: (salus mundi). El evangelario de Rábula propone, en el año 586, una composición que asocia de manera superpuesta la crucifixión de Jesús con el descubrimiento del sepulcro vacío. Más tarde, la crisis iconoclasta que afectará al Oriente respetará la cruz, que se convierte así en el único motivo representable. En el siglo XII, el mosaico del ábside de san Clemente de Roma recapitulará toda esta tradición iconográfica en una composición grandiosa en donde la cruz que lleva al crucificado es un árbol inmenso de vida en cuyas ramas están representadas las escenas de la vida de los hombres y de la Iglesia.

Estas breves indicaciones sobre el origen de la representación de la cruz muestran que, tras un primer tiempo de vacilación, los cristianos antiguos se pusieron a representar la cruz, ordinariamente sola, aunque también a veces con el crucificado, sin una intención realista, sino para celebrar su valor salvífico. De su abyección original, la cruz pasó a ser gloriosa y triunfal. De odiosa se hizo espléndida y motivo de decoración artística. El Oriente permanecerá fiel a esta tradición. A lo largo de la Edad Media, el Occidente llegará progresivamente a representaciones dolorosas del crucificado. Por los siglos XIV o XV se buscará expresamente el realismo en la expresión del dolor.

b) Ya los mártires de los primeros siglos estaban impregnados del deseo de imitar a Cristo en su pasión. Pero el descubrimiento de la «vera cruz», considerado como seguro en el siglo IV y atribuido tradicionalmente a santa Elena, contribuyó al desarrollo de su culto en la Iglesia, al mismo tiempo por la devoción a los santos lugares (Cirilo de Jerusalén es un testigo vibrante en sus *Catequesis* IV, 10; X, 19; XIII, 4), por la construcción de basílicas (en Jerusalén y luego en Roma), y en la liturgia, especialmente la del viernes santo, que comprenderá una «adoración» de la cruz, es decir, una veneración solemne del madero del que colgó la salvación del mundo. (En Occidente, los himnos latinos de Venancio Fortunato, *Vexilla Regís*, *Pange lingua*, son del siglo VI). La Edad Media conocerá un gran impulso de la devoción a la pasión a partir del siglo XI. La meditación de las caídas, de los pasos y de las estaciones de Jesús dará lugar a la práctica del *via crucis* en 14 estaciones, cuya forma definitiva aparece en España en el siglo XVII.

Habrán también órdenes religiosas que se consagrarán al misterio de la cruz (cruceiros, pasionistas...). Con este mismo espíritu, la liturgia desarrolla a lo largo del año las fiestas de la cruz. El signo de la cruz ha seguido siendo hasta hoy el signo que todos los días traza sobre sí mismo el cristiano, invocando a la Trinidad.

VII. Las teologías de la cruz

a) «*Crucificado por nosotros bajo Poncio Pilato*»: muy pronto esta afirmación, puesta en el corazón del símbolo de la fe, se convirtió en objeto de la reflexión cristiana. Justino (siglo II), primer teólogo de la cruz, se empeña en mostrar en su *Diálogo con Trifón* cómo la cruz estaba ya anunciada en las Escrituras: no sólo ciertos objetos (como la serpiente de bronce) y ciertos ritos (como el del cordero pascual), sino también los textos proféticos (Is 52, 13-53, 12) y los salmos (21) predican el acontecimiento de Jesús crucificado. Sin embargo, éste aporta una novedad absoluta; y el itinerario de su existencia constituye un largo «relato de la cruz» (M. Fédou). Como ya habían reconocido Moisés y Platón, la cruz tiene una dimensión cósmica. Por eso Justino percibe la misteriosa relación entre la cruz redentora y la cruz cósmica: su universalidad cósmica permite dar cuenta de su universalidad histórica. La cruz transforma también la relación entre los judíos y los paganos; instituye un orden nuevo del mundo entre las dos parusías de Cristo. En lo que se refiere a los paganos, Justino descubre alusiones a la cruz en las mitologías y en los filósofos (*Timeo* 36 b-c). Esta misma teología se encuentra en Ireneo de Lyon, inspirado sin duda por su predecesor: «El autor del mundo..., el Verbo de Dios..., nuestro Señor, él mismo se hizo hombre en los últimos tiempos...; él, que en el plano invisible sostiene todas las cosas creadas y que se vio hundido (en forma de cruz) en la creación eterna, como Verbo de Dios que gobierna y dispone todas las cosas. Por eso mismo "vino", de manera visible, "a su propio terreno", "se hizo carne" y fue colgado del madero, para recapitular en sí todas las cosas» (*Contra las herejías V, 18,3*).

b) En la antigua Iglesia la teología de la cruz se desarrolló a continuación según la doble dirección de su función salvífica y de la identidad divina del crucificado.

¿En qué sentido Cristo fue «*crucificado por nosotros*» y nos salva por su cruz? La moralidad del cumplimiento de la salvación se expresó de maneras diversas. Los primeros Padres eran sensibles al valor de *revelación* inherente a la cruz: «Mirarán al que traspasaron» (Jn 19, 37). La cruz, vista en la fe, se convierte en una epifanía de Dios; es la luz que surge en medio de las tinieblas. Más generalmente, la cruz se comprende como el lugar del *combate victorioso* emprendido por Jesús contra las fuerzas del mal y de la muerte. Ella realiza la *redención*, es decir, la liberación de los hombres que habían caído bajo el poder del pecado. Esta perspectiva es descendente: en Jesús, Dios se acerca al hombre para asumir su propio combate y darle la victoria, en donde él había vencido al principio. El paralelismo simbólico del árbol del primer jardín y del árbol de la cruz es un tema que se subraya con frecuencia.

Otra gran interpretación de la salvación por medio de la cruz es la del *sacrificio*. Tiene su origen en la Escritura (cf. *supra*). La originalidad de esta doctrina consiste en mostrar la novedad radical del sacrificio de Cristo: no solamente se trata de un sacrificio personal y existencial, sino además de un don que Dios hace al hombre en su Hijo, para que a su vez el hombre pueda darse a Dios en sacrificio espiritual. Sacrificando su vida por sus hermanos es como Jesús se ofrece en sacrificio de obediencia y de amor a su Padre. Los Padres repiten a porfía que Dios no tiene necesidad de sacrificios; si los pide, es para bien del hombre. Esta doctrina de la antigua Iglesia se expresa maravillosamente en san Agustín (*La Ciudad de Dios X, 5-20*). Ligada a la interpretación sacrificial de la eucaristía, verdadero «memorial» de la cruz de Cristo (concilio de Trento, ses. XXII), esta doctrina atraviesa los siglos, con el riesgo de conocer una regresión en la medida en que la atención se fije de manera unilateral en la inmolación sangrienta y en que la noción de expiación lleve consigo una imagen vindicativa de Dios. Cierta derivación sacrificial en los tiempos modernos conducirá así a comprender equivocadamente la persona del crucificado, no ya como la expresión del amor desconcertante de Dios, sino como la víctima de la justicia divina. Pues bien, a la cuestión inevitable: ¿Por qué la salvación

del mundo pasa por la muerte sangrienta de Jesús?, hay que responder sin vacilar: «Porque el pecado y la violencia de los hombres rechazaron al justo por excelencia, que era Jesús». La obra de muerte procede de los hombres, mientras que la obra de vida viene de Dios (cf. He 2, 23-24). El designio amoroso de Dios supo convertir el exceso del mal en exceso del bien.

c) La tradición antigua se preguntó igualmente por la identidad divina del Crucificado, no vacilando ante la paradoja a la que conduce el lenguaje de la Escritura, formalizado según la doctrina de la «comunicación de idiomas» o propiedades. Si es verdad que el Verbo de Dios asumió como suya, desde su concepción en el seno de la Virgen María, una naturaleza y una condición humanas, hasta el punto de haberse hecho hombre a título personal, todos los acontecimientos de su vida son acontecimientos del Verbo de Dios y se le atribuyen por justo título. A la apropiación que atribuye el nacimiento al Verbo y proclama por esta razón a María como madre de Dios, corresponde la apropiación que atribuye al Verbo mismo su muerte en la cruz. Este es el sentido de la fórmula de los monjes escitas que será discutida antes de ser adoptada en el segundo concilio de Constantinopla del año 553: «Si alguien no confiesa que el que fue crucificado en la carne, nuestro Señor Jesucristo, es verdadero Dios, Señor de la gloria y uno de la santa Trinidad, sea anatema» (canon 10: DS 432). Este es el sentido original y profundamente cristiano del tema de la «muerte de Dios».

d) Uno de los temas principales de la teología de Lutero es el de la oposición entre la *theologia crucis* y la *theologia gloriae*. Escribe lo siguiente: «Lleva justamente el nombre de teólogo aquel que sabe lo que, del ser de Dios, es visible y está vuelto hacia el mundo, tal como esto aparece en el sufrimiento y en la cruz. Lo que es visible del ser de Dios es lo contrario de lo que es invisible: su humanidad, su debilidad, su necesidad... Por eso, de nada sirve reconocer a Dios en su gloria y majestad, si no se le reconoce al mismo tiempo en la bajeza y en la ignominia de su cruz... Por eso la verdadera teología y el conocimiento de Dios están en Cristo crucificado» (tesis 20 del año 1517). Lutero, inspirándose en Rom 1,18 s., condena la *theologia gloriae*, la obra orgullosa y pecadora del hombre que quiere conocer a Dios a partir de sus obras, a fin de justificarse a sí mismo por un conocimiento «ascendente», mientras que la *theologia crucis* es un conocimiento «descendente», que viene de Dios revelándose a nosotros en la contradicción de su dolor y de sus sufrimientos. Porque en la cruz de Cristo, es el ser de Dios el que se hace visible y directamente cognoscible. Con los acentos tan personales de su teología existencial, Lutero pone en obra conscientemente la antigua doctrina de la comunicación de idiomas. Rechaza toda interpretación de la cruz que ponga a Dios al abrigo del sufrimiento y de la muerte. «Debes decir ciertamente: esta persona, es decir Cristo, sufre, muere. Pues bien, esta persona es verdadero Dios; por eso se dice con razón: el Hijo de Dios sufre. Porque, aunque una de las partes (por así decirlo), a saber la divinidad, no sufre, sin embargo la persona que es Dios sufre en la otra parte, es decir, la humanidad. Exactamente como se dice: el hijo del rey ha sido herido, aunque solamente haya sido herida su pierna» (*De la Cena de Cristo*, WA 26, 321, 21-29).

e) En los tiempos modernos, el tema doctrinal de la muerte de Dios en la cruz ha dado lugar al desarrollo del tema de la muerte cultural de Dios en una sociedad pretendidamente adulta. Este tema se inauguró con el famoso sueño de Juan-Pablo U. P. Richter, *Siebenküs* [1795], «Premier morceau floral»), orquestado luego ampliamente por F. Nietzsche. Llegó a la teología cristiana hace treinta años (cf. G. Vahanian, P. van Buren, T. Altizer), con la intención de reconciliar la confesión de Jesucristo con la cultura, bien reduciendo a Dios a la figura del devenir del hombre, bien desarrollando el tema de la kénosis extrema: «Dios se ha retirado del mundo para permitirle al hombre ser él mismo». En otras teologías, sensibles desde finales del siglo XIX al tema de la kénosis de Cristo y afectadas desde la segunda guerra mundial por la experiencia de la secularización y de la ausencia de Dios («Dios se deja desalojar del mundo y ser clavado en una cruz»: D. Bonhoeffer) y por el horror de los genocidios (Auschwitz), la

atención al drama humano de un sufrimiento que se renueva continuamente dirige la atención hacia el sufrimiento y el abandono de Cristo en la cruz.

VIII. La cruz y la Trinidad

a) Desde siempre el signo de la cruz se ha hecho por la enunciación de los tres nombres divinos del Padre, del Hijo y del Espíritu. Esta práctica traduce un vínculo original entre la cruz y el misterio trinitario. Ahondando en este vínculo, la teología contemporánea lee en la cruz ligada a la resurrección de Jesús el lugar por excelencia de la revolución trinitaria. Efectivamente, es en la «economía» de la salvación, que tiene su cima en el acontecimiento de Jesucristo encarnado, muerto y resucitado, donde la Trinidad eterna (o inmanente) se revela según una identidad dinámica (K. Rahner). Pues bien, en la cruz vemos a Jesús portarse como Hijo perfecto, en su movimiento de obediencia y de amor al Padre. Este movimiento filial es la revelación, en lenguaje de existencia humana, del intercambio eterno durante el cual el Hijo retorna con todo su ser al Padre que lo engendró. La actitud filial de Jesús en la cruz revela su origen. Pero un movimiento semejante no puede menos de ser llevado por el movimiento eterno de generación que va del Padre al Hijo y que constituye a este último: como el Padre, así el Hijo. Así pues, la cruz es igualmente, por parte del Padre, la revelación de su paternidad a través de un acto que engendra a su Hijo en el sufrimiento: el grito de muerte de Jesús tiene el valor del grito inicial de un nacimiento (F. X. Durrwell). Además, en su acto de morir, Jesús entrega al Padre su «Espíritu» (Jn 19, 30), que se convertirá en el don común del Padre y del Hijo al mundo.

Todo lo que se hace leer como en filigrana en la cruz se manifiesta a plena luz en la resurrección. El Padre resucita al Hijo por la fuerza de su Espíritu; confirma de este modo la pretensión filial de Jesús; revela y actualiza para nosotros su generación eterna. Los textos del NT asocian la cita del Sal 2, 7: «Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy» con el anuncio de la resurrección (He 13, 33; Heb 1, 5). Esta generación debida, que afecta en adelante al Hijo en su humanidad, es también un don del Espíritu, a fin de que sea difundido sobre los hombres. El relato de Juan muestra así a Jesús soplando su Espíritu sobre sus discípulos la tarde del domingo de la resurrección, para que con la fuerza de ese Espíritu puedan perdonar los pecados (Jn 20, 22). También Lucas relaciona el don del Espíritu a la comunidad con el anuncio de la muerte y de la resurrección de Jesús: «Exaltado por la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido y lo ha derramado sobre nosotros, como lo podéis ver y oír» (He 2, 33). De esta manera, el Espíritu, don mutuo del Padre y del Hijo, se convierte en su don común a los hombres.

La escena de la cruz, de la que Jesús hablaba como si fuera su bautismo, puede leerse como superpuesta a la del bautismo, en donde la bajada de Jesús al Jordán y su subida del mismo imitan anticipadamente el futuro movimiento de su muerte y su resurrección. Pues bien, este primer bautismo, que consagra de alguna manera a Jesús para recibir el segundo, es el lugar de una teofanía trinitaria, anticipación de la resurrección, durante la cual el Padre autentifica la identidad filial de Jesús (Mt 3, 17) y envía sobre él su Espíritu.

b) En nuestros días *Hans Urs von Balthasar* ha profundizado en este tema que une la contemplación joánica de la gloria con la consideración paulina de la kénosis de Cristo, llevando hasta el extremo los términos de la paradoja de la muerte y de la vida. Si Jesús es el centro de la figura de la revelación, la cruz de Jesús es el centro de ese centro. Pero la kénosis del fin revela también la del origen; la «manera» de morir remite a la «manera» de nacer. La kénosis humana de Jesús en la muerte revela de este modo la kénosis de Dios, en donde el Verbo hecho carne se convierte en no-Palabra. Porque en el silencio absoluto de la muerte del

Hijo se expresa paradójicamente el Dios que habla, promete y vive. El itinerario de la vida de Jesús está totalmente orientado hacia ese «peso de la cruz». Esta kénosis absoluta revela el amor absoluto de Dios, un amor más fuerte que la muerte y el pecado, y finalmente su gloria. Porque el «hiatus» de la cruz es la revelación absoluta del «peso» de Dios, es decir, según la etimología del *kabod* bíblico, de su Gloria.

Que el ser mortal de la carne pueda expresarse a sí mismo como Verbo o Palabra inmortal, ésa fue la contradicción que vivió, asumió y superó la omnipotencia del amor de Dios. Porque el abismo entre los contrarios quedó colmado por la desapropiación y el abandono absoluto de Cristo al Padre. Su pascua es el «puente» que franquea ese «hiatus». En la cruz se cumple la unión de la potencia suprema con la suprema pobreza, en la desapropiación total que Jesús hace de sí mismo y que perpetúa en la eucaristía, a fin de llenar el espacio eclesial de su Palabra hecha carne. En la cruz el Verbo enmudecido expresa una transparencia absoluta al Padre, que confirmará su resurrección. Ese es el misterio de la kénosis sobre el que el autor se detiene con amoroso respeto, en referencia a Flp 2, 6-11.

Balthasar recoge aquí un pensamiento muy apreciado por S. Bulgatov, para quien el desinterés de las personas divinas, puras relaciones en la vida intratrinitaria, tiene que comprenderse como el fundamento de todo. Fundamenta una primera forma de kénosis, la de la creación, en la que el Creador abandona en favor de su criatura una parte de su propia libertad. Pero Dios puede atreverse a ello más que en la previsión de una segunda kénosis, la de la cruz, en la que el Hijo transpone su ser-engendrado del Padre en la forma humana de la obediencia hasta la muerte. Por otra parte, toda la Trinidad está comprometida en este acto: el Padre en cuanto que envía al Hijo y lo entrega a la cruz, el Espíritu en cuanto que une a los dos en el tiempo de su distancia. De esta manera, la cruz de Cristo está inscrita desde el origen en la creación, como demuestra la teología del cordero de Dios, inmolado y glorioso, «predestinado desde antes de la fundación del mundo» (1 Pe 1, 20).

c) J. Moltmann, teólogo reformado, ha sufrido la influencia de Balthasar y propone igualmente una lectura trinitaria del misterio de la cruz: «El concepto teológico de la contemplación del Crucificado es la doctrina sobre la Trinidad. El principio material de esa doctrina es la cruz de Cristo. El principio formal del conocimiento de la cruz es la doctrina de la Trinidad» (*El Dios crucificado*, p. 341). Subraya cómo la cruz resiste a sus interpretaciones e intenta superar la oposición clásica entre teísmo y ateísmo. Teológicamente sensible al drama de los sufrimientos de hoy, hace descansar toda su lectura de la cruz en el grito de abandono de Jesús. Procurando descartar toda noción de Dios presupuesta por la metafísica, Moltmann escribe:

«El Hijo sufre a causa de su amor el abandono del Padre en su muerte. El Padre sufre a causa de su amor el dolor de la muerte del Hijo. Lo que surge del acontecimiento entre el Padre y el Hijo, como el Espíritu que da amor a los abandonados, como el Espíritu que vivifica lo muerto... Aquí hemos interpretado trinitariamente el acontecimiento de la cruz como suceso de relación entre personas, en el cual éstas se constituyen en su relación mutua. Con lo cual queda dicho que en el acontecimiento de la cruz hemos visto sufrir no sólo a una persona de la Trinidad, como si la Trinidad estuviera antes en sí misma, existiendo en la naturaleza divina. Por tanto, interpretada la muerte de Jesús no como un acontecimiento humanodivino, sino como trinitario entre el Hijo y el Padre. En la relación para con su Padre se cuestiona no la divinidad y humanidad de Cristo y su mutua correspondencia, sino el aspecto total y personal de la filiación de Jesús. Este punto de partida es nuevo respecto de la tradición. Supera la dicotomía entre Trinidad inmanente y economía, así como entre la naturaleza de Dios y su íntima Trinidad. Hace necesario el pensamiento trinitario en orden a la salvaguarda de la cruz de Cristo» (*El Dios crucificado*, 347-348).

Este hermoso texto, que recapitula el pensamiento de Moltmann, franquea alegremente un umbral terrible, el de la analogía y la transcendencia absoluta de Dios. Al referirse al «axioma fundamental» por el que Rahner afirma la identidad entre la «Trinidad inmanente y la Trinidad económica», Moltmann se olvida de tomar en cuenta el hecho de que la primera está presente en la segunda en la medida en que se comunica entonces «libre y graciosamente». Intentando evitar toda separación, llega a negar toda distinción entre las dos y a proponer el acontecimiento de la cruz como el lugar de un proceso en el que la Trinidad se realiza como tal. Dios se hace Trinidad en la historia. Se comprende la crítica que dirige entonces W. Kasper a su colega Tubinga: «Sin la distinción fundamental entre Dios y el mundo, entre el cumplimiento interior al mundo y el cumplimiento escatológico, entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica y —last, not least— la "naturaleza" y la "gracia"... no es posible y sobre todo no es crítica una teología» (*Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch «Der Gekreuzigte Gott»*, Kaiser, Munich 1979). Sin embargo, la preocupación de Moltmann de hablar no solamente de la muerte de Dios, sino de la muerte asumida en Dios, sigue siendo justa. Igualmente es verdad que «la manifestación de Dios pertenece también a su ser» (cf. J. Moingt: *RechScRel* 65 [1977] 219-326).

d) E. Jüngel, teólogo luterano, ha desarrollado también el tema de la relación entre la cruz y la Trinidad en su libro *Dios, como misterio del mundo*. Jesucristo crucificado es el «vestigium Trinitatis». «La doctrina cristiana del Dios trino es la quinta esencia de la historia de Jesucristo, porque con la distinción de un Dios en las tres personas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, llega a su verdad la realidad de la historia de Dios con el hombre» (*ibid.*, 439). Jüngel se pregunta «en qué medida es la historia de la vida y pasión de Jesús el indicio que nos lleva a la fundamentación de la fe en el Dios trino» (*ibid.*, 448). La respuesta se encuentra en la relación única de Jesús con Dios, reveladora y realizadora de una nueva comunión del hombre con Dios. «Por tanto tendremos que haber percibido *en el ser del hombre Jesús* la nueva autoevidencia de la reconciliación y la contraposición concomitante de=con las autoevidencias dominantes» (*ibid.*, 454). Jesús revela el misterio trinitario de Dios hasta el abandono mismo que experimenta. «Por cuanto que se abandonó total y absolutamente a Dios, terminó su vida en el acontecimiento de total abandono por parte de Dios» (*ibid.*, 460). «Pues el Dios que se identifica con Jesús muerto se presenta en la muerte de Jesús de tal manera que comparte el abandono por parte de Dios de Jesús. Pero esto sólo tiene sentido, si podemos distinguir en consecuencia realmente entre Dios y Dios» (*ibid.*, 468), es decir, entre el Padre y el Hijo; «es Dios el Espíritu el que permite que el Padre y el Hijo sean uno en la muerte de Jesús en distintibilidad real, es decir, uno frente al otro... De este modo precisamente Dios, en su unidad, se distingue trinitariamente» (*ibid.*), sin que por ello quede rota su unidad. Para concluir, «creer *con* Jesús *en* Dios (el Padre) quiere decir por eso creer con necesidad (pascual) *en* Jesús o *como* Dios (el Hijo). Sin embargo esa fe no viene del hombre; sólo es posible en virtud del Espíritu que viene al hombre. Por eso, creer con Jesús *en* Dios, y en Jesús como Dios, significa creer *en* (=dentro del) el Espíritu Santo» (*ibid.*). El Dios-Trinidad es misterio del mundo en la medida en que viene hacia el mundo.

IX. La cruz de Jesucristo, luz sobre el sufrimiento humano

El oscuro problema del sufrimiento de los hombres sigue enfrentándose cada vez más con la pregunta insatisfecha: «¿por qué?» Para muchos constituye un obstáculo infranqueable para la fe, ya que ofrece la ocasión de poder acusar a Dios mismo. Nuestra finalidad en este lugar es solamente señalar cómo la cruz arroja una luz sobre el escándalo, profundamente evocado, del sufrimiento.

La respuesta cristiana a la densidad trágica del sufrimiento en la historia de los hombres no pertenece en primer lugar al orden del discurso. Se inscribe en un acto de «compasión». Dios en su Hijo viene a compartir este sufrimiento, tanto físico como moral y espiritual; viene a traer en su carne el dolor de la agonía y de una muerte especialmente cruel. Y lo hace, no por amor al sufrimiento, sino por amor a los hombres que sufren. Sin ninguna voluntad de establecer un record, asume el sufrimiento por el mismo título con que asume una naturaleza y una condición humanas. En esta solidaridad querida con todos nuestros sufrimientos hay una verdad y un amor que hablan por sí mismos y que son ya un consuelo. Porque todo ser humano, sea cual fuere el abismo de su sufrimiento, puede dirigir su mirada hacia la cruz.

Pero Jesús no sacraliza el sufrimiento en cuanto tal, no le da al sufrimiento *en cuanto sufrimiento* un valor salvífico. En sí mismo, el sufrimiento es y sigue siendo un mal; por sí mismo, más fácilmente puede engendrar la rebeldía, la degradación del ser, el repliegue sobre sí mismo o el masoquismo, que la superación. Del mismo modo, el sufrimiento de Jesús no puede ser un precio que haya que pagar a Dios por los pecados de la humanidad. Hacer que intervenga un esquema semejante de compensación vindicativa entre Dios y su Hijo es una grave injuria contra la idea cristiana de Dios. Una injuria que, por desgracia, no siempre se ha evitado en la historia de la teología.

Así pues, rigurosamente hablando, no es la cantidad del sufrimiento de Cristo lo que nos salva, ni siquiera su muerte, sino su manera de morir, el acto de libertad amorosa y el don de sí mismo con el que Jesús vivió hasta el fondo el sufrimiento de su muerte. De aquello que era fruto del odio y del pecado, él hizo algo así como el «combustible» de la caridad. En este sentido hemos de decir que Jesús «convirtió» el sufrimiento en el combate que llevó a cabo contra él. Si lo tomó sobre sí, fue para pasar al mundo de la resurrección y, por consiguiente, para suprimirlo. En el movimiento contagioso de su amor les dio a todos los hombres la posibilidad de sufrir *con él*, es decir, de vivir también ellos la conversión del sufrimiento. De esta manera, todo sufrimiento es una cuestión planteada a nuestra libertad, a la que le corresponde en definitiva darle sentido o, por el contrario, dejarlo a su sin-sentido perverso. Esta enseñanza es toda una lección de vida, un ejemplo vivo y atractivo que da a todos los que la aceptan la fuerza necesaria para vivir y morir con Cristo y como Cristo.

La cruz de Cristo es la única respuesta definitiva al sufrimiento de los hombres. La cruz no es ni un discurso ni una teoría, ni mucho menos una justificación o una apología. Es un acontecimiento: el encuentro de Dios mismo con el sufrimiento. Es un acto de libertad divina que mantiene juntos los dos rostros del sufrimiento, su horror y su belleza. Su horror, porque se trata del sufrimiento del justo y del inocente, el más escandaloso que puede existir. Pero también su belleza, porque la manera de sufrir de Jesús es ya una transfiguración y una victoria. Jesús ama sufriendo y sufre amando. «Pues habiendo sido probado en el sufrimiento, puede ayudar a los que se ven probados» (He 2, 18). Por eso precisamente, después de la cruz, el término mismo de sufrimiento ha cambiado de sentido en el lenguaje cristiano. Por una metonimia de la que tenemos que ser conscientes, designa en adelante el amor que sufre, tanto el amor manifestado por Cristo doliente como el amor que desea estar con el Cristo doliente. Por tanto, si al cristiano se le invita a sufrir con Cristo, a tomar su cruz y a seguirle, se trata ante todo de una invitación a amar con Cristo.

[--> Adoración; Amor; Apocalíptica; Ateísmo; Bautismo; Biblia; Comunidad; Concilios; Confesión de Fe; Creación; Doxología; Escatología; Espíritu Santo; Eucaristía; Experiencia; Fe; Hijo; Historia; Iglesia; Ireneo de Lyon; Jesucristo; Judaísmo; Liturgia; Logos; María; Misión, misiones; Misterio; Muerte de Dios; Naturaleza; Oración; Padre; Padres (griegos y latinos); Pascua; Personas divinas; Procesiones; Religión, religiones; Revelación; Salvación; Teísmo; Teología y economía; Trinidad; Vida cristiana.]

DEÍSMO

SUMARIO: I. **Noción, origen y significado del deísmo.**—II. **Vicisitudes del deísmo.**

1. Noción, origen y significado del deísmo

Según una noción, generalmente compartida, el deísmo viene a expresar que la divinidad se encuentra alejada por completo del mundo y del hombre, hasta el punto de que no tiene con ellos ningún tipo de relación, es decir, no influye actualmente en su constitución y en su proceso. Lo característico del deísmo sería esta ausencia de relaciones operativas de la divinidad, no su índole transcendente, afirmada con mucha más radicalidad en otras corrientes, p. ej., en la tradición neoplatónica, que simultáneamente afirma con no menos radicalidad la presencia activa de Dios en el mundo y en el hombre. El deísmo no negaría que Dios existe ni que es creador sino que, supuesta esa acción originaria, siga influyendo en el curso del mundo y en los acontecimientos humanos. El deísmo vendría pues a significar la creencia en un ser supremo impersonal, principio del mundo y alejado completamente de él. La diferencia respecto del teísmo sería muy clara, pues para éste Dios no sólo es un ser personal, consciente y libre, sino que a la vez que creador del mundo es conservador del mismo e influye como causa primera y absoluta en el ser y en la actividad de las cosas. Pero esta forma de concebir el deísmo es una derivación tardía de los siglos XIX y XX, relativamente convencional y abstracta, poco acorde con el proceso seguido por esta corriente y, más que expresión del modo como los deístas interpretan su concepción, reflejo de la opinión de sus adversarios. Para comprender su significado, muy vasto por una parte y a la vez tan influyente como poco preciso, es necesario verlo en sus vicisitudes históricas más relevantes.

Los términos «deísmo» y «deísta» hacen su aparición, por similitud con sus opuestos, «ateísmo» y «ateo» respectivamente, a mediados del siglo XVI en Francia. Con ellos se designaba tanto la creencia en la existencia de Dios como la convicción de que tal creencia se ha de atener a las posibilidades de la naturaleza humana, sin reconocer ninguna instancia superior. Los términos «teísmo» y «teísta», que aparecen por vez primera hacia 1670, no significan en realidad otra cosa. Todavía en el siglo XVIII, deísmo y teísmo se utilizaban como equivalentes. Algunos deístas preferían incluso el término teísmo por cuanto no despertaba tanta suspicacia en la polémica teológica, simplemente por haber sido mucho menos utilizado. Fue probablemente Diderot el primero en eliminar la ambigüedad, al sentenciar que el deísta niega la revelación y que el teísta la admite.

El deísmo es ante todo un fenómeno inglés. Y si bien su período de florecimiento se considera que va de finales del siglo XVII a mediados del XVIII, se suele ver el acto fundacional en la obra de Herbert of Cherbury (1581-1648), *De Veritate* (1624) en que se formulan las cinco creencias fundamentales, innatas a la mente humana desde el comienzo de los tiempos y que subyacen a toda religión: existencia de Dios, deber de adorarlo, vida piadosa y virtuosa como la forma más noble de adoración, arrepentimiento de los pecados, remuneración y castigo en una vida futura. Estas tesis no iban dirigidas contra ninguna religión en concreto, sino que pretendían ser un extracto de lo que es esencial a todas ellas. Pero por otra parte ninguna religión se reconoce en ellas según su carácter específico. Y sobre todo tales tesis no se legitiman por

referencia a alguna religión particular, sino que se apoyan sólo en la razón humana, de la que son expresión.

De ahí que el deísmo se caracterice ante todo por ser religión natural, que por una parte se opone a la religión revelada y por otra pretende deducir su contenido a partir de las exigencias de la razón humana. Las religiones positivas, por su parte, carecen de legitimidad, no tanto porque tienen cada una de ellas un contenido diferente, mientras que la razón es igual para todos, sino porque las diferencias no radican en la razón como en su única fuente común. La apelación a la religión natural en polémica contra las religiones positivas, lejos de ser casual o arbitraria, obedece a motivaciones concretas. En primer lugar, las fuertes disensiones entre las distintas confesiones religiosas, que llegan incluso a las guerras de religión, provocan por reacción la apetencia de principios comunes que proporcionen una coincidencia de puntos de vista capaces de satisfacer las exigencias de unidad de la razón, a la vez que elementos suficientes sobre los cuales se pueda construir una convivencia basada en la tolerancia. Esta actitud positiva va por lo general acompañada de otra que bien cabe considerar como negativa, caracterizada por una fuerte polémica contra la intolerancia que tiene su raíz en el particularismo de las religiones positivas y en el hecho de que éstas, lejos de atender a los postulados de la razón, se dejan guiar por instintos que siguen intereses egoístas. Se fomenta en determinados círculos la tesis de que el enfrentamiento por motivaciones religiosas, muy en contra de los principios de la verdadera religión, obedece a una conspiración más o menos explícita entre el clero dominante y los poderes políticos. La intolerancia es por lo demás una noción bastante amplia que incluye tanto el fanatismo y la violencia en el terreno práctico como el dogmatismo en el plano más bien teórico. Por otra parte, la polémica va dirigida no sólo contra las convicciones personales sino también contra las instituciones que obstaculizan el libre ejercicio del pensamiento. Es precisamente en estos ambientes donde se utiliza presumiblemente por vez primera, con significado positivo, la expresión «libre-pensamiento» o librepensadores. Una segunda motivación que da origen al deísmo es el desarrollo de la ciencia, con dos consecuencias que afectan claramente a la religión. Por una parte, la ciencia pone de manifiesto que hay una razón que es unitaria y universal, y esto parece incompatible con el particularismo de las religiones positivas, a la vez que postula implícitamente una religión común y única. Por otra parte la razón científica es necesaria y esto lleva a rechazar cualquier concepción religiosa caracterizada por un libre y arbitrario intervencionismo divino en el proceso de la realidad y en el curso de los acontecimientos o por la posibilidad de los milagros.

II. Vicisitudes del deísmo

Al lado de estas dos razones fundamentales que explican el surgimiento y persistencia del deísmo se pueden aducir otras, como son, ya más propiamente en la cultura continental, la actualización del derecho natural estoico por obra de filólogos holandeses como Lipsius, la doctrina del derecho natural, de Bodin y Grotius, la corriente de los Arminianos, de mucho éxito en Inglaterra y que en definitiva se oponía al rigorismo del calvinismo en nombre de la igualdad de la naturaleza humana, el conocimiento creciente de otras religiones como consecuencia de los descubrimientos, la crítica bíblica de Spinoza en nombre de una razón que es única y universal... Todo ello converge hacia la exigencia de dar expresión religiosa a un universalismo ampliamente compartido de índole racional, con el que no parece compatible el particularismo de las religiones positivas, que pretenden legitimarse por la revelación y no por la razón.

Y sin embargo, el deísmo dista mucho de ser una corriente de pensamiento compacta y sin fisuras. Para empezar, de las cinco tesis promulgadas por Herbert of Cherbury, la quinta, que hace referencia a la vida futura, no fue aceptada por algunos deístas, al entender que de algún

modo se privaba a la ética de la autonomía y de la transparencia que requiere. Pero hay otros hechos no menos significativos que ponen de relieve esa falta de unanimidad. Locke (1632-1704), que se puede considerar como perteneciente a una primera fase del deísmo, en cuanto que defiende la «racionalidad del cristianismo» (1695), que se expresa en un código ético puro que no excluye como motivación la esperanza en la bienaventuranza de la vida futura, no admite sin embargo la doctrina de las ideas innatas, defendida por H. of Cherbury. Ch. Blount traduce la *Vida de Apolonio de Tyana*, de Filostrato, con la intención expresa, en sus anotaciones, de poner a Jesús de Nazaret en el mismo plano que los antiguos taumaturgos y engañadores. Toland (1670-1722) escribe una de las obras más importantes del deísmo, *Christianity not misterious* (1696), donde por una parte va más allá de Locke al eliminar de la religión no sólo lo antirrational sino lo sobrenatural y por otra parte considera los misterios como un elemento no originario de la religión, sino como un instrumento de dominio de los sacerdotes. Más tarde (*Letters to Serena*, 1704) se adscribe al spinozismo, en parte debido a la irritación que le había causado la crítica de Locke. A. Collins (1675-1729) caracteriza al deísmo (1713) como «librepensamiento», al que tienen derecho no sólo los eruditos como pensaba Taland, sino todos los hombres (cf. *Discourse of freethinking*, 1713) y concibe al cristianismo como religión racional perfecta, pero supuesta una crítica a fondo de la Biblia, lo que le va a costar enfrentamientos virulentos. S. Clarke (1675-1729) comparte con los deístas la exigencia de legitimar las verdades de fe ante la razón, pero al mismo tiempo construye la revelación sobre una base racional, fundando así un «supranaturalismo racional».

Esto encuentra aceptación en círculos eclesiásticos y sobre esa base Tindal (1657-1733) escribe su obra *Christianity as old as the creation or the Gospel as republication of the religion of nature* (1730), llamada «biblia de los deístas». La verdadera religión existe desde siempre. Los «paganos» por otra parte dan muestra de una moral muy elevada. El cristianismo se ha reducido a un contenido ético. La persona de Jesús y el significado de la salvación, al igual que la caída y el pecado original se diluyen por completo. Esta obra provoca entre otras cosas una verdadera ola de escritos apologéticos (N. Lardner, p. ej. escribe una Apología de 17 tomos, 1727-1757), cuya tendencia fundamental es la de hacer ver el carácter racional y «evidente» de las verdades cristianas.

Los deístas posteriores no aportan cosas nuevas, sino que en el fondo se limitan a radicalizar los puntos de vista de sus predecesores. Entre ellos conviene mencionar a P. Annet (1693-1768), por cuanto en él se inspiró Voltaire, y sobre todo a Th. Morgan (1680-1743) por la contraposición que elaboró (cf. *The moral Philosopher... 1737-40*) entre ley mosaica y ley natural. Jesús representaría la versión pura y definitiva de esta verdad, ya conocida por Zoroastro, Sócrates y Platón. Es en esa obra donde por vez primera en la modernidad se lleva a cabo una contraposición radical entre judaísmo y cristianismo, entre Antiguo y Nuevo Testamento, contraposición que va a estar muy presente en autores posteriores como Kant, Hegel, Schleiermacher o Harnack. En la misma línea de los deístas, aunque no pertenecientes en rigor a ellos, van a trabajar otros autores como W. Whirton (1667-1752) y Th. Woolston (1670-1733).

La influencia del deísmo en el cristianismo inglés fue decisiva. En adelante ya nada volverá a ser igual. En términos generales cabe decir que el cristianismo se siente obligado a asumir el reto de la racionalidad. Aparte de nombres como Boyle o el mismo Clarke, fue J. Butler (1692-1752), quien llevó a cabo una controversia a fondo con el deísmo en su obra *The analogy for religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature* (1736), en la que, aprovechando la tradición racional del pensamiento inglés, se propone combatir al deísmo con sus propias armas. Haciendo uso de la idea de analogía acentúa la limitación de la naturaleza y por consiguiente de la religión natural que sobre ella se construye. No son pues las afirmaciones de la fe cristiana revelada las que se ven limitadas por la religión natural, sino al

contrario, es la limitación de la religión natural la que hace visible la verdad de la religión revelada. Butler llevó así a cabo una obra similar a la de T. de Aquino. No rechazó la religión natural, sino que la incorporó y, a la par que seguía manteniendo el carácter absoluto y verdadero de la tradición cristiana, la sometió a un lenguaje más depurado y riguroso, más racional. Su libro, moderado en el fondo y en la forma, iba a condensar la Dogmática inglesa clásica para toda la época moderna. En su misma línea están tanto W. Law (1686-1761), que resalta la dimensión mística, como W. Warbuton que se interesa sobre todo por encontrar una base racional para la fe cristiana.

A pesar de las resistencias del «metodismo» en el siglo XVIII, en la gran controversia entre la razón y la revelación se iba a mantener la exigencia de hacer valer el elemento racional del cristianismo bíblico, tal como se pone de manifiesto en la obra de J. Wesley. La importancia del deísmo para el cristianismo inglés estuvo en que introdujo e impuso «la era de la razón» como reza el título de una obra de Th. Paine (1793), obligando así a la teología anglicana a clarificar la relación entre razón y revelación y sus fundamentos racionales y filosóficos.

Con ello queda indicado también su significado universal que se muestra en el hecho de que va a tener una gran proyección en el continente, sobre todo en Francia y Alemania. Voltaire (1694-1778) es el primero en defender una inmanencia completa del ser de Dios en su relación con el mundo. La actividad de Dios en el mundo no simplemente sirve de las leyes de la naturaleza (esto también lo afirmará el teísmo), sino que se identifica plenamente con ellas. La religión natural originaria está representada por la ética de Confucio. Se opone totalmente al dogma por entender que da lugar al fanatismo y a la guerra, en tanto que sólo la actitud ética puede garantizar la concordia. Diderot y Holbach se puede decir que radicalizan puntos de vista de Voltaire. Rousseau en cambio (1712-1778) aporta un punto de vista completamente diferente. Pues si por una parte reduce todos los contenidos de la religión cristiana a la religión natural, por otra los libera de su carácter intelectualista y los hace redicar en el sentimiento. La religión natural es originaria no sólo bajo el punto de vista del contenido y de su proceso histórico. Es originaria también en el orden anímico y de los sentimientos.

En Alemania la religión natural está representada sobre todo por Reimarus (1694-1768) y por Lessing (1729-1781). Este último ocupa un lugar especial y en cierto modo se puede decir de él que lleva a su culminación la religión natural. El problema de fondo en el clima de enfrentamiento con las religiones positivas es cómo se soluciona la pregunta por la salvación. La actitud del deísmo es radical. La salvación para él no tiene otro significado ni otro alcance que el de ser un comportamiento ético acorde con las exigencias de la razón natural. En este punto sin embargo, y después de muchas discusiones, se llega a lo largo del siglo XVIII a la conclusión de que las religiones positivas, si bien no son condición objetiva del comportamiento ético, sí lo facilitan subjetivamente. Son en realidad un estadio en el proceso de la «educación del género humano» como reza el escrito de Lessing de 1780. Pero en realidad Lessing incorpora además los contenidos fundamentales de la Dogmática cristiana, entre ellos y de manera muy especial la Trinidad, completamente dejada de lado, si no explícitamente negada, por el movimiento deísta. La unidad de Dios, dice Lessing en el § 73 de la obra mencionada, ha de ser de índole muy diferente de la que es propia del resto de las cosas, y poseer la representación de sí misma, representación que puesto que es completa, deberá ser real e infinitamente efectiva. Si bien es ésta una «explicación» muy elemental que difícilmente puede satisfacer las exigencias de la teología, lo que aquí se está produciendo es el comienzo de lo que va a ser una vigorosa incorporación del misterio trinitario por vía racional. En su conocida afirmación: «las verdades reveladas, cuando fueron reveladas, no eran aun verdades racionales, pero fueron reveladas para que lo llegaran a ser» (76), se anuncia ya la superación positiva del deísmo.

Pero tal superación implica al mismo tiempo que el deísmo, a pesar de no ser objeto de un desarrollo temático, sigue muy presente en nuestra cultura actual bajo los aspectos siguientes: a) exigencia de universalidad del concepto de Dios, que no puede por tanto quedar circunscrito al ámbito de una religión particular; b) coherencia de los contenidos de la religión con los postulados de la razón; c) armonía entre la religión y la moral; d) aceptación y vivencia del misterio en sintonía con la concepción de la realidad que nos proporciona el conocimiento racional

[--> Adoración; Ateísmo; Biblia; Creación; Fe; Filosofía; Hegelianismo; Judaísmo; Kant; Misterio; Religión; Revelación; Salvación; Teísmo; Teología y Economía; Transcendencia; Trinidad.]

Mariano Álvarez Gómez

DIONISIO AREOPAGITA

SUMARIO: I. El autor del Corpus Dionysiacum y obras que éste comprende. —II. Interpretaciones del Corpus Dionysiacum: 1. Neoplatónica; 2. Cristiana. —III. Nombres de Dios y misterio trinitario en el Corpus Dionysiacum.

I. El autor del Corpus Dionysiacum (CD) y obras que comprende

Las afirmaciones que la tradición hace sobre el autor del CD parecen estaren pugna con la cronología que su sistema doctrinal revela. Mientras que la tradición sostiene que el autor del CD fue discípulo de san Pablo, convertido al cristianismo en el Areópago y testigo de alguno de los eventos cosmológicos que acontecieron a la muerte de Cristo, el pensamiento doctrinal que los escritos areopagitas manifiestan se encuentra muy en consonancia con el de finales del siglo quinto o primera mitad del sexto. La tradición defensora de Dionisio Areopagita como autor del CD está, en Occidente, unida muy estrechamente al uso que de estos escritos hicieron los Sumos Pontífices. Así, Gregorio Magno en su *Homilía* 34 sobre el evangelio de san Lucas anuncia al Occidente que el CD tiene como autor a Dionisio Areopagita, convertido por san Pablo. Y otro Papa, Martín I, asegura la autoridad y prestigio doctrinal del Areopagita dentro de la Iglesia en el Sínodo de Letrán del 649'. Junto a la historia de esta tradición, se encuentra medio solapada otra historia de sospechas e incertidumbres en torno al autor del CD que tiene, como punto de partida, el 533. Fue en este año, al aparecer oficialmente por primera vez el CD en el Sínodo de Constantinopla, cuando el Obispo Hipacio mostró grandes reservas acerca de la autenticidad del autor de estos escritos. Con todo, los primeros estudios de enfoque moderno sobre el ya denominado «Pseudo-Dionisio» pertenecen al siglo pasado. La nota más característica de estos estudios es el esfuerzo denodado por identificar al autor del CD. Sin embargo, a lo más que han llegado tales estudios es a lograr la fijación amplia de una cronología dentro de la cual se buscan «candidatos» a la paternidad literaria del CD. Así, la lista de candidatos es bastante larga. Citamos, por la importancia de las razones que aducen los investigadores del tema, entre otros, los nombres siguientes: Pedro Fullón, Synesio, Dionisio de Alejandría, un cristiano discípulo de Proclo, un monje egipcio del siglo cuarto, Severo de Antioquía, Basilio de Cesarea, Ammonio de Sakkas, Pedro el Iberio o, por último, Sergio de Resaina². El conjunto de obras que constituye lo que se conoce bajo el nombre de Corpus Dionysiacum (CD) carece de edición crítica, si se exceptúa la del tratado *De Coelesti Hierarchia* aparecida en la colección Sources Chrétiennes, n. 58. Las obras que abarca el CD

están publicadas en J.-P. MIGNE, *Patrologia graeca*, III (Paris 1857) que comprende: *De Coelesti Hierarchia*, col. 119-370; *De Ecclesiastica Hierarchia*, col. 370-584; *De Divinis Nominibus*, col. 585-996; *De Mystica Theologia*, col. 997-1064; *XI Epistolae*, col. 1065-1112. La undécima Carta es dada en texto únicamente latino y es, con toda certeza, inauténtica. El CD, pues, se mueve dentro de tres tipos de tratados. Por un lado, CH y EH marcan una dirección significativa, enlazada con la concepción jerárquica dionisiana del universo. Por otro, DN se presenta como una suerte de «teología natural», con profunda influencia neoplatónica, a pesar de las protestas que en él se hacen de depender de la revelación. Y, por último, MT se encuadra en la vivencia mística de la teología espiritual y, en ella, Dios aparece como Inefable y Oculto, situado más allá del ser y del conocimiento humano³.

II. Interpretaciones del CD

1. INTERPRETACIÓN NEOPLATÓNICA. El sistema pseudodionisiano manifiesta un conjunto de notas y caracteres, típicos de los sistemas neoplatónicos, especialmente en las versiones de Jámblico, Plotino, y Proclo. Para hacernos una idea de la razón interpretativa neoplatónica, es suficiente indicar los puntos de coincidencia más sobresalientes entre el CD y las doctrinas neoplatónicas. Entre estos puntos merece ser destacado el de la estructura externa y orgánica de ambos sistemas. La estructura de todas las cosmologías neoplatónicas tienen siempre en común lo irreductible de dos categorías: la del Uno y la de lo Múltiple. Por debajo del Uno, la distribución de los seres se realiza de *forma triádica*, obedeciendo, a la dialéctica, también *triádica*, de la Permanencia del Uno en sí mismo (*moné*), dinámica descendente del Uno a lo Múltiple (*próodos*) y retorno de lo Múltiple al Uno (*epistrophé*). También la estructura del pensamiento pseudodionisiano y la dialéctica en que evoluciona es eminentemente platónica. Se dan en el CD igualmente las dos grandes categorías ontológicas: la del Uno y la de lo Múltiple. Y lo múltiple se distribuye en dos grandes jerarquías organizadas triádicamente que van desde la celeste hasta la terrestre. La organización jerárquica de lo Múltiple es, en esquema, como sigue: la jerarquía celeste abarca *tres* jerarquías, cada una de las cuales, a su vez, comprende otros *tres* grados de seres; en el primero, se sitúan los Serafines, Querubines y Tronos; en el segundo, Dominaciones, Virtudes, Potestades y, en el tercero, Principados, Arcángeles y Angeles. De igual manera, la jerarquía terrestre abarca una *tríada iniciadora* (obispos, sacerdotes, ministros) y una *tríada iniciada* (monjes, pueblo santo, órdenes purificadas). El universo ontológico del CD es un universo de inteligencias que comulgan en una aspiración común: la divinización. Esta contextura externa que podríamos llamar «anatomía del sistema dionisiano» evoluciona y cobra dinamismo según los momentos de la dialéctica neo-platónica: Permanencia del Uno en Sí Mismo; dinamismo descendente del Uno a lo Múltiple y retorno de lo Múltiple a lo Uno. Siguiendo los principios rectores del neoplatonismo también, aquí sucede que el Uno es fecundo, difusivo de Sí Mismo. Por ello, se expande libre y necesariamente. Lo hace necesariamente, en su interioridad, y es, así, cómo nos descubre su misterio trinitario. Lo hace libremente hacia afuera, ad extra, y es como surgen las criaturas celestes y terrestres. En éstas se da un proceso de retorno a la divinidad, al Uno. Este retorno adquiere importancia relevante para el hombre, ya que ha de llevarlo a cabo a través del camino apofático o catafático del conocimiento y de la vida mística, cuyas etapas se convertirán en clásicas para la vida espiritual cristiana: purgativa, iluminativa y unitiva.

2. INTERPRETACIÓN CRISTIANA. En esta interpretación, las tres afirmaciones más típicas del neoplatonismo cobran dimensiones profundamente cristianas. En efecto, en los sistemas neoplatónicos la multiplicidad ontológica participa del ser infinito de Dios y está organizada según una jerarquía triádica gradual en dicha participación. Esta primera afirmación se debilita, en la interpretación cristiana, al no afirmar ésta que la multiplicidad provenga por emanación necesaria o fatal, sino por un libre acto creacional de Dios. La creación y la libertad

divina confieren al pensamiento areopagita tal originalidad cristiana que su dependencia del neoplatonismo no pasa de ser superficial y externa. Dígase lo mismo de la segunda afirmación: las ideas divinas, en cuanto prototipos de las cosas creadas, *no permiten* llegar al conocimiento inteligible de la divinidad que siempre permanece más allá de toda experiencia. Por el contrario, en el Pseudo-Dionisio las criaturas conquistan el ser divino en la medida de su capacidad analógica. Aunque, eso sí, obedezcan en esa conquista a la ley de la mediación. En cuanto a la tercera afirmación que convertiría al Pseudo-Dionisio en filósofo platónico, se trata de la teoría que más tarde san Buenaventura va a describir como ostensión de la existencia de Dios. Podría ser enunciada de la siguiente manera: el alma humana puede encontrar y conocer a Dios penetrando en su propia interioridad, al descubrirse a sí misma como imagen de Dios, bien sea imagen natural, bien sea imagen deiforme por la gracia santificante. La línea cristiana de interpretación pseudo-dionisiana sitúa el CD en la gnoseología ejemplarista y de la luz, librándola de todo panteísmo'. E. von Ivanka representa de manera inmejorable esta interpretación cristiana del CD. Con todo, en dicha interpretación, las exégesis se multiplican según los elementos diversos que se destaquen. Entre los más importantes señalamos algunos: quien considera de primordial relevancia la teología trinitaria —como hace V. Lossky—; quien resalta el entronque del Pseudo-Dionisio con la espiritualidad de la escuela alejandrina y de los capadocios; quien, finalmente, coloca en primer plano, la **crístología**'.

III. Nombres de Dios y misterio trinitario en el Corpus Dionysiacum

1. LOS NOMBRES DE DIOS EN EL CD. Los nombres con que se designa a Dios en el CD son: *theós* (Dios), *theótes* (Divinidad), *thearchía* (Tearquía), *monás* (Unicidad), *triás* (Trinidad). A estos nombres pueden añadirse los de *henás* (Uno) y *henótes* (Unidad), por la asociación semántica que presentan con *thearchía*, *monás*, y las formas *taxiarchía*, *hyperarchios arché*. Atención especial merecen para nuestro propósito de resumen en este tema los nombres de *theós*, *theótes* y *thearchía*.

El nombre básico de la *theónymía* (Tratado de los nombres de Dios) del CD es el de *theós*. Con él se designa y connota a lo que se instala sobre el mismo ser y el mismo no ser, sobre el mismo conocer y el mismo no conocer. En este estado de «sobre-esencialidad», *theós* es Inefable e Incognoscible y contiene en sí la total realidad del ser. La transcendencia ontológica de *theós* se conjuga con su inmanencia respecto a todo lo creado. Dios (*theós*) da el ser a los entes y produce todas las esencias; por ello, se dice de El que es Uno y que se multiplica por ser causa desde Sí Mismo de muchos entes'. *Theós* es, además, bondad y verdad y posee, como atributos ineludibles, los de eternidad, magnitud y poder. Nuestro conocimiento de Dios (*theós*) pasa por tres momentos: el de la afirmación (*thésis*), el de la negación (*apháiresis*) y el de la eminencia (*hyperoché*), también expresada por la causalidad (*aitía*). Una de las múltiples formas de expresar la inmanencia divina en el mundo es la de la creación y la providencia. El campo semántico de la primera con toda su hondura problemática pertenece en el DN al término *theótes* (Divinidad). Como en castellano «divinidad» es el abstracto de «Dios», en griego *théotes* lo es de *theós*. Con ello, se nos indica ya que el uso de *theótes* se presta a ser utilizado en la circunscripción de lo abstracto. Así, no estraña verlo en casi todos los contextos especulativos donde aparece la Trinidad en los que casi por completo desaparece el término *theós*. En el tratado DN el Pseudo-Dionisio sistematiza ideas de corte ejemplarista y creacional, de manera análoga a como sucedió con *theós*. También el modo de ser de los entes es un modo de reflejar a Dios y de cómo Dios permanece en ellos. Para la expresión e intelección de esta doctrina, el Pseudo-Dionisio emplea las dos conocidas metáforas: la del punto central de una circunferencia y la de la efigie grabada, como arquetipo, en un sello. Por otra parte considerada y Única en esencia, en causalidad, en santidad, en sabiduría y en nombre. En el proceso descendente, desde su Transcendencia y Unicidad, es causa, es luz, es providencia y es

también creación. A su vez, en el proceso ascendente es causa final, es purificación y es comunión con Dios. La Tearquía junto con la Jerarquía Celeste y la Jerarquía Terrestre conforma de manera triádica, al estilo neoplatónico, la «anatomía externa» del universo dionisiano.

2. MISTERIO TRINITARIO EN EL CD. El Pseudo-Dionisio sistematiza con cierto rigor la especulación teológica en torno al misterio trinitario. El nos lega dos fórmulas que luego se hicieron famosas en la liturgia y en la teología medieval. Estas fórmulas son: «En la Supersustancial Divinidad sólo el Padre es fuente, no siendo el Hijo, Padre; ni el Padre, Hijo, de modo que a cada Persona le competen alabanzas propias y sagradas» y «Confesamos un solo Dios y Padre, un solo Señor Jesucristo y un solo y mismo Espíritu». Al Padre le competen atributos comunes al Hijo y al Espíritu Santo, pero en cuanto Dios. Se dan atributos que incluyen el *nomen* y la *res* propios al Padre que no son comunes al Hijo ni al Espíritu Santo. La segunda Hipóstasis (el Hijo) presenta dimensiones varias, según la diversidad de nombres, que recibe. Por un lado, con los nombres de *Iésou̅s* y de *Christós* se nos revela la encarnación y la obra redentora. El nombre que más directamente enlaza con el misterio trinitario es el de *lógos*, que manifiesta la filiación de la segunda Hipóstasis respecto a la Primera. Por otro lado, entre los atributos que el Hijo posee, en cuanto Divinidad, comunes con el Padre y el Espíritu Santo, están el de «Señor» y el de «Bueno». El Espíritu Santo, en el CD, adquiere una configuración semántica bastante desarrollada. Al Espíritu Santo compete la acción santificadora sobre los que han de iniciarse en el bautismo. Una vez dignos de entrar en comunión con el Espíritu Teárquico, pueden acercarse a la Eucaristía. También a El compete conducir la ciencia jerárquica hacia la contemplación. En relación con las Hipóstasis Padre e Hijo: El es Espíritu de la verdad procedente del Padre y en nombre del cual y por su recepción pueden los apóstoles perdonar los pecados. Junto con Jesús es como un germen divino, cuyo origen fontal es el Padre. Pero a diferencia de toda paternidad y filiación mediante la que los seres creados pueden llamarse «hijos de Dios», el Espíritu Teárquico permanece en sí mismo trascendente e inasequible a nuestra palabra y conocimiento. Igual que a toda otra *deificación posible*. El mérito más genial del CD es el de haber conseguido una férrea trabazón sistemática, profundamente cristiana, con elementos muy varios: neoplatónicos, místicos, pitagóricos, estoicos y patrísticos. Tratados todos ellos desde la aceptación de la Sagrada Escritura como norma fundamental interpretativa. A lo que cabe añadir, la visión del Dios cristiano según la óptica del discurso paulino: la del Dios Desconocido.

[—> *Analogía; Antropología; Buenaventura, san; Comunión; Creación; Espíritu Santo; Eucaristía; Experiencia; Filosofía; Hijo; Jesucristo; Liturgia; Mística; Nombres de Dios; Padre; Teodicea; Teología y economía; Tríadas sagradas; Trinidad.*]

Vicente Muñiz Rodríguez

DIOSA MADRE

SUMARIO: I. La condición humana, matriz de símbolos. —II. Las figuras femeninas y maternas en las religiones. —III. Una Diosa-Madre en el trasfondo de la religión de Israel. —IV. El Padre materno. —V. Lo femenino y el misterio trinitario.

I. La condición humana matriz de símbolos

En decenios cercanos hemos conocido la problematización de la propia palabra *Dios* para representar una realidad que escapa a toda comprensión'. En años más recientes, en el ambiente de la exégesis y de la teología donde han tenido entrada algunas interpelaciones del feminismo, se ha replanteado la pregunta por el prevalecer, casi exclusivo, de una imagen masculina de Dios al menos en las tres grandes religiones que tienen arraigo en Occidente. La sospecha de que el predominio prolongado de una estructura y mentalidad *patriarcales* ha incidido en esa unilateral representación de lo divino acompaña al interés por las figuraciones y rasgos femeninos que, como veremos, han tenido larga vigencia en la historia de las religiones y nunca han estado del todo ausentes en la misma tradición judeo-cristiana.

Al mismo tiempo, el recurso a unas representaciones y a un lenguaje más abiertos, y desde luego no limitados por el género, aparece como el menos inadecuado para dar cuenta hoy de un Dios siempre mayor, siempre inagotable e inalcanzable, pero a la vez cercano e inmanente en su transcendencia. Así el rescate de rasgos femeninos en las representaciones de Dios, lejos de postular una sexualización a la inversa, un retorno a lo femenino con expectativas que no resisten a la crítica y que correrían el riesgo de caer en una regresión, aparece como un intento de afirmar "la humilde proximidad de ese Dios para con la humanidad compuesta de hombres y mujeres". Traduce la convicción de que "en Dios que trasciende al hombre y a la mujer, lo masculino y lo femenino, englobándolos, la lucha de los sexos podrá al fin conocer un apaciguamiento".

La fenomenología y la historia de las religiones muestran que la condición humana, en la complejidad de su experiencia, en su existencia sexuada, constituye una "matriz de símbolos" (Meslin), por lo que la bipolaridad sexual con sus múltiples potencialidades y capacidades expresivas ha jugado un papel decisivo en la esfera de lo simbólico. De ahí que resulte esperable que lo femenino y las vivencias que con la mujer se relacionan hayan servido de mediación para expresar la relación fundamental que los humanos viven con lo sagrado o misterioso. A su vez, la cristalización de lo femenino y sus valencias como símbolo de la divinidad refleja situaciones culturales diversas y etapas varias en la prehistoria e historia de las civilizaciones. Responde verosímilmente a las diversas formas de organización de la vida cotidiana y social y también al modo de plantearse las relaciones interhumanas e intersexuales. Así, resulta aceptado que las figuras antropomórficas de la divinidad varían según se trate de civilizaciones de cazadores o de pastores nómadas, estructuradas patriarcalmente, o de culturas agrícolas en las que prima un mitologema arcaico y llamativamente extendido como veremos: el de la Diosa Madre Tierra.

II. Las figuras femeninas y maternas en las religiones

La historia del fenómeno religioso constata la extensión, prácticamente universal, de una figura femenina para representar la divinidad y sus varios atributos. Esta constatación provoca cierta extrañeza sobre todo si se la compara con la llamativa menor atención que lo femenino como configuración de lo divino ha recibido en largos siglos de desarrollo de la teología. Ocurre —y así se percibe en el planteamiento actual del feminismo, como en la propia teología— como si también en la historia de la tradición cristiana se hubiera producido un cierto silencio que reclama ser explicado y que está mereciendo atención.

En el nivel de los hallazgos arqueológicos es sobradamente conocida la abundante presencia de estatuillas culturales y textos que afloran desde estratos remotos del pasado y que, a su modo, tienen confirmación en las mitologías que conservan nombres arcaicos de figuras femeninas. Se trata de pequeñas estatuas con rasgos anatómicos exagerados, impropriamente

llamadas "venus", que se extienden por la Europa que va desde Polonia al Adriático y Egeo, llegando a regiones del Oriente próximo como Fenicia, Palestina y Mesopotamia.

El culto a una Diosa Madre, o Diosa Tierra, diosa de la fertilidad, madre y nutricia, aparece ampliamente documentado en períodos que abarcan el paleo, meso y calcolítico, y su presencia permanece en el trasfondo de teogonías y mitos hasta alcanzar con su influjo a figuras que tienen espacio conocido en panteones de época histórica. Mircea Eliade, entre otros, ha asociado esta divinidad materna con las culturas agrícolas del neolítico, atentas al ciclo anual de las estaciones, con ritos alusivos a los ciclos de la naturaleza y la fecundidad, en las que tiene cabida también la simbología del árbol que se renueva⁵. La relación de ese culto con el matriarcado fue señalada por J. J. Bachofen, si bien su teoría ha recibido posteriormente críticas notables. Sin entrar en los términos de la hipótesis del matriarcado, tanto W. Schmidt como B. Malinowski y R. Pettazzoni han seguido vinculando ese culto a las culturas agrícolas en las que la Tierra asume el lugar del Ser supremo en cuanto que, como productora y madre nutricia para los humanos, se muestra principio último de la vida.

Desde otras perspectivas, la frecuencia y antigüedad del símbolo femenino-materno alusivo a la divinidad ha sido explicada por E. Jung y en su seguimiento por E. Neumann como el emerger esperable de una imagen primordial, arquetípica, que opera en **la psique** humanar que ha encontrado amplio despliegue en la mitología y en la expresión artística de todas las épocas. Un proto-símbolo, podríamos decir, que presenta también lados oscuros y valencias negativas que han recibido ulteriores concreciones en figuras y nombres conocidos en las mitologías y en la historia de las religiones, y que hoy mismo son advertidas por el psicoanálisis. Se trata de una figura que habita la memoria arcaica de la humanidad porque corresponde a la universal experiencia de nacer y depender del alimento, cuidado y protección de una madre. Tanto la plasticidad del símbolo, de la que la historia del arte da cuenta, como su capacidad de asociar los significados del nacer y ser alimentado con la religión y dependencia de una última fuente de vida, explican su arraigo y despliegue desde tiempos arcaicos.

A la figura de la Gran Madre responden las Matronas germanas y celtas, y de un culto a la Diosa Tierra se hallan abundantes noticias, incluso a través de ritos que perviven, en la América precolombina. También en un universo cultural bien distinto, en el extremo Oriente, y desde el prebudismo, se da lo femenino como una de las polaridades del *tao*. Y todavía dentro del mundo asiático, en el surco de la religión védica, se encuentran figuras femeninas que, como *Shakti*, acompañan como pareja a deidades masculinas como *Shiva*, y figuras como *Kali*, cargada de ambigüedad en su actitud y funciones respecto de los humanos. Esas figuras han sobrevivido en el hinduismo a la modificación impuesta por el predominio de los dioses indoeuropeos, de un modo semejante a como la lejana figura de una Diosa-Tierra pervive en la ulterior elaboración del panteón helénico. Se trataría, en ambos casos, de un principio originario que subsiste, pese a la imposición de otro igualmente radicado en el trasfondo de los tiempos y de la memoria colectiva: el masculino-paterno, dominante en el mundo religioso más cercano. De hecho, ritos hierogámicos vienen teniendo cabida en los rituales védicos.

La figura de la diosa consorte, auténtico paredro de las divinidades masculinas en la religión de la India, o la esposa en otros panteones, muestran la necesidad de reunir las dos polaridades sexuales para expresar lo inagotable del Misterio. Todos los recursos del "vetusto lenguaje sexual simbólico" (Van der Leew) se hacen necesarios para referirse a lo pregnante del Misterio que excede y supera la misma bipolaridad sexual. Asimismo, lo femenino, y la figura del andrógino, reapareció en las corrientes gnósticas donde la mujer en relación con la divinidad debió tener un margen notorio, lo que explica, en parte, la reserva de los autores cristianos que se enfrentaron a la gnosis.

También en los estadios primitivos de la religión griega, como muestra la *Teogonía* de Hesiodo, *Gea*, una Diosa-Madre, engendradora de *Urano* en unión con el cual engendra a su vez a los *Tritones*, representa aquel remoto culto que, en formas varias, perdura y se hace presente en figuras como *Hera* de Argos y *Artemisa* de Lidia, así como en las de *Démeter* y *Perséfone*, asociadas a la vegetación y la fertilidad a partir de antiguos pueblos montaraces, cazadores o pastores, que llegan hasta los tiempos del panteón clásico. En éste, y en los estadios más conocidos, *Atenea* y *Afrodita* representan, bajo figuras de mujer, atributos y funciones no estrictamente femeninos. Resulta, por tanto, que el dominio de dioses indoeuropeos masculinos, que sobreviene con la invasión de pueblos cuyo recuerdo ha guardado una historia documentable y de cuyo dramatismo quedan señales en los relatos míticos y aun en la épica griega, no ha anulado del todo, pese a la potencia de *Zeus*, un dios celeste, el substrato de una extendida religión de la Diosa-Madre, terrestre y lunar, nutricia, protectora y maligna, según aquella ambigüedad a que nos hemos referido.

En regiones del Oriente medio la diosa *Cibeles*, que desde Frigia llega en un determinado momento al mundo romano, y *Nut*, madre de *Isis* (la esposa de *Osiris*) y madre de *Horus*, junto con la *Inanna* sumeria, la *Isthar* de Acadia y la *Astarté* de Canaán, son otras tantas personificaciones de un culto arraigado en el entorno y en los lugares mismos en que se asienta Israel. A él aluden en algunos momentos, polémicamente, los propios textos bíblicos. Entre éstos, aquellos lugares donde asoman vestigios de la figura de *Asherat*, una diosa cananea, presentan, como veremos, un especial interés por lo que significan en el proceso del monoteísmo yahvista.

Teniendo en cuenta las observaciones de autores como G. Widengren, V. Hernández Catalá, Th. Schipflinger, Fr. Heiler, O. Kern, M. Eliade y A. Di Nola, J. Martín Velasco da una interpretación de conjunto de las variadas formas en que lo femenino es simbólicamente elaborado: "Los mismos datos sugieren ya que la pretensión del hombre religioso al utilizar estas imágenes no es situar al Misterio en el reino de lo femenino o pensarlo como dotado exclusivamente de los rasgos de mujer (...) Esta lo representa, en efecto, como madre-virgen, esposa, hija, protectora del nacimiento y de la fecundidad, y diosa de la muerte; como diosa del amor y de la guerra. Como gran diosa-madre, figura verdaderamente universal, "diosa total", y como figura complementaria de figuras masculinas. En la misma dirección nos orienta el hecho de que con mucha frecuencia no aparezca de forma exclusiva, sino como figura que matiza una representación preferentemente paterna de lo divino, o como paredro de la figura masculina. Con todo —prosigue— el hecho de que prevalezcan entre sus nombres, figuras y funciones, los relativos a la maternidad, orienta a descubrir su sentido en la capacidad que contiene el símbolo materno de ofrecer una respuesta a la pregunta por el origen y de satisfacer la necesidad de protección, el anhelo de bondad y de amor que experimenta siempre el hombre".

La polivalencia del símbolo —que tiene relación con la tierra y la luna, y que apunta también a las aguas fecundas y aun a la noche, el terror y la oscuridad—, se traduce en su potente capacidad para apuntar al Misterio, fascinante y tremendo, como Origen. En este sentido, la figura de la Diosa-Madre resulta una figura imponente y prácticamente omnicomprendiva: *una quae est omnia*, al decir de algunos.

III. Una Diosa-Madre en el trasfondo de la religión israelita

Si el predominio indoeuropeo provocó la retracción —aunque pueda hablarse también de asimilación parcial— de las figuras femeninas de los antiguos panteones al imponer un patriarcalismo como forma social, el avance del monoteísmo hebreo en el cercano Oriente

aparece relacionado con la prevalencia de un Dios celeste, la exaltación de la fuerza y la atribución de cualidades más nobles al varón. Y la progresiva afirmación de *Yahvé* como único en Israel conoció momentos de conflicto con antiguos cultos locales que se mostraron persistentes a juzgar por sus relativamente tardías reapariciones. Así, investigaciones recientes descubren cierta impronta de aquellos viejos cultos y divinidades en la misma religión yahvista.

En su estudio sobre la religión hebrea, R. Patai anotó hace unos decenios que algunas formas de representar a *Yahvé* en el judaísmo tardío podrían mostrar la absorción o fusión de aspectos femeninos de una antigua divinidad femenina. A su juicio la *Sabiduría* y la *Shekinah*, formas de hipostatizar la actuación y la presencia de *Yahvé*, serían lejanas reminiscencias de aquella divinidad que duran en el judaísmo hasta época tardía, sin entrar en conflicto con una tradición monoteísta centrada en *Yahvé*"

A su vez, M. Stone ha señalado la presencia en los territorios conquistados por Israel de una diosa, atestiguada por los textos de Ugarit como *Asherah* y *Anat*, que Stone identifica con *Astarté*, si bien esta identificación ha merecido ulteriores discusiones. Esa figura, o los símbolos que le representan, rivalizan con *Yahvé* en pasajes como Jue 2,13 y 3, 7; 1 Sam 7, 3-4; 1 Re 11,5.33; 15,13.18.19, lugares en los que se muestra que la antigua divinidad femenina reaparece y provoca la reacción del yahvismo aun en plena época monárquica.

Hallazgos arqueológicos de culturas extrabíblicas pero cercanas a Israel, como los de Kuntilet Ajrud y los de Khirber el Qóm, son hoy puestos en relación con la figura de *Asherah* y su símbolo cultural, *aserah /aserim*, al que se refieren polémicamente varios lugares bíblicos. Así aquellos en los que los profetas Oseas y Jeremías urgen a la fidelidad al yahvismo (Os 2; Jer 7, 18; 44, 15-25). O algunos otros como 2 Re 21,7;23,4-7¹⁵. Tales textos —como aquellos en los que se apoya la tesis de una asimilación por parte del yahvismo de dioses masculinos como *El*, del panteón cananeo— parecen responder a una laboriosa fidelidad mantenida al Dios de Israel que exigió la lucha contra la presencia ambigua de una diosa en la religiosidad popular. Esta lucha resulta explicable si se tienen en cuenta, tanto la historia del asentamiento de los hebreos en la tierra, como la afirmación de la absoluta transcendencia de *Yahvé*, Dios único, que se distancia infinitamente de toda otra divinidad hasta negarla. Una transcendencia que se subraya incluso a través de la misteriosidad con que se rodea al Nombre.

IV. Un Padre materno o los rasgos femeninos en el Dios bíblico

Si de un culto a una diosa se registran indicios en los tiempos bíblicos, la presencia de rasgos femeninos en la caracterización de *Yahvé* es documentable hasta en el judaísmo postbíblico, como hemos oído advertir a Patai. Así un término vigente en pleno monoteísmo yahvista es el de Sabiduría (*hokmá*), hipóstasis de la función creadora y reveladora de Dios que, como tal, aparece en múltiples lugares (Job, 28.12-27; Bar 3, 9-4; Prov 8, 23-31; Eclo 14, 20-27; Sab 7,12.27; 9,4). Resabios de una divinidad femenina pueden haber influido en la forja de esa imagen que perdura en el *Logos* neotestamentario. Rasgos femeninos subyacen también en otro término de raigambre bíblica como es *Ruah* que de su aleteo creador (Cf. Gén 1,2), pasa a designar el Espíritu en el NT y la tercera persona en la Trinidad divina. Y con caracteres femeninos se presentan a su vez la misericordia entrañable y la ternura conmovida que los textos bíblicos atribuyen al Dios que se muestra compasivo, materno en sus cuidados y desvelos para con su pueblo (Cf. Jer 31, 20; Os 11, 1.4.8; 13; Is 49,15; 66, 13; Sal 116, 15)¹⁶. En otra serie de lugares importantes para la revelación del AT, misericordia y entrañas maternas (*raham*) se asocian a la paternidad de un Dios que es desbordadamente Padre siendo Padre maternal,"Padre materno".

Además, a propósito de la utilización bíblica de la imagen del padre, las observaciones convergen en que se trata de un uso cauteloso de esa simbología, que parecería sin embargo la menos inadecuada, a juzgar por lo universal de la presencia de la misma en otras religiones y su fácil documentación tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. De hecho, un estudio atento de los usos del término "padre" en la Biblia concluye con la impresión de una cierta austeridad que lleva a pensar en aquella preocupación por la trascendencia que antes señalábamos y que aleja de esta comprensión de lo paterno toda naturalización fácil. A este uso cuidadoso del símbolo se ha referido P. Ricoeur cuando ha hablado de un "grado cero" en la figura del padre aplicable al Dios bíblico cuya paternidad se distancia de la procreación natural y del parentesco. Y en un sentido complementario F. Raurell ha comentado esa cautela sobre la atribución de la paternidad señalando que "la reserva de los hebreos sobre la figura de Dios como Padre y su concepción absolutamente transexual de la paternidad divina nos invitan... a no cargar éste símbolo de rasgos únicamente masculinos". De ahí que pueda notar también L. Armendáriz que "cuando se le llama padre no se le está diciendo varón (aunque la imaginación lo quiera), ni se está por ello negando su maternidad; se está afirmando que al origen y en el fundamento y meta de la realidad hay un Infinito todopoderoso y amante".

En el NT el término griego *patér* referido a Dios aparece en múltiples lugares. Unos reflejan la invocación o la referencia puesta en boca del mismo Jesús: "(mi) Padre"; otras la designación, ante los discípulos: "vuestro Padre"; y un tercer grupo responde a una consideración de Dios como Padre o Padre de Jesús. En el NT, y en la peculiaridad del término *Abba* que los exegetas asignan al ámbito del lenguaje familiar, se vislumbra la experiencia filial de Jesús, experiencia única y propiamente suya, en la que asoman rasgos maternos como anteriormente lo hacían en algunos de los textos proféticos'. Y en Jesús, en su conducta y actitudes, se revela, incluso a través de la continuidad del lenguaje — el uso del término *splághna* es significativo y ha sido documentado cuidadosamente por H. Kóster — aquella misericordia entrañable del Padre materno. Como si la paternidad-maternidad del Padre encontrara una correspondencia en la que alguien ha llamado "la emoción visceral de Jesús ante el necesitado".

V. Lo femenino y la teología trinitaria

Es aceptado que en el NT existen formas de hablar triádicamente de Dios, a quien se designa fundamentalmente como Padre. El Hijo, reconocido como *Kyrios*, y el Espíritu. Espíritu de Jesús, Espíritu del Padre, aparecen en diversos lugares, entre los que destaca el mandato misionero de Mt 23,19, relacionado con la liturgia bautismal. La presencia de una "simbólica trinitaria" (Duquoc), o de una "Trinidad narrada" (Forte), ya en este estadio de la confesión de fe, hizo posibles los *symbolos*. Y ofreció la base para el desarrollo de la doctrina trinitaria que utiliza los registros de la razón y la analogía para aproximarse al misterio confesado en las fórmulas de la fe.

Ahora bien, en la confesión de la Iglesia naciente se conjugan una conciencia trinitaria y una memoria del Dios de Israel que es el Padre del Señor Jesús y dador del Espíritu. Y a un intento de evitar la reducción del *mysterium salutis* que es el *mysterium trinitatis* quieren responder la discusión y las definiciones de los concilios de Nicea (325) y Constantinopla (381), así como el *símbolo* resultante, que ha marcado la teología trinitaria ulterior. Pero tanto las fórmulas del símbolo niceno-constantinopolitano como la elaboración teológica en torno, y la **que** tuvo lugar en siglos más tardíos, parecen haber dejado más en la penumbra que los textos neotestamentarios la vertiente histórico salvífica, por otra parte inseparable de la especulación sobre la naturaleza y las personas de la Trinidad.

Además, no han faltado en estos años importantes llamadas de atención advirtiéndolo que en el proceso de elaboración de esa doctrina ha primado, al menos en Occidente, el horizonte filosófico del ser y el acento de la unidad, sobre la perspectiva de la historia de salvación. Lo que equivale a haber privilegiado la consideración de la Trinidad inmanente sin atender suficientemente a la dimensión económicosalvífica del misterio".

Y desde otros ángulos, entre los que se cuentan las aportaciones de una crítica feminista, se señala la necesidad de corregir una imagen masculina de Dios que ha derivado del lenguaje en que vino a expresarse el misterio trinitario, un lenguaje necesitado siempre de una difícil comprensión analógica. Esta crítica llama la atención acerca de lo que quieren significar en el ámbito de la teología del Dios Uno y Trino, y por tanto lejos de toda connotación de sexo y género, términos como *Hijo, Verbo, Espíritu y Persona*, al modo como hemos advertido al hablar de la paternidad-maternidad aplicadas a Dios. También en este sentido ha venido a formularse la pregunta por la relevancia teológica de la masculinidad de Jesús, innegable como *factum* histórico, pero que no puede inadvertidamente trasladarse a la esfera del Dios trinitario donde carecería de sentido tal determinación".

En el contexto de esta preocupación puede situarse un intento de descubrir lo femenino en el ámbito de la persona y acción del Espíritu, intento que ha conocido importantes reservas críticas puesto que, si tanto el Padre como el Hijo en su incomprendibilidad superan la connotación sexual de cualquier término o símbolo, también el Espíritu ha de ser concebido más allá de la tensión del género. No se trata, por tanto, de presentar al Espíritu asumiendo los rasgos femeninos de que estarían exentas las representaciones del Padre y del Hijo, sino que con más exactitud hay que reconocer, como ha señalado J. Y. Congar, que el Espíritu completa, interioriza y actualiza la acción del Padre y del Hijo ejerciendo por ello cierta "función maternal y femenina que pone el sello de la consumación a la función del Padre y del Verbo Hijo".

Se pone así de manifiesto que la recuperación de una simbología y unos caracteres femeninos a la hora de presentar la imagen del Dios Trinidad, un intento que resulta aceptable en la medida en que compensa o corrige una presentación unilateralmente masculina a la que se ha propendido y que ha tenido consecuencias, resulta problemático si se reduce a catecterizar con rasgos femeninos a una persona de la Trinidad, realizando algo así como una distribución de lo femenino y lo masculino entre las personas. Y ello porque supondría tan sólo un traslado acrítico de lo humano, y aun de ciertos estereotipos de lo femenino, al nivel trinitario, a una esfera en la que la distinción de sexos no tiene ya relevancia ni significación. A un nivel en el que la propia noción de *persona* muestra también sus límites, puesto que, como advertían los antiguos teólogos, se trata de una región, la del misterio, donde se hace necesario aceptar lo desemejante de toda semejanza.

Algo similar ocurre con la propuesta de privilegiar una imagen femenina de Dios tal como ha venido formulándose por parte de algunas tendencias feministas que han intentado despatriarcalizar la imagen tradicional. También esa imagen, como todo símbolo, ha de resistir las implacables exigencias de la analogía y aceptar su relatividad al referirse a Dios, que está más allá de la masculinidad y de la feminidad.

Ahora bien, afirmado lo anterior respecto de la desproporción de todo intento, hay que reconocer que la cautela que la teología muestra en la utilización de los símbolos no invalida que, si hombres y mujeres son *imagen* de Dios, cualquier hablar sobre Dios necesitará poner en juego términos y símbolos tanto masculinos como femeninos en un intento de mostrar mejor lo que late tras el Nombre. Un Nombre que los lectores de la Biblia hebrea, y los oyentes

de la Palabra, reconocen que no puede ser adecuadamente pronunciado pero que tampoco ha de ser borrado, puesto que el Dios escondido es también el Dios que quiere revelarse.

En nuestros días advertimos el avance de esta exigencia que llega desde mujeres y hombres creyentes y afecta al trabajo teológico. Se trata de reconsiderar lo que una mayor acogida de lo femenino —sin exclusividad— en la simbólica y en el lenguaje sobre Dios puede suponer en favor de una imagen menos inadecuada, menos desemejante, de aquel ante quien, en último término, "no hay hombre ni mujer" (Cf. Gál 3, 27-28) y a imagen de quien "todos(todas) somos transformados de gloria en gloria" (Cf. 2 Cor 3, 18). Que llama también a la comunidad que formamos hombres y mujeres "a conformarse a la imagen" (Cf. Rom 8, 29).

[-> Amor; Analogía; Biblia; Budismo; Concilios; Confesión de fe; Credos trinitarios; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Gnosis, gnosticismo; Hijo; Historia; Iglesia; Induismo; Judaísmo; Logos; Misterio; Monoteísmo; Mujer, feminismo; Naturaleza; Padre; Personas divinas; Religión, religiones; Revelación; Teología y economía; Transcendencia; Trinidad; Unidad.]

Felisa Elizondo

DOXOLOGÍA

SUMARIO: I. La doxología en la existencia creada redimida. —II. Vocabulario y dinámicas: 1. El vocabulario doxológico; 2. Las dinámicas: el amor de caridad; 3. Doxología e historia; 4. Analogía y diversidad respecto a la «acción de gracias». —III. Textos doxológicos. —IV. La alabanza transformativa.

I. La doxología en la existencia creada redimida

1. Por poco que se preste la debida atención, la *Escritura* está literalmente impregnada y como atravesada por la dimensión doxológica. Bastará redimir aquí textos como 1 Cor 10, 31: «Ya comáis, ya bebáis, ya hagáis algo, hacedlo todo para gloria (*dóxa*) de Dios», para el NT; y como Sal 33 (34), 2: «Bendeciré a Yahvé en todo tiempo, siempre en mi boca su alabanza», para el AT. Así pues, hay que prestar atención al hecho de que el culto terreno (de alabanza, de acción de gracias y de súplica) es como el «gusto previo» (cf. SC 8) del culto eterno, en donde permanecerán para siempre la alabanza y la acción de gracias.

2. *Los lugares* que hay que considerar para un conocimiento adecuado de la doxología son: a) la Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento en donde ocupan un lugar especial los salmos y los «himnos» bíblicos, y las «doxologías» diseminadas por todas partes, por ejemplo, las que cierran las epístolas apostólicas; b) la sagrada liturgia, en especial las fórmulas clásicas del *Gloria Patri* y otras similares y en consecuencia la oración personal; tiene una importancia especial la doxología con que termina la plegaria eucarística; c) la gran predicación mistagógica (a bautizados) de los Padres, la homilética, que se cierra invariablemente con la doxología más o menos breve, pero que puede contener fórmulas semejantes y entusiásticas también en el cuerpo del discurso; d) las catequesis de los Padres a los catecúmenos, que se cierran siempre con cláusulas doxológicas; e) las fórmulas conciliares «para gloria y alabanza de la santa, consustancial e indivisa Trinidad», y otras parecidas; O las mismas disposiciones canónicas

antiguas, en donde la legislación de la Iglesia se daba siempre «para que en todo sea glorificada la Trinidad», y otras semejantes; g) las obras de los Padres, que tratan a menudo de la alabanza doxológica, como por ejemplo san Agustín en sus *Enarrationes in Psalmos*; h) las obras de los grandes espirituales (místicos), que intercalan sus consideraciones con la glorificación divina.

II. Vocabulario y dinámicas

1. EL VOCABULARIO DOXOLÓGICO. Tanto la Escritura como los Padres, la liturgia y los autores espirituales reconocen y confiesan que toda expresión de la alabanza al Señor es siempre inadecuada a su inmensidad: «No tiene medida su grandeza» (Sal 144 [145] 3). De todas formas, el autor utiliza todos los recursos de su corazón y de su mente, animados por la voluntad de amor y por la fe en el Señor. Así ocurre con el uso curioso del «alfabeto» para los modernos: la lengua no podrá expresar todo el sentimiento y entonces el autor ofrece al Señor una composición en la que cada versículo (o grupos de versículos) van siguiendo por orden las letras del alfabeto hebreo (aquí, por ejemplo, el Sal 144 [145], un «himno de alabanza»). Pero sobre todo la Biblia muestra la multiplicación singular de los verbos, de los sustantivos, de los adjetivos y títulos, de los adverbios, que pueden expresar lo más posible la alabanza.

Impresionan sobre todo los verbos, en donde prevalecen los verbos del «hablar»: por ejemplo, aclamar, exclamar, proclamar, conclamar; enumerar, contar, describir, ordenar, representar; aceptar, y por consiguiente recordar, hacer memoria, imaginarse; confesar, profesar; alzar himnos, salmodiar, cantar; anunciar, publicar, hacer oír, dar a conocer, revelar, «evangelizar»; evocar, convocar, invocar, provocar, dar voces, gritar; exaltar, magnificar; celebrar; glorificar, conglorificar, dar honor; bendecir; erupción del corazón; temer, temblar; orar, deprecar; beatificar, alabar, colaudar; cantar, sonar hábilmente, con sabiduría, dulcemente; buscar, rebuscar; hablar, decir, expresar, manifestar; dar comienzo a la alabanza, al canto; gloriarse en el Señor; venir, entrar en la Presencia, pasar sus puertas, sus atrios; ofrecer el «sacrificio de alabanza»; gozar, exultar, alegrarse, jubilar, gritar de gozo, dar palmadas; amar, crear, esperar, tener confianza.

Tienen una nota específica los «imperativos himnicos» con que el pueblo es llamado a la alabanza, así como los ángeles del cielo; en primera persona son «exhortativos himnicos», en tercera son «imperativos himnicos».

2. LAS DINÁMICAS: EL AMOR DE CARIDAD. a) La alabanza doxológica es movimiento por el que se ama al Señor por él mismo, «a tí, porque eres tú», de manera desinteresada. Más allá de uno mismo, de la situación, de la necesidad, de la recompensa, de la espera, del prójimo, de toda criatura. Es anhelo por el Señor, «por él solo», hacia la comunión inefable. La alabanza expresa de la forma más completa y perfecta dicho amor.

b) Así, pues, la alabanza asume como único objeto digno a la persona divina, amada y alabada por ella misma. El Nombre divino indecible, revelado a Moisés en la zarza ardiendo (Ex 3, 14), YHWH, no pronunciado, traducido sin excepciones por los Setenta con *ho Kyrios*, vulgata *Dominus*, «el Señor», es el centro en torno al cual gira toda la operación doxológica. Pues bien, típicamente, lúcidamente, la alabanza se refiere al Señor en este orden coherente:

—Él, interpelado directamente como «tú» o indirectamente como «él»; de hecho, la alabanza podría reducirse en el fondo sólo a este «tú-él», y consumarse en él con un cumplimiento total;

—los *títulos* con los que se engrandece al Señor: grande, magnífico, bueno, inefable, misericordioso, omnipotente, y otros muchos;

—sus *obras* poderosas, prodigiosas, maravillosas —los *mirabilia Dei*—, obras permanentes, ininterrumpidas, que llevan a su cumplimiento el designio divino desde la creación, a través de la historia y de la providencia, hasta la escatología. Esto puede verse, en el AT, en los «himnos», que son los salmos del género literario de «himnos de alabanza», «salmos de la realeza divina», «cánticos de Sión»; pero también en las «acciones de gracias». Y en el NT, con la típica «lectura Omega», es decir, la que parte del cumplimiento para remontarse al Alfa de la creación, que tiene como epicentro la alabanza al Padre, que resucitó al Hijo para dar su Espíritu; un típico ejemplo de esto es el «himno de bendición» de Ef 1, 3-14. Pero la característica de la alabanza es que, a diferencia de las «acciones de gracia», las obras no se refieren «a nosotros», aunque nos afecten, sino que se contemplan en sí mismas, de forma «desinteresada». De aquí se derivan grandes consecuencias teológicas y espirituales.

c) El sujeto de la alabanza es «el orante», la comunidad o un miembro de ella, en el intercambio típico de las funciones orantes que se advierte ya en la Escritura: la comunidad puede ser «nosotros» o «yo», indiferentemente, y así el fiel orante puede ser «yo» o «nosotros», y no puede cantar himnos más que en nombre de la comunidad. Así pues, el «orante» procede a una operación sumamente compleja, que se llama «alabanza doxológica». Si tomamos como ejemplo por un lado un salmo-«himno» de alabanza (v. gr. los Salmos 144 [145] 148), y por otra el prefacio de la IV Plegaria eucarística, se tiene una serie de movimientos paralelos, alternados, implicados entre sí, a veces sin un orden «lógico». Los principales de ellos son:

—la contemplación y la celebración del Señor, en el NT y en la liturgia obviamente Dios Padre, en sí mismo y en sus títulos apofáticos («indecibles») y catafáticos («evidentes, pronunciables»); y luego de sus obras, tal como se describieron anteriormente;

—la contemplación de Él en su globalidad llevó a la memoria anamnética perenne y renovada, «presente» y que «hace presente» esta realidad;

—viene siempre la sorpresa, con la admiración renovada día tras día por los *mirabilia* realizados y que se realizan «hoy, aquí, para nosotros»;

—esto provoca el gozo y el entusiasmo, que quiere expresarse en fórmulas;

—se expresa la oración desinteresada: sólo la alabanza; el yo humano (comunidad, fieles), se hace «portavoz» de toda la creación inanimada y animada, pero irracional;

—la alabanza es gracia divina, que atrae conscientemente, que «hace subir» a la comunión con el Objeto divino alabado, porque el yo humano casi se pierde frente al tú divino en los límites de su propia creaturalidad, pero sabe que ha llegado a la unión dada por Dios; en cuanto a la gracia de la alabanza, cf. sólo el Sal 50 (51), 17: «Señor, *tú* abres mis labios y entonces mi boca proclamará tu alabanza»; y la introducción al «Santo, Santo, Santo», en donde generalmente, ya desde el siglo IV, la Iglesia orante pide verse asociada a la alabanza de los querubines y serafines que «contemplan el Rostro» (cf. Mt 18, 10: «continuamente») y dan alabanza eterna (cf. Ap 4, 8).

De este modo, la alabanza doxológica, que sin embargo supone siempre tanto la «súplica», que contempla la propia miseria y pide al Señor el socorro necesario que sólo él puede dar, como la «acción de gracias», que exalta las obras buenas recibidas y las anuncia y pide que

prosigan, está en la cima absoluta del culto de los fieles a su Señor. Esto se ve en los profetas, en los libros sapienciales, lógicamente en los salmos; pero hay además algunos textos de intensa calidad doxológica, como el *Trisagion* de Is 6, 3 para los serafines y el de Ez 3, 12 para los querubines; aquí se encuentra la plegaria en su pureza absoluta de glorificación al Señor. Ap 4,6 recoge estos dos textos, los funde y los presenta como el tipo de la plegaria eterna con la que se asociarán los fieles, guiados en el Espíritu Santo por el Cordero resucitado (cf. Ap 7; 14, 1-5; 15, 1-4).

La caridad divina derramada sobre los hombres de un modo tan abundante tiene sustancialmente en la alabanza su equivalente humano. Aquí está el «signo» unitivo que es la doxología.

3. DOXOLOGÍA E HISTORIA. Si se dice que la doxología, como característica principal eucológica, es «desinteresada», es decir, que no contempla ante todo por su propia índole la «historia de la salvación» como beneficio inmediato «para nosotros los hombres y para nuestra salvación», esto no significa ni mucho menos que esté fuera de la historia concreta. Todo lo contrario. Porque:

a) la alabanza está antes de la historia, por así decirlo. Busca como Objeto Divino al Sujeto principal, al verdadero protagonista de la historia, para quien el orante «existe». La alabanza se sitúa teológicamente antes, en cuanto que tiende directamente a la persona amada y glorificada, Dios, su persona, sus títulos, sus obras; éstas, de suyo, son siempre y de todos modos obras «históricas» de la concreción más real;

b) la historia «está después», siempre teológicamente, en el sentido de que la alabanza la anticipa y en cierto sentido «la hace». El alabante se dirige a Dios en la historia que fluye y que, glorificando al Señor, está allí, valorándola como si esta historia comenzase con la alabanza. De hecho, la dimensión laudativa del pueblo de Dios, al menos cuando era consciente y participada, es un impulso poderoso y una «lectura» intensa de la historia.

4. ANALOGÍA Y DIVERSIDAD RESPECTO A LA «ACCIÓN DE GRACIAS». Entre la doxología y la «acción de gracias» hay que señalar algunas analogías y diferencias radicales.

a) La «acción de gracias», dimensión «eucarística», usa también y con frecuencia el mismo vocabulario de la alabanza, como se vio anteriormente. En especial, el verbo hebreo *berek*, de donde *berakah* (griego, *eulogéó*, de donde *eulogía*; latín, *benedicere*, de donde *benedictio*). Tiene una doble dirección, según el contenido: si es oración «desinteresada», doxológica, es «alabanza»; si es oración de algún modo «interesada», es «acción de gracias».

b) Así pues, la diversidad radical está en el hecho de que la «acción de gracias» es oración al Señor «por» los beneficios recibidos por el orante, por el pueblo. No es «dar gracias»; no existe en la Biblia un término para decir «gracias». Porque este «agradecimiento», si bien se ve, es un «rito de despedida»: dado el beneficio, el agraciado «da gracias» y se va. La «acción de gracias» es más bien: 1) contemplación del Señor con sus títulos maravillosos; 2) especialmente en sus obras siempre maravillosas, que son contempladas, celebradas, ensalzadas y dadas a conocer, como únicas y que sólo puede hacer el Señor, frente a lo humanamente inesperado; 3) pero precisamente las obras divinas de la salvación sirven tanto al Señor como al agraciado, como medio indispensable para establecer o restablecer una «relación» que no puede disolverse (por tanto, no es una «despedida») de tal categoría que, dentro de la divina alianza, lleve al orante cada vez mejor a la divina presencia, a querer gozar de esta Presencia, a no separarse de ella; 4) por eso la «acción de gracias» termina ordinariamente con la súplica (que es siempre «epiclética», es decir, invoca la presencia

divina) de permanecer siempre gozando de las obras «continuas», de los beneficios generosos dados por el Señor. Así, de suyo, mientras que la alabanza es plegaria «pura», la acción de gracias contiene elementos de la alabanza y de la súplica.

III. Textos doxológicos

1. EN EL NUEVO TESTAMENTO. a) Se muestra frecuentemente a Cristo mientras «alaba» al Padre. Su existencia entre los hombres es una inmensa continua doxología al Padre, como es también ofrenda total de sí mismo al Padre en el Espíritu (cf. Heb 9, 14), y naturalmente una continua «acción de gracias» y súplica epiclética por el Espíritu. Bastará citar aquí el texto explícito del «júbilo mesiánico» o «*comma johanneum*» en la doble redacción sinóptica: Mt 11, 25-30; Lc 10, 21-24, que añade: «en aquel momento *exultó de gozo en el Espíritu Santo*» (v. 21a). El verbo principal es *exomologéomai* (*exomologoúmai*, en el griego de la *koiné*), es decir, confesar, profesar, celebrar, alabar, exaltar, en las dos redacciones.

Por otra parte, y de forma coextensiva, el fin del Padre respecto al Hijo y su encarnación histórica es la glorificación, la superexaltación (*hyperpsóó*) del mismo, como puede verse en el «himno de los Filipenses (Flp 2, 6-11; aquí, 9); He 2, 32-33 («exaltado a la diestra»: verbo *hypsóó*); Heb 1, 1-4 (el Nombre tan distinto de los ángeles heredado por él); Apocalipsis, *passim*. Es la petición expresa de la Gloria en la «oración sacerdotal» (Jn 17, 1-26, especialmente v.1; es teología joánica común).

b) La Iglesia terrena está totalmente impregnada de la doxología que, de suyo, según la «ley económica» del culto del NT, se dirige siempre y sólo «al Padre mediante el Hijo, sumo sacerdote, en la presencia operante del Espíritu Santo». Ejemplos típicos son, en este caso, el *Magnificat* de la virgen María (Lc 1, 46ss) y el *Benedictus* de Zacarías (Lc 1, 68-79), pronunciados «en el Espíritu Santo». Sin embargo, el NT alaba y magnifica también al Señor Jesús, ya en su vida histórica (por ejemplo, en la entrada mesiánica en Jerusalén con el «¡Hosanna!») y luego en numerosas fórmulas doxológicas dispersas por los textos.

c) También la Iglesia celestial. Esto puede verse en el «himno angélico» de Lc 2, 4 y sobre todo en las liturgias angélicas, cósmicas, eternas del Apocalipsis, sobre todo cc. 4-5.

2. EN EL ANTIGUO TESTAMENTO, además de algunos textos antes citados, se pueden indicar grandes doxologías, como el «canto de los tres jóvenes» (Dan 3, 51-56) y el «Benedicite» (Dan 3, 57-90: ambos textos sólo en los Setenta y la forma de «bendición» (*eulogía, berakah*). También el «salmo» que constituye Is 12, 1-6 (que cierra el «libro del Emmanuel»: Is 6, 1-12, 6).

3. ALGUNOS TEXTOS DOXOLÓGICOS. Recordamos además algunas formas doxológicas, como las que cierran los «5 libros» del salterio: Sal 40 (41), 14; 71 (72), 18-19; 88 (89), 53; 105 (106), 1. Los salmos 144 (145) - 149 se consideran como la «gran doxología» del salterio; el salmo 150 finalmente es la «doxología de las doxologías» con que se cierra magníficamente el salterio.

En el NT hay abundantes ejemplos: Rom 11, 33-36, 16, 25-27; 2 Cor 13, 13; Ef 3, 14-19.20-21; 6, 23-24; 1 Tim 6, 15-16, Heb 13, 20-21; 1 Pe 1, 3-4; 2 Pe 1, 2; 3, 18; Jds 24-25; y en general las cláusulas con que terminan las epístolas (como se ha recordado). El Apocalipsis abunda en doxologías, que aparecen en los momentos decisivos.

4. EN LA LITURGIA. Procedentes de los Padres que releen la Escritura, las liturgias de Occidente y de Oriente son ricas en fórmulas doxológicas:

a) *Liturgia romana*. Bastará citar aquí dos aspectos de la doxología litúrgica, la que concluye las «oraciones presidenciales y la que termina la gran Plegaria eucarística. La primera sigue el tipo: «Por nuestro Señor Jesucristo, que *vive y reina* contigo en la unidad del Espíritu Santo por los siglos de los siglos». La segunda, más elaborada, suena así: «Por él (Cristo), con él y en él, a ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, (pertenece) *todo honor y toda gloria* por los siglos de los siglos». Es la antigua «fórmula económica» en la que la glorificación «mediante Cristo en el Espíritu Santo» se dirige al Padre, en el cual y con el cual se le tributa también al Hijo y al Espíritu; la «monarquía» del Padre es comprensiva, en la unidad del Dios Único, del Padre y del Hijo.

A partir de san Basilio (*De Spiritu Sancto*), más acentuada aún por la discusión arriana, la fórmula «al Padre mediante el Hijo en el Espíritu Santo» se convierte en «al Padre y (*kat*) al Hijo y (*kai*) al Espíritu Santo», poniendo así a las personas divinas en el mismo plano y acentuando la unidad de la divinidad, lo cual no dejó de suscitar el contraste con los tradicionalistas de la época. Acentuando también la unidad divina contra los arrianos, las liturgias occidentales y orientales tributaron también la glorificación sólo a Cristo.

De todas formas, la fórmula litúrgica tipo sigue siendo el «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo». de uso más común, sobre todo en la liturgia de las Horas.

b) *Liturgias orientales*. Son en general más numerosas y articuladas. Como es sabido, las familias orientales, que son de dos derivaciones según su origen histórico, alejandrina y antioquena, se dividen en tres tipos en cuanto a la anáfora eucarística: alejandrino, antioqueno y siro-oriental. Recogeremos aquí por orden un ejemplo de doxología que concluye la *anáfora eucarística* de los tres tipos, según los ritos:

— *tipo alejandrino*: 1) *Rito copto: Anáfora de san Marcos griega*: «Para que sea santificado el santísimo y precioso y glorificado Nombre tuyo (Padre), con Jesucristo y con el Espíritu Santo, aquí y en el universo entero, como era y es y será siempre de generación en generación y por los infinitos siglos de los siglos. Amén». 2) *Rito etiópico: Anáfora de nuestros Padres los santos Apóstoles*.. «Por la gracia y la misericordia del Unigénito Hijo tuyo, nuestro Dios y Señor y nuestro Salvador Jesucristo, en el cual a ti (Padre) con él y con el Espíritu Santo sea gloria y poder ahora y en los siglos de los siglos. Amén».

— *tipo antioqueno*: 1) *rito bizantino: Anáfora de san Juan Crisóstomo y anáfora de san Basilio*: «Y concédenos que con una sola boca y un solo corazón glorifiquemos y alabemos el venerable y magnífico nombre tuyo, Padre Hijo y Espíritu Santo, ahora y siempre y en los siglos de los siglos». *Anáfora de Santiago griega*: «Por la gracia y las misericordias y el amor a los hombres de tu Cristo, con el cual tú (Padre) eres bendecido y glorificado con su Santísimo y Bueno y Vivificante Espíritu, ahora y siempre y en los siglos de los siglos. Amén». 2) *Rito siro-antioqueno (jacobita): Anáfora de los doce apóstoles*: «Para que en esto como en todo sea glorificado tu Nombre (Padre), con el Nombre de Jesucristo y de tu Santo Espíritu, como era en el principio y ahora y siempre y por los siglos de los siglos. Amén». 3) *Rito siromaronita: Anáfora de la santa iglesia romana*: «Mediante tu Hijo unigénito, nuestro Señor Jesucristo, con el cual tú (Padre) eres bendito y glorioso en la unidad del Espíritu Santo, ahora y siempre y por los siglos. Amén. Como es, como era y será en los siglos de los siglos. Amén». 4) *Rito armeno: Anáfora de san Atanasio alejandrino*: «Con el cual (Cristo Señor), a tí, Padre omnipotente, junto con tu Espíritu Vivificante y Liberador, te pertenece la gloria y el poder y el honor, ahora y siempre y por los siglos de los siglos. Amén».

— *tipo sirio-oriental (nestoriano-caldeo): Rito siro-oriental: Anáfora de los apóstoles Mar Addai y Mar Mari*: «Y por toda tu Economía grande y terrible con nosotros, te (Padre) damos gracias

y alabamos sin fin en tu Iglesia redimida por la sangre preciosa de tu Cristo, con la boca abierta y con el rostro libre, tributando el himno, el honor, la confesión y la adoración a tu (Padre) Nombre vivo, santo y vivificante, ahora y siempre y en los siglos de los siglos. Amén».

Como se ve, está siempre presente el cuidado escrupuloso por concentrar la alabanza en el Padre, y con él, en el Hijo y en el Espíritu, sin dirigir como tres alabanzas a tres personas separadas. El monoteísmo estricto es una regla en toda la Iglesia.

IV. La alabanza transformativa

Existe un capítulo poco conocido, que recorre toda la Escritura y que está bajo la ley evangélica y salvífica: «Donde está tu tesoro, allí está tu corazón» (Mt 6, 21, en el contexto del «sermón de la montaña»). San Agustín argumenta: «Conservad más bien el amor a Dios, para que, como Dios es eterno, también vosotros viváis eternamente, ya que cada uno es como su amor. ¿Amas la tierra? ¡Serás tierra! ¿Amas a Dios? ¡Qué digo! ¡Serás Dios!... Escuchemos la Escritura (y cita a Jn 10, 34; Sal 81, 6: «dioses sois») (*Expos. in ep. b. Joannis*, Tract. 2, sobre 1 Jn 2, 17). Lo mismo ocurre con la alabanza. En la gran bendición de Ef 1, 3-14, los vv. finales 12-14 proclaman: «(Dios) que lo hace todo según el consejo de su voluntad, para que nosotros ...seamos alabanza de su gloria... Habéis sido sellados con el Espíritu Santo de la promesa, el cual es prenda de nuestra herencia, para el rescate de la posesión que él se adquirió para alabanza de su gloria». El término «alabanza» es *epainos* (de *ainéō*, alabar, de donde *áinēsis*, alabanza). El texto traza una «teología de la historia»: la redención, decretada *ab aeterno*, lleva al bautismo y por tanto al Sello, al Espíritu, que transforma a los «sellados» por él «en alabanza» al Padre mediante el redentor Jesucristo. Ya en Flp 1, 11 el Apóstol había recordado que el comportamiento santo en el Espíritu lleva a los «frutos de la justicia» mediante Cristo, «para la gloria y alabanza (*épainos*)» de Dios. Se pueden encontrar huellas de esta teología recorriendo textos como Ex 15, 1-18: «Fuerza mía y *Canto* mío es el Señor» (c. 2); Dt 10, 20-21: «Él es *tu Alabanza* y tu Dios» (v. 21); motivo repetido en el salterio: Sal 117 (118) 14; 21 (22) 4; presente ampliamente en los profetas: Is 12, 2 (Setenta); Jer 13, 11; 17, 14; 33, 9; Sof 3, 19-20 (dos veces **los** israelitas puestos por Dios *como «Nombre y Alabanza»*).

Así pues, el destino del pueblo de Dios es ser «pueblo de la alabanza», ser transformado en «alabanza al Señor». Su tarea, designada eternamente y para toda la eternidad, es dejarse atraer y llevar a la comunión con el Señor alabado y glorificado, ser transformados en su misma Vida divina, es decir, también en este sentido, «ser divinizados». La nota que resalta aquí es la alabanza transformativa. Lo mismo que en el *Cantar* el Esposo exalta a la Esposa que todavía no está preparada para la unión nupcial, también la Esposa, que se deja encontrar y transformar, pasa a alabar al Esposo. Es que en la alabanza más propiamente el «tú» humano se deja encontrar por el «Tú» divino, que acude siempre para establecer la unión nupcial consumada. Parafraseando al Apóstol, que afirma que el amor divino nos hace ante todo verdaderos hijos de Dios, para manifestarse luego al final y transformarnos hasta el punto de poder contemplarlo «tal como es», «ya que seremos semejantes a él» (1 Jn 3, 1-2), puede decirse que «sólo el semejante contempla al Semejante» y que «sólo el semejante alaba al Semejante».

El pueblo de Dios necesita una nueva y profunda mistagogia de esta dimensión doxológica que afecta a toda la vida de fe y de oración, cuya base debe ser la oración de cada día, la liturgia de las Horas, «Horas laudativas» por excelencia. El pueblo tiene que prepararse a la alabanza eterna ya desde ahora. Con la conciencia de que la alabanza se hace siempre en el Espíritu Santo y se celebra eternamente por Cristo Sumo Sacerdote, a cuyo culto al Padre se asocian los santos, los ángeles, los fieles, la *Ecclesia laudan*.

[—> Amor;; Angelología; Arrianismo; Bautismo; Biblia; Caridad; Catequesis; Comunidad; Comunión; Creación; Cruz; Epiclesis; Escatología; Espíritu Santo; Eucaristía; Fe; Gracia; Hijo; Historia; Jesucristo; Lenguaje; Liturgia; Nombres de Dios; Oración; Padre; Padres (griegos y latinos); Sacerdocio; Salvación; Teología y economía; Trinidad; Vida cristiana.]

Tommaso Federici

DUALISMO

SUMARIO: I. Generalidades.—II. Fe cristiana y dualismos: 1. La Sagrada Escritura; 2. Tradición e historia de la cuestión.—III. Situación actual.

I. Generalidades

Con el término *dualismo* se designa aquella teoría que, en oposición al monismo y a diferencia del pluralismo, trata de explicar la realidad apelando a dos principios de la misma, independientes y (en mayor o menor medida) opuestos.

El dualismo es un fenómeno proteico y longevo; reviste una gran multiplicidad de conformaciones, se ramifica en derivaciones diversas y acompaña la aventura humana del pensamiento (religioso y filosófico) desde sus comienzos hasta nuestros días. Originariamente, el dualismo ha surgido de una reflexión no ontológica, sino ética. La pregunta que lo ha generado versa no sobre el origen del mundo, sino sobre el origen del mal. El mal, y no el ser, es la preocupación básica de los sistemas dualistas. Ante todo porque es demasiado distinto del bien para que pueda subsumirse, junto con él, en una realidad única y omnicomprensiva, como aseveran los sistemas monistas-panteístas. Además, porque hay tal cantidad y calidad de mal en el mundo, el mal posee un tal espesor, que por fuerza tiene que ser producto de un principio supremo, tan supremo al menos como el que originó el bien. A partir de aquí, el problema ético accede al nivel ontológico: hay dos órdenes de ser y, por tanto, hay dos principios de ser, irreductibles y mutuamente incompatibles. Desde este nivel ontológico, el dualismo se proyecta hacia la cosmología, la antropología y la soteriología, presentándose ya en uno u otro de estos sectores de la realidad, ya en todos ellos.

El surgimiento del dualismo al socaire de la pregunta ética explica el hecho de que sus formas más antiguas y originales vean la luz en el ámbito de las creencias religiosas. Las grandes religiones orientales, así como las religiones naturalistas de los pueblos primitivos, contienen rasgos dualistas muy pronunciados. Y así, en China la corriente vital cósmica se explica por la interacción de la diada Yin-Yang; Yin, sería el principio femenino, pasivo, y Yang el principio masculino, activo. La ideología india del Samkhya opone al espíritu (*purusha*), que es pura conciencia sin actividad, el elemento material (*prakriti*), activo mas inconsciente, que suministra el sustrato de la vida psíquica.

Pero acaso la propuesta más consistente y abarcadora de dualismo sea la representada por el mazdeísmo iranio. Aquí nos encontramos con un dualismo metafísico (que afirma dos principios coeternos, recíprocamente autónomos y antinómicos), al que acompañan coherentemente los dualismos cosmológico (creación anticoncreación), ético (bien-mal) y antropológico (espíritu-cuerpo). La tensión entre estos múltiples binomios sólo se resolverá en

el *éschaton*, con la victoria del bien sobre el mal: Ormuz (el principio bueno) termina imponiéndose a Ahrimán (el principio malo).

Es este dualismo iranio el que parece estar en los orígenes de las tendencias dualistas presentes en el pensamiento griego. Las escuelas órfica y pitagórica han sido tocadas por el mazdeísmo; los pitagóricos así lo reflejan en su teoría de los números, con la oposición pares-impares, en torno a la cual se polariza una larga serie de antítesis (limitado-ilimitado, masculino-femenino, luminoso-tenebroso..., etc.), que encuentran finalmente su reconciliación en la *harmonía* del *uno* que, a modo de acorde terminal, representaría una postrera *coincidentia oppositorum*.

El dualismo platónico se establece, en primera instancia, entre el ámbito de la percepción (sensible) y el del pensamiento (ideal). El primero versa sobre el mundo (aparición) de las cosas temporales, cambiantes y corruptibles; el segundo, sobre el mundo real de las ideas inmutables, incorruptibles y eternas. Aquél es simple *mimesis* (imitación) de éste, como se muestra en el mito de la caverna. Platón ha propuesto también un dualismo cosmológico; el demiurgo del *Timeo* extrae el cosmos del caos de la *amórphē hylē*, o materia originaria e informe. En fin, hay igualmente en el platonismo un dualismo antropológico, que identifica lo humano con lo espiritual y considera el cuerpo como revestimiento accidental e indeseable del espíritu, como su cárcel o sepultura (*soma = séma*).

El hilemorfismo aristotélico intentó responder al dualismo platónico ubicando la dualidad no en el nivel real-concreto, *isico*, del ser, sino en el nivel *metafísico* de los principios de ser: materia y forma, principio indeterminado-principio determinante. Tanto el platonismo como el aristotelismo se repartieron el favor de los teólogos medievales, dando origen a escuelas de pensamiento bien diferenciadas, que miden sus fuerzas sobre todo en el terreno de la antropología. Descartada, en efecto (como se verá luego), la compatibilidad de los dualismos ontológico y cosmológico con la fe cristiana, la influencia platónica quedaba restringida (y ello de forma notablemente mitigada) a las concepciones antropológicas, donde la terminología alma-cuerpo se mantiene abierta a distintos modos de comprender la relación de ambos y dar razón de su sustancial unidad. En este punto la tesis hilemórfica de Aristóteles (oportunamente remodelada) acabará por imponerse a las versiones platonizantes, merced principalmente a la autoridad de Tomás de Aquino.

Sin embargo la síntesis tomista no impedirá la vigorosa reaparición de una nueva forma de dualismo antropológico, la acuñada por Descartes con el célebre paradigma *res cogitans-res extensa*, que hace del hombre una conciencia pensante (*cogito, ergo sum*) enfundada en una especie de maquinaria orgánica. Torna así a plantearse la proverbial irreductibilidad espíritu-materia, alma-cuerpo, sujeto-objeto, para *cuya* resolución el filósofo francés no encontró mejor salida que el desesperado recurso a la glándula pineal.

El episodio cartesiano ilustra bien a las claras cuán difícil resulta indagar en el enigma de la condición humana, enigma perpetuamente oscilante entre las tentaciones extremas del angelismo (monismo espiritualista: el hombre es sólo *alma*) y el animalismo (monismo materialista: el hombre es sólo *cuerpo*). De la vigencia de este dilema da fe la actual disputa en torno al dilema homólogo: mente-cerebro. En todo caso, la inviabilidad de la propuesta de Descartes confirma que la alternativa a los monismos unilaterales no se encuentra en una reedición del punto de vista dualista.

II. Fe cristiana y dualismos

1. Que la revelación bíblica resulte incompatible, en sus afirmaciones mayores, con las diversas concepciones dualistas es algo demasiado obvio para precisar ulteriores justificaciones. El monoteísmo estricto y la doctrina de la creación superan los dualismos ontológico, teológico y cosmológico; la doctrina del pecado original trasciende el dualismo ético, resituando el problema del mal (punto de partida, según se ha indicado ya, del sistema dualista) desde su enclave en la naturaleza a su emplazamiento en la historia; en fin, la fe en la encarnación y la resurrección, reivindicando la bondad nativa de la materia y del cuerpo, implica que tanto la condición somática del hombre como el mundo en el que despliega su existencia no están destinados a la aniquilación, sino a una gloriosa transfiguración y una indeclinable definitividad.

Una posición cercana al dualismo es la de la apocalíptica del judaísmo tardío, con la característica oposición de los dos *eones* o mundos, el presente y el futuro. El mundo presente yace en las tinieblas y está sometido a los poderes demoníacos, que operan a través de la muerte y el pecado. El mundo futuro, escenario del Reino de Dios, sustituirá a este mundo presente, que será aniquilado en la conflagración cósmica del *éschaton*. Los textos del Qumram prolongan este dualismo apocalíptico con la tesis de un combate entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas.

Se ha planteado la cuestión de si este dualismo (mitigado) del judaísmo extrabíblico ha penetrado, en alguna medida, en las escrituras canónicas. Por lo que toca a la representación apocalíptica de los dos mundos, conviene advertir que en ningún texto inspirado (tampoco en el libro de Daniel, única muestra del género apocalíptico admitida en el canon) se postula una ruptura espacial del tipo *más acá-más allá*. Para la Biblia es desconocida una comprensión del *éschaton* como pasaje de *este* mundo a *otro* mundo, una espera de un más allá supraterráneo, espiritual, como alternativa al más acá terreno y material. Lo que sí se aguarda es una ruptura temporal entre el *antes* y el *después* de la irrupción del Reino. El mundo *en sí* podría seguir siendo materialmente el mismo a ambos lados del límite; *más acá* de éste hay una situación de pecado y déficit existencial; *más allá* se instaura no una infraestructura cósmica diversa, sino la nueva situación de justicia, fraternidad universal y plenitud vital que es la salvación consumada.

En cuanto al dualismo antropológico, se ha querido rastrear su presencia en el libro de la Sabiduría. En efecto, hay en él dos textos claramente tributarios de la antropología platónica (8, 19-20; 9, 15), pero su tenor literal disuena en el saldo antropológico complejo del libro, que se atiene a la visión unitaria propia de la antropología hebrea, por lo que dichos textos han de ser estimados como expresiones pocofelices que no traducen con fidelidad la mente del autor.

En el Nuevo Testamento, la típica contraposición paulina carne-espíritu (*sárx pneúma*, correspondiente al par hebreo *basar-ruah*), lejos de formular la tensión dualista cuerpo-alma, verbaliza la dialéctica (ya conocida por el Antiguo Testamento) entre la *carne* (lo que procede del hombre y le es connatural) y el *espíritu* (lo que procede de Dios, la dimensión trascendente del ser humano, su estar-abierto-hacia-arriba). Los dos términos de esta dialéctica remiten, pues, al hombre uno y entero, uno a partes antagónicas de un presunto compuesto humano.

La amenaza dualista al misterio central de la encarnación se acusa ya en el Nuevo Testamento: el *corpus* joánico se hace eco de ella y la rechaza resueltamente en el prólogo del evangelio (Jn 1, 14: «el Lógos devino *carne*») y en 1 Jn 4, 2, que estipula como criterio de la recta fe la confesión de «Jesucristo venido en carne». Ignacio de Antioquía desenmascara este error dualista, que reducía a mera apariencia (docetismo) la realidad de la asunción de la condición carnal por la persona del Hijo.

2. A lo largo de la historia de la Iglesia, las herejías dualistas se van sucediendo con sorprendente tenacidad: docetismo, gnosticismo, origenismo, maniqueísmo, priscilianismo, catarismo. Con la misma tenacidad, la fe eclesial ha hecho valer su *no* cortante a estos errores, que comprometían gravísimamente, como se ha señalado más arriba, el núcleo mismo del mensaje cristiano.

En la época patrística, diversos sínodos provinciales se pronunciaron contra las desviaciones dualistas. Y así, los concilios de Toledo y Braga (D 21-38, 234-241) anatematizan las herejías marcionita, maniquea y priscilianista, mientras que el error origenista de la preexistencia de las almas es condenado en el llamado *synodos endemoúsa* (D 203-205). En suma, cuantas veces se alzaron voces condenatorias de la materia o del cuerpo, la Iglesia no dudó en condenar a los condenadores, saliendo por los fueros de la radical bondad de la *carne*.

Pero sin duda el más mortal peligro por el que pasó en esta época el cristianismo fue la gnosis, una soteriología que predica la salvación por la vía del conocimiento y que se mueve en coordenadas nítidamente dualistas: dualismo teológico (el Dios Padre de Jesucristo y el dios demiurgo del Antiguo Testamento), dualismo cosmológico (mundo divino, supracelste, y mundo visible, material, terrestre), dualismo antropológico (alma o mente consustancial a la divinidad y cuerpo o carne plasmación del demiurgo malo). La gnosis planteaba así la más perentoria enmienda a la totalidad con que tuvo que vérselas la Iglesia naciente. Nada tiene, pues, de extraño que la batalla antignóstica haya movilizado las mejores energías de los padres de los primeros siglos.

En el medievo, la secta de los cataros o albigenses es objeto de una primera reprobación en la persona de su antecedente próximo, Pedro de Bruis, por parte del Lateranense II (D 367). El Lateranense IV (D 428-430) emite una profesión de fe contra esta herejía. En ella la confesión de la Trinidad y la fe en la creación aparecen estrechamente asociadas: las tres personas operan como «un único principio de todo», que crea «lo visible y lo invisible, lo espiritual y lo corporal», «la creatura angélica y la mundana», así como «la humana, constituida de cuerpo y espíritu». La conexión Trinidad-creación aquí establecida merece, dada su importancia, una glosa explicativa. La doctrina cristiana de un Dios único que, sin embargo, no es soledad, sino comunidad de personas, da cuenta del cumplimiento, al interior del ser divino, de la necesidad metafísica de comunicarse que apremia a *todo ser*. *Bonum est diffusivum sui; a fortiori*, el sumo bien ha de ser sumamente difusivo de sí. Esta pulsión necesitante se agota, por lo que a Dios se refiere, en las procesiones trinitarias, y por cierto de forma suprema e insuperable; se comunica *todo* el ser divino, no una parcela de divinidad. Supuesto lo cual, lo que a partir de ahí haga Dios queda ya sustraído al reino de la necesidad para instalarse en el reino de la libertad.

De donde se sigue que queda abierta la posibilidad de la creación, esto es, de una producción *libre* de seres distintos del Ser, surgidos del puro amor, de la nada, y no de una teogonía o proceso de autodevenir de Dios. Tal doctrina de la creación es desconocida fuera de la Biblia. No podía formularse, en efecto, mientras se partiera de una comprensión impersonal, no trinitaria, de la divinidad. Un principio no trinitario subyacerá al imperativo ontológico de comunicarse necesaria, no libremente. Con lo cual lo que de él procede habrá de ser igualmente necesario, absoluto y, a la postre, divino. Ese es el universo emanatista de los diversos panteísmos y de no pocos dualismos, frente a los que se alza la tesis inédita del creacionismo.

El dualismo antropológico recibe una última y definitiva descalificación en el concilio de Vienne (D 480-481), donde, frente a las tesis de Pedro Juan Olivi, que entendía la unión alma racional-cuerpo como meramente dinámica y mediata (mediante la *forma intelectiva*), se consagra la

unidad sustancial; el alma es «verdaderamente, por sí misma y esencialmente» *forma* del cuerpo. Así pues, todo esquema antropológico que rebaje el rango ontológico de esta relación no sería admisible para la fe cristiana.

III. Situación actual

El flanco más vulnerable del dualismo es el desgarramiento que opera en la contextura de lo real. La realidad dualista es esquizofrénica; en los antípodas de monismo y su continuismo de niveles, el dualismo nos presenta una realidad no sólo escindida sino irreconciliablemente enfrentada. La inverosimilitud de esta concepción, tanto desde el punto de vista ontológico o cosmológico como para una antropología aceptable, la ha puesto fuera de circulación. El descrédito que padecen actualmente las doctrinas dualistas es demasiado notorio y hace superflua la recogida de testimonios al respecto. Baste indicar que, mientras hoy resulta de buen tono adscribirse al monismo (materialista, por supuesto), casi nadie se confiesa ni desea ser tenido por dualista (con las notables excepciones que se mencionarán más abajo).

Por otra parte, y en lo tocante a la antropología (el último reducto dualista, como se verá a continuación), el término *dualismo* se revela al día de la fecha no simplemente fluido o ambiguo, sino decididamente equívoco. Seifert enumera no menos de ocho acepciones del mismo; un monista fisicalista como D. M. Armstrong no considera la teoría aristotélico-tomista del *anima forma corporis* como dualista, sino como una especie de emergentismo; por el contrario, el cristiano Laín rechaza últimamente toda distinción real alma-cuerpo (incluida la tomista) como convicta de dualismo.

Así las cosas, no deja de resultar sorprendente la supervivencia en nuestros días de una forma de dualismo antropológico, el *dualismo interaccionista*, avalado por las firmas ilustres de K. Popper y J. C. Eccles. Ambos creen que, además de la realidad física (Mundo 1) a la que pertenece el *cerebro*, existen los Mundos 2 y 3 (la realidad subjetiva que llamamos *mente* y sus productos, incorporados o incorpóreos); esos tres mundos interactúan recíprocamente. Así pues, en el hombre hay cerebro (Mundo 1) y mente (Mundo 2, entidad inmaterial, aunque no desencarnada ni, según Popper, desencarnable); ésta interactúa con aquél. Es el *yo* —la mente— quien posee un cerebro, y no el cerebro el que posee un *yo*. Popper llega incluso a manifestar su acuerdo básico con las metáforas platónicas del timonel y el barco, el auriga y el carro, el músico y el instrumento; «como decía Platón, la mente es el timonel»; «pienso que el *yo*, en cierto sentido, toca el cerebro del mismo modo que un pianista toca el piano».

Desde una óptica cristiana, el dualismo interaccionista se queda por debajo de las estipulaciones de Vienne; en vez de una unidad sustancial, se contenta con explicar la relación alma-cuerpo (o mente-cerebro) en términos de simple unión dinámica. Mas de otro lado el esquema hilemórfico empleado en Vienne resulta hoy insostenible por anacrónico. Así pues, tanto una antropología filosófica de inspiración cristiana como la propia teología deberían retomar el viejo dossier alma-cuerpo y elaborar una explicación plausible de la unidad psicosomática en que el hombre consiste.

En esta dirección se encaminan las propuestas de un teólogo como Moltmann (conformación pericorética de cuerpo y alma) y de un filósofo como Zubiri (organismo y psique como subsistemas que se codeterminan *ex aequo* para constituir la unidad psicoorgánica que el hombre es). En todo caso, la ausencia de una reflexión solvente sobre esta cuestión dejaría a la antropología inerte ante las amenazas recurrentes de los monismos o los dualismos.

[-> Antropología; Apocalíptica; Comunión; Creación; Fe; Gnosis y gnosticismo; Historia; Induismo; Jesucristo; Padre; Panteísmo; Reino; Revelación; Salvación; Trinidad; Vida eterna; Zubiri.]

Juan Luis Ruiz de la Peña

ECUMENISMO

SUMARIO: I. Teología cristiana y religiones acristianas: 1. Naturaleza del e, interreligioso; 2. E. con las grandes religiones orientales; 3. Diálogo cristiano-judío y cristiano-islámico.—II. La fe trinitaria y las confesiones cristianas: 1. Trinidad y confesiones cristianas; 2. El Consejo Ecuménico de las Iglesias y la fe en la Trinidad.

I. Teología cristiana y religiones acristianas

1. NATURALEZA DEL E. INTERRELIGIOSO. El carácter trinitario del monoteísmo cristiano plantea de entrada una importante dificultad para el entendimiento con las grandes *religiones* acristianas. Por extensión del e. intracristiano y gracias al paulatino acrecentamiento de la tolerancia religiosa, se ha ido afianzando el e. *interreligioso*, que se ve facilitado por la aproximación contemporánea entre culturas, por la comunicación actual y la movilidad de las poblaciones debida a factores de orden diverso, entre los que destaca el deseo de un estrechamiento cada vez mayor de los vínculos entre los pueblos (NA, 1). Este e. parte de la fe común en Dios, aunque difieran las concepciones que tienen de él unas y otras religiones. Acordes en ver a Dios como fuente de la vida y principio de bienaventuranza, contemplan la Divinidad de forma general como principio de iluminación y transformación del hombre, y por eso mismo de su liberación del mal y del pecado. Por ello el e. interreligioso busca la aproximación de las diversas concepciones de Dios y de los caminos religiosos y morales que de ellas se derivan, con atención principal a la humanización de la vida y a la paz social que la fe en Dios reporta al hombre, al impedir su degradación moral y sometimiento al *materialismo* hedonista que alimenta la pasión por sólo lo intramundano. Este e. no tiene por qué caer en errores rechazables.

1) Error es sacrificar la revelación histórica a la *religión* de la razón (*Kant*), viendo las religiones sólo como manifestaciones de un mismo proceso histórico de la conciencia religiosa, como pensó la filosofía ilustrada de la religión, y en parte la teología protestante liberal (E. Troeltsch) y el inmanentismo del *modernismo*. En el s. XVIII las diferencias confesionales se sacrificaron en aras del "e. racional" promovido por corrientes ilustradas de la Ortodoxia luterana y del movimiento reformado suizo (G.A. Turretini, S. Werenfels, G.F. Ostervald)¹; y por el racionalismo filosófico de la "república literaria" inter y extraconfesional (Descartes, Bayle, Leibniz, Locke, etc.), que encontró en Federico I de Prusia y otros príncipes apoyo político. Con precedentes tendentes al *panteísmo* en algunas corrientes del Renacimiento (J. Bruno, N. de Cusa) y en la *mística* renana, que influyeron en algunos reformadores del s. XVI (p. ej., en la doctrina del *deus absconditus* de Lutero), la filosofía romántica de la religión se propuso una secularización de la teología trinitaria que hiciera posible la reconciliación de la evolución de la conciencia religiosa con la objetivación histórica de la revelación en las religiones (G.W.F. Hegel). La "historia de la Trinidad" sirvió de patrón a la fenomenología del Espíritu. El *hegelianismo* propició una concepción de la evolución religiosa, medio de la revelación divina, que no ha dejado de constituir una tentación permanente para la nivelación de las religiones,

o para su ordenación teleológica en el tiempo hacia su misma superación. Por consiguiente no es posible concebir la obra del Espíritu como la consumación de Dios, término de la inconclusión actual de la "historia trinitaria divina". No cabe una edad del Espíritu, desvinculada de Cristo, como pudiera suponer una desviación heterodoxa de la doctrina pneumatológica del franciscano medieval Joaquín de Fiore; o como el idealismo teológico pudiera pretender con la apertura de la revelación en Cristo a su propia superación en la obra del Espíritu. La teología latina vió en el *Filioque* la razón cristológica de la obra del Espíritu'.

2) Ceder necesariamente al sincretismo, reduciendo la legitimidad teológica a la social" que asiste a todas las religiones, como si le fuera posible al cristianismo renunciar al carácter definitivo de la revelación de Dios en Cristo, sobre el que funda su pretensión de absoluto. La divinidad de Jesucristo (*Nicea y Calcedonia*) hace imposible la nivelación de las experiencias de Dios de los hombres religiosos, 'santos' y mediadores de revelación, con la experiencia de filiación del Hijo Unigénito. La razón teológica de la economía de la gracia, que establece las edades y funda su plenitud (Gál 4,4), estriba en el designio divino. La *gracia* no es el supuesto inmanente de un proceso que, al mundanizarla, la naturaliza. El sincretismo religioso lo iguala todo: todo emerge de la condición divina del mundo, que elimina de hecho la mediación de la *revelación* en la *historia*. Hoy vige una modalidad estética de *politeísmo*, característico de la mentalidad postmoderna, que ve en las religiones manifestaciones epocales del 'sentimiento religioso', generador de cultura al mismo tiempo que dominado por ella.

El e. interreligioso no puede apoyarse en una concepción inmanentista de la revelación, que arriesgue el carácter absoluto del cristianismo (Q. Hick). Ha de ser, antes bien, expresión del diálogo posible entre las diversas mentalidades religiosas, en principio no reductibles unas a las otras, ya que obedecen a concepciones diferentes de Dios y de la revelación. En ello radica su extraordinario valor social, y como tal, es una contribución de alto valor a la fraternidad de los pueblos, a la superación teológica de los radicalismos étnicos y culturales, fuente de comportamientos que se alimentan de integristas religiosos o 'fundamentalismos'. Impulsado por el Vaticano II (NA), Pablo VI (enc. *Ecclesiam suam*, 1964) y Juan Pablo II (*Reunión de Asís*, 1986), el e. interreligioso se fundamenta además en la misión universal de Cristo. Se trata de la razón cristológica de la predicación de la Iglesia, que con san Pablo presenta a Cristo ante los paganos como revelador universal del único Dios intuido y buscado por ellos (He 17,22-23ss.). Revelación ya operativa en la alianza pre-abrahámica y anunciadora del destino universal de la *economía* del AT, impulsado por los profetas, defensores de un *monoteísmo* universal, expresión plena de la unicidad de Dios.

El e. interreligioso tiene precedentes teológicos en el cristianismo antiguo: en la doctrina del *Lógos spermatikós* de san Justino, la cristología del Verbo de los Padres *alejandrinos* y el ejemplarismo creacional participativo de *san Agustín*; y se inspira en modernas teorías teológicas como la del *cristianismo anónimo* de K. Rahner, que supone una inmediatez transcendental revelatoria (*revelación*) y salvífica, a todos los hombres de Dios creador, redentor y consumidor. La doctrina trinitaria proporciona a este e. un principio teológico de desarrollo en la paternidad universal de Dios y en la mediación protológica, soteriológica y escatológica del Verbo: 1) Dios *Padre*, fuente de la vida, del conocimiento y de la salvación; 2) el *Verbo*, mediador de toda *iluminación* revelatoria y salvífica del espíritu humano y razón divina de la universalidad de la religión. El Vaticano II precisa que la Iglesia católica nada rechaza de lo que considera "destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres" (NA, n.2b).

2. E. CON LAS GRANDES RELIGIONES ORIENTALES. El Vaticano II no sanciona teorías teológicas que pretenden explicar la razón trinitaria, y particularmente cristológica, de las religiones, aunque han contribuido al desarrollo de la doctrina conciliar o a su posterior explicación. En el

caso de las grandes religiones orientales (*hinduismo* y el *budismo*) la dificultad principal del diálogo está en la naturaleza de la distinción entre Dios y el mundo y en el concepto de revelación y salvación que se desprenden de la idea de lo divino.

Hinduismo.—En el caso del *politeísmo* antropomófico, mitológico, del *Veda* y del *Rigveda* combinado con el *panteísmo* de los *Upanishads*. Los más antiguos de éstos enseñaban la identidad entre el universo (*brahman*) y el alma individual (*atman*). Por otra, aunque este monismo encontró posteriores modificaciones hacia el *teísmo*, que se deja sentir en el *Bhagavadgītā* y en la filosofía de Ramanuja (s. XI), las representaciones personales de la Divinidad a que dió lugar y que sustituyen al panteón henotista paleohindú, hacen difícil la conciliación con la *transcendencia* de Dios en el cristianismo. Aunque concepciones mitológicas como, p. ej., las encarnaciones de Siva, o la doctrina de la *reencarnación* puedan parecer próximas al cristianismo, son deudoras de una concepción inmanentista de lo divino. Son, empero, susceptibles de una interpretación irénica que aproxime las ideas teológicas centrales de cristianos e hindúes. Es de apreciar en el diálogo cristiano-hindú: 1) la aproximación convergente a la noción de *revelación*: acceso al *misterio* divino, que la razón no puede penetrar, mediante los libros sagrados (culto de Krishna); y 2) la *mística* de liberación (*yoga*), que lo es de gracia (culto a Visnú) y supone la reconstrucción del hombre interior. En la etapa postbudista de la India la *mística Bhakti* parece unir en sí misma las oposiciones de catolicismo y Reforma^s, al afirmar la vía de la fe (*sola fide*) como acceso a la salvación, pero entendiendo que ésta es obra de la gracia (*sola gratia*).

La temprana presencia de cristianos en la India (tradición del Apóstol Tomás), atestiguada en firme en el s. III, y la obra misionera de los asiocaldeos nestorianos, han hecho del cristianismo una religión de la India (ritos católico-*malabar* y ortodoxo-*malankar*). En los tiempos modernos, los primeros proyectos misioneros datan del s. XVI, obra de franciscanos, dominicos y jesuitas (san Francisco Javier) amparada por la presencia colonial portuguesa. Después, bajo la tutela británica de la Compañía de las Indias Orientales (*East Indian Company*), la evangelización fue empresa de la *Sociedad para la propagación del conocimiento cristiano* (S.P.C.K.: *Society for Propagating Christian Knowledge*), fundada en 1699 por el obispo londinense Th. Bray, empeño de voluntarios de inspiración anglicano-protestante para la obra misionera en Asia; y de la *Sociedad para la propagación del Evangelio* (S.P.G.: *Society for the Propagation of the Gospel*) fundada en 1701 por Guillermo II, obra regia regular, que se sirvió, a pesar de ello, durante doscientos años de misioneros daneses luteranos no ordenados episcopalmente para instaurar la Iglesia en la India.

Budismo.—Las diversas formas de budismo comparten la "doctrina de la iluminación" como vía de *conocimiento* y salvación, por la cual el fiel accede a la experiencia de lo divino liberado de antropomorfismos, en un proceso de permanente desprendimiento, forma de alcanzar la superación del dolor y llegar al nirvana una vez vencido el deseo. El 'ateísmo' del budismo parece más bien obedecer al rechazo de toda objetivación cognoscitiva de Dios que lo reduzca a lo intramundano, incluida la condición personal. Este *ateísmo* no es ni *agnosticismo* ni negación de la *transcendencia* de Dios, ya que incluye según el canon *pali* una renuncia explícita a la metafísica, y con ella a la *theología*. De ahí que la experiencia mística que alimenta (*Mahayana*: meditación transcendental y *zen*) podría confundirse con el cese de la consciencia disuelta en la nada del nirvana, pero no es fácil vaciar la experiencia de iluminación y salvación en el desnudo no-ser, en la nada. Si no es posible predicar *atributos* de Dios, tampoco lo es renunciar a la idea de Dios como realidad fundante y principio de la felicidad, término de la salvación. El cristianismo puede tender hacia la convergencia con esta doctrina sobre Dios si toma en cuenta la *teología negativa* y el lenguaje simbólico. Para algunos autores es imposible un discurso del todo desmitologizador (P. Ricoeur^o), pero aun así queda planteada la cuestión de la posibilidad de una revelación de Dios que sea tal y la

posibilidad del lenguaje *per additionem* de Dios basado en la *analogía*. Lenguaje viable por ser Dios creador del mundo, lo cual impide una concepción del mismo como extrañamiento total de Dios.

Según esto, el diálogo propiciado por el Vaticano II no puede ignorar el discurso acristiano sobre Dios, sin el cual ya no es posible una teología de la misión que respete el principio de *aculturación (inculturatio)* del n. 53 de la *Catechesi tradendae* (1979). Congresos y coloquios [Roma 1969: *Simposio sobre la teología de la misión*; Nagpur, India, 1971: *Conferencia teológica internacional sobre evangelización y diálogo en la India*] han estudiado la participación de los creyentes en la misión (AG, 11) en un mundo secularizado (GS, 92). En 1981 Juan Pablo II alentaba el e. interreligioso desde Manila", e impulsaba la línea sostenida por el Secretariado para los no cristianos¹, que en 1984 haría una importante reflexión sobre los veinte años transcurridos entonces del impulso conciliar dado a este diálogo.

3. DIÁLOGO CRISTIANO-JUDÍO Y CRISTIANO-ISLÁMICO. La teología de la religión (y/o de las religiones) ha venido a modificar la comprensión tradicional del axioma *extra ecclesiam nulla salus* de san Cipriano, modificación de acuerdo con el cambio de perspectiva respecto al clásico tratado *De vera religione*. Este había sido concebido desde el siglo XV a la Ilustración de forma fundamentalmente apologética religiosamente hablando antijudía y antimusulmana por católicos (P. Charron, J.L Vives) y protestantes (F. de Plessis-Mornay), sin que faltaran intentos como el de k Llull (t 1316)⁴ de un e. cristiano-islámico, fundado sobre los atributos divinos que el ejemplarismo neoplatónico ve reflejados en las criaturas. Un e., por lo demás, no exento de fuerza apologética, como lo muestran las obras polémicas de Llull contra judíos, gentiles y mahometanos. La convergencia de las religiones en el punto de partida, al definir la esencia divina por el reflejo de sus atributos en las criaturas constituye vía de ascenso y descenso que permite el 'libro de las criaturas' (R. Sibiuda: t1436). Lógicamente el antitrinitarismo judío e islámico condicionó fuertemente el diálogo interreligioso. Para el primero: 1) la comprensión antiidolátrica de la transcendencia divina, que excluye toda mundanización de Dios; y 2) su unicidad, fundamento de su universal soberanía. Para el islam: 1) la unicidad de Dios, que no admite generación y comercio intradivino sospechoso de politeísmo; y 2) la incomplección de la revelación de Jesús, que, como la de Moisés, sólo queda sellada en Mahoma.

Diálogo teológico con el Judaísmo. El antitrinitarismo judío pretende excluir todo antroporfismo y politeísmo en Dios. El *judaísmo* ha desarrollado una doctrina personalizante de la Ley y de la Sabiduría en cuanto mediaciones de la acción *ad extra* de Dios, reveladora y gubernativa. Sin ella no es posible explicar elaboraciones filosóficas como la de Filón sobre el *Logos*. El bloqueo del diálogo cristiano-judío sobre la *Trinidad* está causado por la teología de la Ley, cuyo contenido incluye como primera condición la transcendente unicidad de Dios y la prohibición de la *idolatría*, el más grave pecado (Ex 20,4; Dt 4,15-19)¹⁵. Se aclara así la falta de desarrollo de una teología hebrea pareja a la teología cristiana, igual que la amplia negativa a un diálogo de este género, que obligaría a utilizar los conceptos teológicos desarrollados por la teología cristiana. Esta carencia teológica sólo mitigada en algunas de las figuras históricas del pensamiento judío, como Maimónides, que con todo sólo acepta la predicación negativa sobre Dios y la que permiten los atributos de acción, aunque ensaya una interpretación metafísica del tetragrama (*Jhwh*). Ni siquiera en los pensadores modernos se rompe esta tradición (F. Rosenzweig, E. Levinas, G. Scholem, A. Heschel), centrados en la cuestión de la *revelación por la palabra*, punto de partida de la teología de la *Toril*'. De ahí que sólo de forma indirecta se pueda llegar al fondo teológico del diálogo cristiano-judío: a través de la teología de la Escritura, planteándose así la cuestión de su contenido, que la fe cristiana ve en Cristo.

Para el judaísmo una lectura exclusivamente tipológica de las Escrituras vaciaría de contenido religioso su realidad (F. Heer), pero también para los cristianos la caída en el puro alegorismo

tampoco haría justicia a la *historicidad* de la revelación, y por eso mismo impediría una percepción ajustada a la misma de la mediación temporal del misterio trinitario. Esta historicidad es la que permite a los cristianos tener en cuenta la unidad de la revelación, su culminación en Cristo y ver en el NT la clave cristológica del sentido global de las Escrituras. Del equilibrio hermenéutico entre sentido *literal* y *tipológico* se obtiene la imagen del único Dios, que por el Espíritu ha inspirado los dos testamentos. Para el judío la cristología encierra serias dificultades, ya que ve en ella la proyección sobre Dios de elementos antropomórficos como la generación y la filiación, legitimada por el uso de la analogía, aunque las modernas aproximaciones al trasfondo judío del título '*Hijo de Dios*' permiten una convergencia en la apreciación de ciertos aspectos de la misión reveladora y profética de Cristo. Aparte de la objetivación del Dios trascendente en Jesús, resulta muy problemática para la fe israelita la intelección de la humanación del Hijo eterno destinado a una *kénosis* redentora irreconciliable con la santidad de Dios (cf. Dt 21,23; Gál 3,13; texto "carne de pecado"). Los cantos isaianos del Siervo propician la idea de un misterioso mesianismo redentor, al que se halla asociado el sufrimiento del pueblo de Israel cruelmente entregado al exterminio, a la *shoah*, susceptible de interpretación sacrificial desde el cristianismo. Este "sufrimiento vicario" sirve a la comprensión desde el AT de la soteriología cristiana, aunque nunca signifique sancionar teológicamente un supuesto sufrimiento divino. Tampoco parece reconciliable con el cristianismo un *teopatismo* —al que son sensibles corrientes de la teología protestante"—que no vea el "dolor de Dios" en su lugar propio: la humanidad del Hijo.

El diálogo cristiano-judío¹, mediatizado por la historia de unas relaciones históricamente traumáticas, se ha visto impulsado después del genocidio del nazismo. El Vaticano II (NA, 4) impulsó la renovación de la percepción cristiana de la *razón israelita* del cristianismo (elección irrevocable de Israel: Rom 9-11), a la que han contribuido declaraciones de la Iglesia católica, del Consejo Ecuménico y de los diversos organismos cristiano-judíos. Entre ellas cabe destacar las directrices vaticanas, orientadoras del diálogo teológico. Si el prejuicio cristiano antijudío exigía revisión, también la exige el prejuicio judío anticristiano. La postura judía de vincular la imagen del Dios de la alianza a la "promesa de la tierra" no puede legitimar para los cristianos la sanción de opciones políticas, sin dejar de afirmar que cabe incluso dentro de la lectura religiosa del AT cristianamente leído el derecho de Israel a su organización territorial política. Sin embargo, la imagen de Dios no puede verse abocada a una interpretación mesiánica políticamente mediatizada de la fidelidad de Dios a sus promesas, cerrada a la consumación escatológica de la fidelidad de Dios a la promesa.

Diálogo con el Islam. El Vaticano II expresó su aprecio por el Islam en NA, n.3, pero es difícil fundar en ello su inclusión en el proyecto históricosalvífico divino por la sola referencia al padre común Abrahán (cf. LG, 16). El concilio dice que los musulmanes son destinatarios también de la salvación divina, distinguiéndolos de los judíos por cuanto a éstos les fueron confiadas las "alianzas y promesas" que miran a Cristo. Hay que distinguir la legitimidad sociológica del Islam de la teológica, insuficiente y relativizada por la fe en Cristo. La cristología es la cuestión doctrinal que limita el diálogo cristiano-islámico²⁰, necesario y fructuoso en muchos campos, pero no integrable en un supuesto, "cristianismo anónimo" (A.A. Roest Crolius).

Décadas atrás H.J. Schoeps sostuvo que el Islam ha prolongado la cristología semita de fondo nestoriano que la ortodoxia cristiana rechazó. Tesis en parte corroborada por Scheld, que insiste en la necesidad de interpretar la imagen de Cristo que se desprenden del Corán con la cristología semita. Justo en el rechazo de su asimilación a Dios (*Nicea*), *Hijo* eterno consustancial al *Padre* se delimitan las oposiciones de dos conceptos irreductibles en alto grado de Dios. El Islam ve amenazado el *monoteísmo* por la concepción cristiana de Dios, mientras rechaza la que cree ser una idea antropomórfica de la Divinidad. Cultiva, en cambio,

fiel a la Escolástica islámica, la *teología natural* y la predicación de *atributos* de la esencia divina. No cree posible una teología sobrenatural en el sentido cristiano, en cuanto busca la inteligencia de la vida intradivina. Rechaza la aplicación a Dios de la 'generación' y toda especulación sobre el *Logos* y el *Espíritu* como personas divinas, porque ello representaría la quiebra de la *unidad* en Dios. Sólo los atributos divinos (y la multiplicidad de nombres) que definen a Dios como Juez misericordioso y compasivo, señor de la creación y de la historia, dan cauce a la especulación teológica (el *kaldm*) sobre la simplicidad divina y su acción: sobre el designio de gracia y perdón, acorde con la esencia de Dios, que el libro sagrado aplica a los creyentes. Más allá de la *protología* (Todopoderoso: cf. *creación*) y *escatología* (Juez justo y misericordioso), Dios queda oculto en su misterio.

El Corán, cuya preexistencia en Dios lo hace objeto de revelación e intangible en su objetiva realidad literaria, revela la voluntad divina, que el hombre ha de acatar en sumisión obediente a la palabra sagrada (*islam*). Discusión paralela al debate antiherético intracristiano sobre generación y creación del Verbo es la discusión de los *mutekallemim* sobre si el Corán es creado o increado. Unica objetivación de Dios entregada al hombre, hace del Islam en propiedad "*la religión del Libro*", como no lo pueden ser ni el judaísmo, ni de ningún modo el cristianismo. Sólo la teología rabínica de la Ley se aproxima a la teología coránica. Judaísmo y cristianismo son 'religiones (sociedades) del libro' sólo en sentido derivado, ya que en una y otra la revelación se da por "palabras y obras" (cf. DV, 2) del acontecer histórico-salvífico del que da testimonio el texto sagrado. En el cristianismo ese acontecer se objetiva en la *persona* de Cristo, contenido y medio de la revelación.

Mahoma probablemente conoció la cristología monofisita nestoriana, de la que extrajo una imagen de Jesús que no despojó de su misión profética ni de una singular relación con Dios. El Islam que ha conservado singular devoción a María virgen, rechazó una concepción trinitaria que posiblemente la incluía en el misterio intradivino. ¿Contribuyó esta imagen deformada de la Trinidad al rechazo de una predicación aparentemente antropomórfica de Dios? La proximidad, por otra parte, de la doctrina islámica al docetismo se manifiesta en el horror al padecimiento divino que el cristianismo confiesa. El Corán ve la exaltación de Jesús como liberación de la muerte en cruz, sólo aparentemente padecida por él (*supra 4, 57*).

II. La fe en la Trinidad y las Confesiones cristianas

1. TRINIDAD Y CONFESIONES CRISTIANAS. *Oriente y Occidente*. Las iglesias cristianas comparten la fe en la Trinidad, aunque en la historia del dogma y de la teología haya constituido dificultad, y haya sido necesario apelar a *los credos trinitarios* y a los anatematismos conciliares (*Nicea, Constantinopla, Arrianismo*) como defensa contra la herejía. Fe común a Oriente y Occidente, bizantinos y occidentales han tenido un motivo para la desunión por causa del *Filioque*, problema en gran medida superado siempre que la exclusión de la formulación de fe ("*qui ex Patre Filioque procedit*") no se sustraiga a la intención dogmática de los concilios de Lyon (DS 850) y de *Florenia* (DS 1300): la mediación cristológica del Espíritu, condición de la 'identidad paterno-filial' de procedencia y *misión* del Espíritu, *coespirado* por el *Padre* y el *Hijo*. En la mediación cristológica de la *espiración* del *Espíritu* queda afirmada la misma consustancialidad divina del Hijo y del Espíritu con el Padre (*sustancia, naturaleza*). Salvada esta intencionalidad dogmática no hay dificultad para la formulación bizantina, aunque la fe católica considere obligada la fidelidad a la tradición occidental. Algunas corrientes teológicas proponen hoy la supresión del *Filioque* bajo las condiciones dichas. Sin embargo, la *Reforma* siguió fiel a la tradición occidental, a pesar de las conversaciones entre teólogos evangélicos y los del patriarca de Constantinopla Jeremías II (1573-1581), que mantuvieron a la impugnación de san Agustín, por Focio y san Gregorio

Palamas (*palamismo*). Tras la ruptura de los veterocatólicos con Roma, después del Vaticano 1, la aproximación de los primeros a los bizantinos les llevó a rechazar por ilegítima la introducción occidental del *Filioque* en las "conferencias de la unión" de Bonn (1874-1875). Tampoco faltaron a finales del pasado siglo acercamientos de ortodoxos a la intención dogmática de los occidentales (B. Bolotov).

La Reforma. Todos los textos confesionales surgidos de la Reforma mantienen fidelidad a la tradición trinitaria de la Iglesia antigua: la *esencia* divina consustancial y coeterna de las tres *personas* distintas en la *unidad* del Dios único. Los escritos confesionales luteranos (*Conf. Aug. I*; cf. *Apología 1* [*una essentia divina, individua, etc., et tamen tres sint distinctae personae eiusdem essentiae divinae et coeternae*]; *Epitome* FC I), cuya cristología y soteriología descansa sobre la divinidad que sustenta la obra redentora del Hijo (*Art. Esmal., sec.pars* [*de articulis qui officium et opus Jesu Christi sive redemptionem nostram concernunt*]), ambas irreconciliables con las de los herejes antitrinitarios del ala izquierda de la Reforma, excluidos en la *Form.Conc.* (art. XII). Entre ellos se dieron los *errores Schwencofeldianorum* (de Gaspar v. Schwenkfeld, t 1561), que hacen de la humanidad de Cristo, en virtud de su exaltación, instrumento por igual del Padre y del Logos (*in gradu et essentiae*); los errores de un nuevo *arrrianismo* antitrinitario, que rechaza la fe de la *Conf. Aug. y su Apología*, los *Art. Esmal.* y los *catecismos* de Lutero. Fe idéntica en Dios es la expresada por la tradición reformada en el *Catee. Heidelberg* (1563), que en la pregunta 23 (seg. part.) recita el *Apostolicum*. Esta fe trinitaria es aclarada después dedicando a cada persona algunas preguntas: Padre (26-28), Hijo (29-52), Espíritu (53-64) y adscribiendo en ellas a cada persona el *opus creationis et redemptionis* (*apropiaciones*). La *Conf. Helv. Post.* (1566) y la *Conf. Westminster* (1647) —a la que se remitirían históricamente corrientes presbiterianas de Europea y America— recogen la fe en la Unidad y Trinidad de Dios (CHP: cap. 3; CW: c. 2). Ambas confesiones insisten en la divinidad de Cristo poniendo gran énfasis en su funcionalidad soteriológica. Es de importancia notar que el acceso a la naturaleza de la fe es la Escritura, cuyos arts. llevan el *prius* en las confesiones reformadas. Siguen en ello el orden establecido por la confesión hugonote o *Gallicana* (1559), soteriológicamente motivadas, que ven en la palabra de la Escritura el acceso al misterio divino, de acuerdo con el *articulus stantis et cadentis ecclesiae* de la Reforma: la justificación por la sola fe. Es el planteamiento de Calvino (*Inst.*, ed. 1559: lib. I, cap. VI), seguido también por los presbiterianos de Escocia (*Conf. Scotica*, 1560).

Dogmáticamente trinitario es también el *anglicanismo*, que ensayó una *via media* entre Roma y el evangelismo, protestando fidelidad al catolicismo de la Iglesia antigua. El primero de los *Treinta y Nueve artículos* (1561/ 1562) afirma la *unidad* de Dios en la *Trinidad* de *personas* (*in unitate hujus divinae naturae tres sunt personae, ejusdem essentiae, potentiae, ac aeternitatis*). En esta fe se mantiene el *metodismo*, que terminaría por disociarse del anglicanismo y constituir una nueva iglesia. Anglicanos, calvinistas y luteranos rechazan las tendencias místico-panteístas de algunos anabaptistas del s. XVI (J. *Campanus*) y el antitrinitarismo y subordinacionismo unitarista, promovidos por ciertas corrientes reformadas de enraizamiento entre italianos (F. Sozzini), polacos (P. Gonesius, G. Pauli) y algunos heterodoxos españoles (M. Servet, Juan de Valdés). El siglo XVII inglés daría paso a modalidades diversas de *deísmo*, que influyeron sobre el ala baja del anglicanismo (*latitudinarios*) y segmentos ilustrados del protestantismo pietista. El protestantismo resistió al *unitarismo* confesional y al *subordinacionismo* hasta el surgimiento de los amplios movimientos sectarios, nacidos el siglo pasado del movimiento reformado, particularmente los de la emigración presbiteriana a América del Norte (mormones, testigos de Jehová, etc.). Trinitarias se declaran en general las iglesias evangélicas (y/o evangelistas) de tradición presbiteriana, bautista y menonita de origen holandés (Meno Simons), herederas del movimiento anabaptista del s. XVI; igual que las iglesias pentecostales, las asambleas de hermanos, las iglesias adventistas y algunas independientes.

2. EL CONSEJO ECUMÉNICO DE LAS IGLESIAS Y LA FE EN LA TRINIDAD. La fundación del CEI en la asamblea de 1948 no tuvo como objetivo la constitución de una "superiglesia", que disolviera la dogmática, liturgia o disciplina de las iglesias miembros; todas debían conservar su identidad propia. Sin embargo, el deseo de frenar la asociación de agrupaciones paracristianas decidió al CEI a limitar la pertenencia a aquellas ' *iglesias que reconocen a Jesucristo como Dios y Salvador (Declaración de Toronto [1950], Introd., n. 1)*. Distinguía ésta entre *Iglesia de Jesucristo (Una Sancta)* y las *iglesias históricas* en las que se hace presente (n.3). El Vaticano II asumió en parte esta idea (UR, 4). La asamblea de Fe y Constitución en Evanston (1954), siguiendo a la de Lund (1952) [cf. II, n.13] dejaría suficientemente clara esta idea: la eclesialidad está indisolublemente vinculada a la simbólica trinitaria: "...la *comunión (koinonía) que tienen los miembros de la Iglesia no es simplemente compañerismo humano; es la comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo, a través del Espíritu Santo*" (Informe I, n.8). Así lo daba a entender el pream. de la Relación final de la I^a Conferencia mundial (Lausana 1927): '*... unidos en la común confesión de fe en Jesucristo, el Hijo de Dios, nuestro Señor y Salvador, creyendo que el Espíritu de Dios está con nosotros*'. Desde entonces FC ha buscado una explicación actualizada del Niceno-Constantinopolitano que pasa por la asamblea de Nueva Delhi (1961) y llega hasta el texto propuesto en Stavanger (Noruega, 1985). FC ve en la fe trinitaria la salvaguardia de la eclesialidad de las comunidades cristianas, al considerar obligada la referencia a los *credos* de la 'santa Iglesia católica' (Toronto, n.11).

Igualmente, el recíproco reconocimiento del *bautismo* exige su administración en el nombre de la Trinidad, condición necesaria dentro de la pluralidad litúrgica, tal se ve en los acuerdos sobre la tríada sacramental BEM: Bautismo, Eucaristía y Ministerio, afrontada en las relaciones de Accra (Ghana 1974), Loccum (Alemania 1977) y Lima (Perú 1982). Todo ello no implica, sin embargo, que éste sea el único requisito que unas iglesias puedan pedir de otras para su reconocimiento como tales (Toronto, n.11).

[-> *Absoluto; agnosticismo; Agustín, san; Analogía; Anglicanismo; Arrianismo; Atanasio, san y Alejandrinos; Ateísmo; Atributos; Bautismo; Budismo; Comunión; Concilios; Conocimiento; Creación; Credos Trinitarios; Escatología; Espíritu Santo; Eucaristía; Experiencia; Fe; Filioque; Filosofía; Gracia; Idolatría; Iglesia; Islám; Hegelianismo; Hijo; Induismo; Historia; Jesucristo; Judaísmo; Kant; Lenguaje; Logos; Materialismo; Misión, misiones; Misterio; Mística; Modernismo; Monoteísmo; Naturaleza; Padre; Padres (griegos y latinos); Panteísmo; Personas divinas; Politeísmo; Rahner, K; Reforma; Religión, religiones; Revelación; Salvación; Teodicea; Teología y economía; Teísmo; Transcendencia; Trinidad; Unidad; Vaticano II; Verbo.]*

Adolfo González Montes

ENCARNACIÓN

SUMARIO: I. La presencia de YHWH en medio de su pueblo en el AT. —II. La venida del Hijo de Dios en la carne según el NT: 1. La tensión intrínseca y paradójica y las dos «etapas» del acontecimiento Cristo: «según la carne» /«según el Espíritu»; 2. La encarnación del Hijo de Dios a partir de su condición de preexistencia; 3. La narración del nacimiento virginal de Jesús por obra del Espíritu Santo en María; 4. La encarnación del Hijo de Dios como rebajamiento/ *kénosis*, hasta la muerte de cruz. —III. Perspectiva dogmática: la encarnación como acontecimiento trinitario.

Hasta no hace mucho tiempo, en los manuales teológicos católicos, el concepto de encarnación se usaba para expresar el acto de conjunción entre la naturaleza divina y la naturaleza humana en la persona de Cristo, y consiguientemente para profundizar —gracias a un análisis de carácter más bien metafísico— la constitución ontológica del Verbo encarnado. La vuelta a la historia de la salvación, a la dinámica de comprensión del acontecimiento cristológico que nos atestigua el NT., pero también a la génesis patrística del dogma cristológico de Calcedonia, junto con el horizonte cultural moderno y contemporáneo más atento a la existencialidad y a la historicidad que el antiguo, han permitido colocar el concepto de la encarnación de Cristo en el contexto histórico más amplio de la preparación veterotestamentaria, del conjunto global ' del acontecimiento de Jesucristo y, por tanto, ver en él la expresión del centro de la historia de la salvación en el que están llamados a insertarse, de diversas formas, todos los hombres. En esta perspectiva es posible —y hasta necesario— leer la encarnación como acontecimiento íntegramente trinitario, realizado y comprendido en su profundidad y en su significado último a partir del acontecimiento pascual.

I. La presencia de YHWH en medio de su pueblo en el AT

En realidad, si no es ciertamente posible hablar de «encarnación» en el sentido preciso del término a propósito del AT —ya que esto supondría olvidar la radical transcendencia de YHWH—, es sin embargo importante subrayar cómo toda la historia de Israel está atravesada por la promesa de la presencia salvífica del Señor en medio de su pueblo y también, por consiguiente, cómo esta promesa está caracterizada por la tensión intrínseca escatológica hacia una meta de presencia definitiva y completa de YHWH en la historia. Baste recordar algunos temas que recorren toda la tradición del AT. Ante todo, la morada de Dios en medio del pueblo de Israel en la tienda del desierto (Ex 25, 22; 33, 7-11; Lev 26, 12) y luego en el templo (1 Re 8, 10-11). En segundo lugar, el tema de la Sabiduría (cf. Job 28, 20ss; Sab 7, 22ss; 16, 12ss; Prov 8, 22ss), a través de la cual creó Dios todas las cosas, y que planta su tienda en Jacob (Eclo 24, 8); y junto con ellos, los temas de la Palabra eficaz de YHWH (con su papel cósmico-creativo e histórico-salvífico) (cf. Gén 1; Sal 33, 6; Is 44, 26ss; 55, 10-11), y de la Ley dada por Dios a su pueblo por medio de Moisés en el Sinaí. Una promesa de esta presencia de YHWH junto a Israel es también la que se vislumbra en la revelación que Dios hace a Moisés de su Nombre (cf. Ex 3, 1-15); en efecto, este Nombre —que compendia y manifiesta el rostro de Dios a partir de la experiencia liberadora del Éxodo— no significa solamente la absoluta transcendencia del Dios de Israel, sino también la promesa de su presencia salvífica, llegando a significar que «pase lo que pase, en cualquier momento, lugar y situación en que te encuentres, tú (Israel) me encontrarás como un Tú que está delante de ti, un tú vivo y salvífico que será en cada ocasión tu presente y tu futuro» (E. Jacob). También el tema de la gloria (*kabod, dóxa*) expresa en el AT la revelación epifánica de la santidad de Dios en la naturaleza, pero sobre todo en la historia de Israel. La gloria es la santidad manifestada (cf. Is 6, 1-4): en los *magnalia Dei*, signo de su poder puesto al servicio de su amor y de su fidelidad, sobre todo en las teofanías del éxodo (Ex 16, 10; 24, 15ss; 33, 18), en la manifestación de su presencia en el templo (1 Re 8, 10-13), también en este caso con un alcance escatológico: en cuanto que la gloria del Señor «habitará nuestra tierra» (Sal 85, 10) y todas las naciones podrán contemplarla (Sal 97, 6; Is 62, 2; 66, 18). En particular, será sobre su Siervo como YHWH «manifestará su gloria» (cf. Is 49, 3); hasta la misteriosa figura apocalíptica del Hijo del hombre (cf. Dan 7, 9-14) está relacionada, en un texto famoso y enigmático de Ezequiel (cf. 1, 26-28), con la contemplación de la gloria del Señor.

II. La venida del Hijo de Dios en la carne según el NT

Obviamente, estas prefiguraciones anticipadoras o, mejor dicho, esta promesa/profecía veterotestamentaria, adquieren su pleno significado sólo a la luz del acontecimiento gratuito e indeducible de la venida del Hijo de Dios en la carne. Examinando en este sentido el testimonio neotestamentario, podemos distinguir, por comodidad, al menos cuatro momentos o dimensiones en los que se contempla y se transmite este acontecimiento de salvación: a) la etapa más antigua, que se remonta a la misma predicación de Jesús, que concierne por un lado a la tensión paradójica entre su humanidad real y su autoridad mesiánica, soberana y escatológica, y por otro lado al doble estado (de humillación/exaltación) de su misión, que se pone de relieve a partir de la novedad de la resurrección; b) la comprensión sucesiva del misterio de la preexistencia divino-trinitaria del Hijo de Dios y del acontecimiento de su encarnación en la teología paulina y joanea; c) la narración de la historificación de este acontecimiento gracias a la maternidad virginal de María en los evangelios de la infancia; y finalmente la interpretación de la encarnación del Hijo de Dios como rebajamiento/ *kénosis* (a partir del famoso texto de Flp 2). En realidad, para acceder a la idea de la encarnación, hay que percibir antes --paradójicamente-- la realidad de Jesús de Nazaret como aquel que fue constituido por Dios Mesías y Señor (en la resurrección), y luego como aquel que está desde siempre (como Hijo unigénito) en el seno del Padre. De aquí el realismo, el valor salvífico y el significado teológico de su «hacerse carne». En cada una de estas etapas (o dimensiones) de lectura del acontecimiento de la encarnación está en realidad presente una clave pascual y una perspectiva esencial trinitaria, que intentaremos destacar en cada ocasión.

1. LA TENSIÓN INTRÍNSECA Y PARADÓJICA Y LAS DOS «ETAPAS» DEL ACONTECIMIENTO CRISTO: «SEGÚN LA CARNE» Y «SEGÚN EL ESPÍRITU». El testimonio evangélico de la vida, del *kerigma* y de la praxis prepascual de Jesús subrayan con toda evidencia una tensión paradójica entre la humanidad real de Jesús de Nazaret (por ejemplo, experimentando el cansancio y el sufrimiento de la condición terrena, hasta el acontecimiento de la muerte, y con la expresión de una psicología humana real, vivida con intensidad y en todos sus matices) y su *exousía* (autoridad mesiánica e incluso supramesiánica) soberana y escatológica, que se manifiesta sobre todo en su anuncio del Reino, en su praxis y en los signos portentosos que atestiguan su instauración, en la llamada de los discípulos (y en particular en la institución de los Doce), en el conflicto con los fariseos y los saduceos a propósito de la interpretación de la Ley y del significado del Templo, y en su misma autoconciencia filial en relación con Dios--Abbá. Esta tensión paradójica y tangible es la que hace surgir el interrogante crucial: «¿Quién es este que...?» (cf. Mt 21, 20); «¿Con qué autoridad haces esto? ¿Quién te ha dado esta autoridad?» (Mt 21, 23 par.). En el evangelio de Juan (en relación con los debates jerosolimitanos con el judaísmo oficial: cf. cc. 7-10), la cuestión de la paradoja de Jesús —que atraviesa ya el testimonio sinóptico— aparece de forma explícita: «se trata del escándalo que se deriva de la realidad humana tangible de Jesús, de su origen "humano" (de Nazaret) y de su extraordinaria autoridad y pretensión mesiánica que plantea el problema de los orígenes de esta autoridad ante el que se define de forma dramática la negativa a comprender por parte de los judíos». Además, ya en el *kerigma* prepascual de Jesús está presente, sobre todo a través de la fórmula central del Hijo del hombre con que autodesigna, la conciencia de una doble etapa del acontecimiento cristológico de la salvación: la etapa de la humillación con su culminación en la pasión y muerte, y la etapa de la exaltación-glorificación en la resurrección (cf., respectivamente, para un ejemplo solamente, Mc 8, 31ss y 14, 62). En el *kerigma* pascual primitivo de la Iglesia apostólica, a la luz de la resurrección, el acontecimiento Cristo es comprendido por consiguiente en su globalidad a través de este doble esquema (cf. Rom 1, 3-4; 1 Pe 3, 18; 1 Tim 3, 16), contraponiendo al Cristo «según la carne» (*sarx*), esto es, según su vida histórica y su pasión y muerte, el Cristo «según el espíritu» (*pneúma*), o sea, en su exaltación pascual, en su constitución como Mesías y *Kyrios* a la derecha del Padre y en su presencia vivificante por medio del Espíritu en la vida de la Iglesia.

2. LA ENCARNACIÓN DEL HIJO DE DIOS A PARTIR DE SU CONDICIÓN DE PREEXISTENCIA. El segundo momento fundamental de la comprensión del misterio de la encarnación se tiene, sobre todo en la teología paulina y en la joanea, a partir de la comprensión de la preexistencia de Cristo en el seno del Padre como su Hijo eterno y unigénito. También esta segunda etapa de comprensión se arraiga ciertamente en el *kerigma* y en la autoconciencia singularmente filial del Jesús histórico, pero se pone igualmente de relieve a partir del acontecimiento pascual. En esta perspectiva, son decisivos ante todo los llamados himnos paulinos. En primer lugar, el himno contenido en la carta a los Filipenses 2, 6-11 (ciertamente prepaolino en su estructura de fondo), que atestigua ya lúcidamente las tres etapas de la vida de Cristo: su preexistencia como «igualdad con Dios», su humillación terrena hasta la muerte, su exaltación pascual. En esta línea se sitúan Ef 1, 3-14; Col 1, 13-19 y Heb 1, 1-4. También es importante la que ha sido definida como «cristología de la epifanía», contenida en las cartas pastorales, que parece ser «la más alta expresión paulina del concepto de encarnación, en cuanto que por un lado implica la preexistencia del propósito divino de gracia (2 Tim 1, 9), y por otro el acontecimiento histórico del "manifestarse en la carne" (1 Tim 3, 16), que comprende como un todo indivisible la vida terrena, el acontecimiento pascual con la aparición del Resucitado, la época post-pascual de la predicación apostólica y la apelación escatológica a la parusía (2 Tim 1, 12)», sin olvidar el valor esencial que asume la humanidad del Hijo de Dios hecho hombre en la carta a los Hebreos como presupuesto necesario de su misión soteriológica (cf. Heb 10, 5).

Esta perspectiva teológica es la que se convierte sobre todo en guía para releer el acontecimiento cristológico en el cuarto evangelio: centrada toda ella en torno al doble movimiento de la salida de Jesucristo del Padre para venir al mundo y de la partida del mundo para volver al Padre. Pero es el prólogo el que contiene las afirmaciones más explícitas y más densas sobre el acontecimiento de la encarnación como comienzo y dimensión permanente del acontecimiento cristológico. Partiendo de la afirmación clara de la preexistencia del Hijo de Dios como *Logos* eterno junto al Padre (Jn 1, 1), la encarnación se expresa luego en el v. 14a: «y el Verbo se hizo carne (*sarx eghéneto*) y vino a habitar (*eschénosen*) en medio de nosotros» (cf. también 1 Jn 1, 1; 4, 2; 2 Jn 2, 7). Con esta densa afirmación —que constituye sin más la clave de bóveda de la doctrina clásica y de la formulación dogmática del misterio de la encarnación— el cuarto evangelio afirma ante todo la identidad entre el *Logos* preexistente, el Jesús encarnado y el Cristo glorioso. Esto subraya, por un lado, el realismo antidoceta del acontecimiento de la encarnación, por el que el *Logos* asume entera y plenamente el modo de ser humano (en su realidad de fragilidad y de espera de la salvación de Dios, expresada con el término *sarx*, hebreo *basar*); y por otro lado, la singularidad y la definitividad escatológica de la revelación del rostro de Dios que tiene lugar en Cristo, precisamente como *Logos* hecho carne (es el mismo concepto expresado en Heb 1, 1-4). Además, el verbo empleado para expresar el dinamismo del acontecimiento de la encarnación (*eghéneto*, de *ghignomai* = hacerse, llegar a ser) subraya con fuerza y precisión el movimiento real de Dios a los hombres, de ese arriba hacia abajo que representa la encarnación, con la consecuencia de problematizar (aunque aquí de manera solamente indirecta y contemplativa) la concepción apática e inmutable del Ser divino, típica de la cultura greco-helenista; la elección del verbo *schénoo* (trad. del verbo *shakán* = plantar la tienda, con referencia al concepto rabínico de la *shekiná* = habitación de Dios junto a su pueblo), para expresar la venida y la morada estable de Dios entre los hombres, subraya que la encarnación es el momento supremo y escatológico de la promesa de la venida de YHWH a la historia. Finalmente, hay que advertir el vínculo que se establece en el v. 14b entre la encarnación, el morar entre los hombres y la contemplación de la gloria de Dios: «Y hemos contemplado su gloria, gloria como Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad». El concepto de Juan recuerda la perspectiva de la gloria como santidad manifestada de YHWH (de la que habla el punto 1): la venida del *Logos* en la carne es el momento escatológico e insuperable (él es el Unigénito) de la manifestación de la santidad y de la misericordia de

YHWH. Este mismo tema de la gloria que se manifiesta en el rostro del Verbo encarnado y que él manifiesta en sus gestos de salvación y a través de sus obras (cf. 2, 11; 11, 4-40; 12, 50...), vincula intrínsecamente el acontecimiento de la encarnación del *Logos* con el misterio pascual como manifestación culminante, en Cristo, de la gloria del Padre» (cf. 13, 31-32; 17, 5; 17, 24).

Así pues, la encarnación es un movimiento que comprende toda la trayectoria de la existencia histórica de Cristo, como un descender desde el Padre al mundo, hasta el extremo de la cruz, para volver luego a subir hasta él (cf. Jn 3, 13.31; 6, 62; 13, 1; 16, 28; 17, 5.24). En esta perspectiva, la encarnación —como acontecimiento que se refiere a toda la existencia histórica de Jesús— es el lugar personal donde se revela su filiación divina y —en consecuencia— la paternidad de Dios, además de ser el «instrumento» salvífico del Espíritu. El libro del *Apocalipsis* —utilizando la misma terminología del prólogo del evangelio— mostrará el significado escatológico (en el sentido de metahistórico-final) de esta presencia de Dios en Cristo entre los hombres: «¡He aquí la morada de Dios con los hombres! El vivirá entre ellos y ellos serán su pueblo y él será el "Dios-con ellos"» (21, 3; cf. 21, 22-23).

3. LA NARRACIÓN DEL NACIMIENTO VIRGINAL DE JESÚS POR OBRA DEL ESPÍRITU SANTO EN MARÍA. Es ciertamente a partir de la experiencia postpascual de Jesús resucitado como Mesías y Señor, y de la penetración en su identidad divina filial como preexistente, como los evangelios de Mateo y de Lucas (a diferencia del de Marcos y del de Juan) nos presentan, en los llamados «evangelios de la infancia», la narración histórica de la encarnación del Hijo de Dios a través de la mediación maternal de María. Los protagonistas de este acontecimiento son, respectivamente, Dios Padre, el Espíritu Santo y María. Así pues, la clave de la narración es palpablemente, de forma delicada y penetrante, de tipo trinitario, mientras que es la luz del acontecimiento pascual (en donde el Padre «engendró» plenamente a Jesús como Hijo suyo en su carne glorificada por el Espíritu: cf. la voz sobre la Pascua) la que nos introduce en la dinámica de este acontecimiento. En efecto, Dios es aquel de quien torna su origen el acontecimiento de la encarnación (implícitamente en Mateo, más explícitamente en Lucas), mientras que su paternidad se pone también de manifiesto por la ausencia de una intervención humana en la concepción de Jesús; además, el acontecimiento es atribuido en los dos casos al Espíritu Santo: «(María) resultó que esperaba un hijo por obra del Espíritu Santo» (Mt 1, 19-20); «El Espíritu Santo bajará sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso al que va a nacer lo llamarán "santo", hijo de Dios» (Lc 1,35); finalmente, es también decisivo el «fiat», la obediencia libre al plan de Dios por parte de María (Lc 1,38). El acontecimiento de la encarnación no tiene, por tanto, como protagonistas solamente a Dios (Padre, Hijo y Espíritu Santo), que desde lo alto del cielo decide encarnarse y entrar en la historia; es un acontecimiento que tiene como condición de posibilidad la libre adhesión de la criatura humana, que está representada por María (cf. también la insistencia, al menos indirecta, en este dato en el *kerigma* primitivo en Gál 4,4). En el relato de Mateo y de Lucas, María es vista como la hija de Sión, la síntesis de la historia de Israel que esperaba al enviado de YHWH y que libremente abre las puertas de la humanidad a la llegada de Jesús. La novedad que se desea subrayar es precisamente ésta: la encarnación del Verbo es sinergia entre Dios y la humanidad, es el misterio de la esponsalidad entre Dios y la humanidad, según aquel rico filón que atraviesa todo el AT. En Mateo se da una referencia y una relectura de la profecía mesiánica de Is 7,14, la vinculación de José con la casa de David y, en la visita de los «magos», la presentación de María como el Israel que acoge a las gentes y —con la huída a Egipto— revive el destierro y el éxodo; mientras que en Lucas la escena de la anunciación se describe como la llegada de la alianza gratuita y definitiva (prometida ya a David), y se presenta progresivamente la figura de María como «la hija de Sión», la «pobre de YHWH-I», el nuevo comienzo de la salvación, el arca de la nueva alianza. En la lectura de Mateo finalmente, el «nombre» mismo que se le da al hijo de Dios y de María — Jesús — se explicita en su significado mesiánico: «porque él salvará a su pueblo de los pecados» (1,21) —*Yehoshfi'a*

significa «YHWH salva»—; también la referencia a Is 7, 14 y la designación de Jesús como el Emmanuel (= Dios-connosotros) subraya el valor escatológico y permanente de la encarnación de Jesús: como indicará más tarde Mateo en el resto del evangelio: «donde haya dos o más reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18, 20), y «yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo» (Mt 28, 20).

4. LA ENCARNACIÓN DEL HIJO DE DIOS COMO REBAJAMIENTO-KÉNOSIS, HASTA LA MUERTE DE CRUZ. El famoso texto cristológico de Pablo en la carta a los Filipenses (2, 6-11), que ya hemos recordado, explicita una dimensión fundamental que subyace, en el fondo, a todo el testimonio pre-pascual del acontecimiento de Jesucristo y también, al menos implícitamente, al testimonio post-pascual. En efecto, el hecho de que el Hijo de Dios se haga hombre, a partir de su condición de pre-existencia, nos muestra una característica paradójica de Dios mismo: él, en el Hijo que es su Palabra (es decir, su revelador) deja su condición divina — sin abdicar de ella— para asumir una real condición humana. En el texto de la carta a los Filipenses se afirma, por ello, que por un lado Jesús es igual a Dios, y por otro que no consideró esta situación como una celosa propiedad suya, sino que se despojó, se vació (*ekénosen*) de su ser igual a Dios para asumir una verdadera condición humana. Esta afirmación tiene ciertamente un valor antropológico: en el sentido de que es una reproposición por parte de Jesús (el segundo Adán) de la prueba en que fracasó el primer Adán. El trágico pecado de éste no fue tanto el de querer «ser como Dios» (Gén 3, 5), como el de querer apropiarse autónomamente y en conflicto con Dios de lo que era sin embargo el destino que él le había asignado como don. Por el contrario, Cristo es el nuevo Adán, ya que no retiene como un «botín» (el fruto de un robo) su igualdad con Dios, sino que al contrario se «vacía» de él por amor, para comunicársela a los hombres, que se convierten así —con él y por él— en hijos de Dios, en «dioses» ellos mismos, según la afirmación del cuarto evangelio («Yo he dicho: ¡dioses sois!»: Jn 10, 34, citando el Sal 82, 6).

Pero el contenido más profundo de esta perícopa es ciertamente teológico, teniendo como horizonte necesario de comprensión —como ha subrayado, por ejemplo, U. von Balthasar— el misterio trinitario de Dios. Ante todo, el despojo de Jesús se ve como relativo a todo el período de su existencia: desde la encarnación hasta la muerte y la muerte en cruz. En segundo lugar, se afirma así que la característica de Dios es precisamente lo contrario de la que se había considerado fundamental en el mundo greco-helenista (y también en el sentimiento humano común). En la mitología griega se hablaba, por ejemplo, de un *phtónos theón*, es decir, del hecho de que los dioses son envidiosos de su ser y de su poder. El Dios de Jesucristo, por el contrario, no es solamente el Dios del AT, es decir, aquel que sale al encuentro del hombre y quiere habitar en medio de su pueblo, sino un Dios capaz de renunciar (en cierto modo) a lo que le es más propio, el ser-Dios, para comunicárselo a los hombres (cf. también 2 Cor 8, 3); y así precisamente es como muestra la omnipotencia de su Ser como Amor. Esta *kénosis*, en realidad, no significa perder el propio ser divino, sino asumir la condición humana para dar, a través de ella, su propia vida divina. Este don implica, lógicamente, en la condición histórica que asume libremente el Hijo de Dios, una desposesión de sí hasta el abismo de la muerte. Pero al desposeerse de sí, no se aliena, sino que manifiesta lo que él es más propiamente, como Dios: Amor, capacidad de darse, siendo así plenamente él mismo (es el misterio de la Trinidad). Podemos decir que la cima de esta desposesión, iniciada con la encarnación, se manifiesta —en el testimonio de los sinópticos— en el grito de abandono de Jesús en la cruz (cf. Mc 15, 34; Mt 27, 46). Aquí él hace la experiencia del más alto despojo, porque no tiene ni siquiera la experiencia de ser lo que es, es decir, de recibir del Padre aquella divinidad misma que el Padre le dio. En efecto, según Pablo, la asunción de la carne por parte del Hijo de Dios no implica solamente que él vive la *kénosis* de ser hombre en su condición de fragilidad, sino que él es enviado del Padre en la « semejanza de la carne de pecado» (Rom 8, 3s), es decir, en una condición de lejanía de Dios (Rom 8, 7s; Gál 5, 16.19; 6, 8; Ef 2.3). Por eso su *kénosis* llegó

hasta hacerse «pecado» (sacrificio por el pecado) (2 Cor 5, 21), «maldición» (Gál 3, 13) en favor nuestro. En esta perspectiva, la *kénosis* de la encarnación llevada hasta la muerte en la cruz y hasta la experiencia del abandono se convierte en la explicación más alta y más concreta del *loghion* de Jesús: «El que pierda su vida, la encontrará». En efecto, a la luz de la pascua de muerte y de resurrección, el evangelio de Juan leerá en clave cristológica esta afirmación, desentrañándola como la expresión sintética y más profunda de la existencia encarnada de Jesús, llevada hasta el sacrificio consumado en la noche de la lejanía de Dios: «Por eso el Padre me manifiesta su amor, porque yo entrego mi vida y la recojo de nuevo. Nadie me la quita, sino que yo la ofrezco por mí mismo, porque tengo el poder de darla para tomarla de nuevo» (Jn 10, 17-18).

III. Perspectiva dogmática: la encarnación como acontecimiento trinitario

Del testimonio bíblico podemos deducir, en síntesis, no solamente el dato fundamental del acontecimiento de la encarnación como elemento constitutivo y característico de la fe cristiana, sino también algunas claves hermenéuticas esenciales para interpretarlo y para desentrañarlo correctamente en todo su significado. En primer lugar, se trata de un acontecimiento que hay que colocar en la perspectiva histórica de la voluntad salvífica de autocomunicación que caracteriza a la revelación veterotestamentaria y que abarca intencionalmente a toda la humanidad. En segundo lugar, la encarnación tiene que verse y que leerse como un acontecimiento que, comenzando de modo escatológico con la concepción virginal de María por obra del Espíritu Santo, se extiende y se desarrolla en tensión hacia su consumación en la hora pascual de la muerte y de la resurrección. En tercer lugar —y como consecuencia de las dimensiones anteriores—, la encarnación ha de comprenderse en el horizonte de la autocomunicación de Dios al hombre como acontecimiento trinitario, que precisamente gracias a la encarnación (al acontecimiento del Hijo de Dios/Hijo del hombre) hace partícipes a los hombres de la misma vida divina del amor.

Por tanto, es en este contexto global donde hay que colocar la afirmación dogmática central del concilio de Calcedonia, que formula con precisión en términos ontológicos de Jesucristo, «perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad, verdadero Dios y verdadero hombre» (cf. DS 300-303). En esta afirmación dogmática la tensión paradójica entre la verdadera humanidad de Jesús de Nazaret y su *exousía* divina, entre el Cristo «según la carne» y el Cristo «según el Espíritu», entre el Verbo preexistente y el Verbo encarnado, se expresa correctamente en la clave metafísica de la composición real del ser de Jesucristo. Se afirman así dos principios fundamentales de comprensión del acontecimiento cristológico: por un lado, la unidad y unicidad de la persona de Cristo (contra toda forma de modalismo y de separación nestoriana de dos sujetos), y por otro, la no confusión de las «dos naturalezas» (contra toda forma de monofisismo divino o humano, como absorción de lo humano en lo divino o como alienación de lo divino en lo humano). Esta afirmación —en la intención de los Padres de la Iglesia, que permitió su formulación— tiene un claro significado soteriológico, en cuanto que solamente lo que ha sido asumido realmente por Dios, sin confusión ni separación, queda realmente salvado.

Pero no hay que detenerse en este presupuesto dogmático esencial, ya que sólo en el contexto pascual y trinitario del misterio global de Cristo puede comprenderse toda la significación del acontecimiento de la encarnación. En efecto, sólo así puede leerse la encarnación, inseparablemente, como obra del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, con la cooperación maternal libre y necesaria de María y, en consecuencia como obra redentora y divinizadora de la humanidad. Sintéticamente podemos decir que, leyendo la encarnación como acontecimiento iniciado escatológicamente con la venida del Hijo de Dios al vientre de

María y que se consumó con su abandono y su muerte en la cruz como retorno al Padre, se debe comprender como la narración en la historia de Jesucristo de su eterno ser filial en el seno del Padre. En este sentido, la encarnación tiene que leerse según un ritmo trinitario: el Padre engendra al Hijo en la carne mediante el Espíritu Santo (como es en el Espíritu donde *ab aeterno* el Padre engendra al Hijo); el Hijo, a su vez, vuelve al Padre en el Espíritu (como es en el Espíritu donde *ab aeterno* el Hijo se da al Padre). El ser Hijo de Jesús en la historia tiene por tanto, como comienzo y como meta, el seno del Padre, su paternidad; y tiene como presupuesto y como consumación la presencia del Espíritu Santo. La generación (por parte del Padre) y la filiación (por parte del Hijo encarnado, como recepción activa del mismo ser-Hijo que se lleva a cabo en el darse de nuevo al Padre) abarca todo el espacio de la vida de Cristo: en este contexto, el acto de generación (por parte del Padre), que comienza en la concepción virginal, se realiza plenamente en el acontecimiento pascual de muerte y resurrección («Tú eres mi Hijo; yo te he engendrado hoy»; cf. He 13, 33; Rom 1, 4; Heb 1, 5; 5, 5, en referencia a Sal 2, 17). Si, además, también la filiación en la carne vivida por el Hijo encarnado se ha de comprender en esta perspectiva dinámica, hay que decir que efectivamente la cima de la encarnación (como *kénosis*, o sea, como «vaciamiento» real de sí mismo por parte del Hijo para hacerse hombre hasta el fondo) no puede menos de ser la participación en el destino de muerte de la humanidad en particular, en la experiencia del abandono vivido por Cristo en la cruz. Es aquí donde, de forma paradójica, pero real, Jesús es plenamente humano y solidario con la humanidad alejada de Dios (hasta el punto de no experimentar la presencia del Padre, a quien no invoca ya como *Abbá*, sino simplemente como Dios); pero precisamente por esto — habiendo llegado a él en su plenitud, su humanidad y su solidaridad con la situación real de los hombres— él es al mismo tiempo plena y definitivamente engendrado en la historia por el Padre como Hijo venido en la carne para la salvación de sus hermanos (en el acontecimiento de su resurrección). Sin olvidar que también la obra del Espíritu Santo tiene que verse no sólo al principio (en la generación) o en la consumación (muerte como «don del Espíritu») del acontecimiento cristológico, sino como dimensión intrínseca y permanente del mismo: en el sentido de que es el Espíritu el que continuamente plasma y hace crecer la libertad de Cristo, madurándola hasta la entrega completa de sí mismo al Padre en la cruz.

En esta perspectiva se ilumina el valor soteriológico de la encarnación. Ciertamente —como comprendieron muy bien los Padres— este valor tiene su presupuesto precisamente en la encarnación como asunción de una carne humana por parte del Verbo. Pero la participación de los hombres en este acontecimiento de salvación puede comprenderse y vivirse sólo a la luz del acontecimiento pascual de muerte y resurrección de Cristo, tanto en el sentido de que en él Jesucristo lleva a su consumación su misión en la carne redimiendo su misma carne humana, en cuanto que la hace partícipe —en el don de sí mismo al Padre— del mismo movimiento de la vida trinitaria del amor (generación del Padre y don escatológico de sí mismo a él), como en el sentido de que, para participar en esta obra gratuita de salvación, hay que injertarse libremente en el Cristo crucificado y resucitado; en efecto, es por la fe en él, por la inserción en él, como se recibe el don del Espíritu y, haciéndose uno con él, consigue ser uno con el Padre (cf. Gál 3, 28; Jn 17, 21-22). En este sentido, la encarnación es el presupuesto ontológico del misterio de Cristo como único mediador entre el Padre y los hombres (1 Tim 2, 5): pero esta mediación tiene que leerse en su profundidad y en su significado a la luz del acontecimiento pascual.

Finalmente, la obra mediadora esencial de María en relación con el acontecimiento de la encarnación como concepción virginal ha de extenderse también a todo el acontecimiento cristológico. Si la maternidad humano-divina de María es condición de posibilidad, por parte humana, de la encarnación del Hijo de Dios, la participación de todos los hombres en el fruto de este acontecimiento no puede prescindir —misteriosamente— de esta mediación maternal. La presencia de María al pie de la cruz y la «sustitución» de la maternidad que realiza Jesús en

relación con María de sí mismo por el discípulo amado (figura de la humanidad nueva) (Jn 19, 25-27), ilumina ciertamente en la intención del cuarto evangelio, esta dimensión esencial del misterio de la encarnación en su consumación pascual.

[-* Amor; Autocomunicación; Biblia; Concilios; Creación; Cruz; Escatología; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Helenismo; Hijo; Historia; Iglesia; Inhabitación; Jesucristo; Judaísmo; Logos; María; Misión, Misiones; Misterio; Naturaleza; Padre; Padres (griegos y latinos); Pascua; Personas divinas; Procesiones; Psicología; Reino de Dios; Salvación; Teología y economía; Transcendencia; Trinidad.]

Piero Coda

ENCÍCLICAS

SUMARIO: I. Introducción.—II. León XIII: *Divinum illud munus*.—III. Pío XII: *Mystici Corporis*.—IV. Pablo VI: *Ecclesiam suam*.—V. Juan Pablo II: Trilogía trinitaria: 1. Dios Padre; 2. Dios Hijo; 3. Dios Espíritu Santo; 4. Conclusión.

I. Introducción

El magisterio pontificio ordinario se expresa en su valor más alto y vinculante en las encíclicas. En este artículo sistematizaremos la doctrina trinitaria de seis, que abarcan el arco de los últimos cien años. Ciertamente se podrían haber escogido otras más, pero el espacio disponible no permite referirse a todo el magisterio de un siglo, si se quiere decir algo más que vagas alusiones; así y todo tendremos que contentarnos con ceñirnos en el estudio de estas encíclicas a lo más específicamente trinitario. Por eso hemos concedido una atención mayor a la '*trilogía trinitaria*' de Juan Pablo II, porque es el único pontífice que ha abordado en sucesivas encíclicas expresa y sistemáticamente el misterio del Dios uno y trino.

II. León XIII: '*Divinum illud munus*'

A finales del siglo XIX, León XIII volvió a sorprender a los cristianos (ya antes había sacudido la conciencia católica mediante la *Rerum Novarum*) con una encíclica sobre el Espíritu Santo cuyo título es '*Divinum illud munus* (9-V-1897)'. En este escrito, más que desarrollar una teología sobre el Espíritu Santo, lo que León XIII intenta es "que en las almas se reavive y se vigore la fe en el augusto misterio de la Trinidad, y especialmente crezca la devoción al divino Espíritu, a quien de mucho son deudores todos cuantos siguen el camino de la verdad y de la justicia" (n.2). El 'éxito' de la encíclica hay que valorarlo al trasluz de la teología de la época toda ella centrada, por deseo del mismo papa', en el resurgimiento del tomismo bajo la forma de la neoescolástica en vigor hasta las vísperas del Concilio Vaticano II. Frente al discurso casi plano de la escolástica triunfante, la encíclica supone un respiro que acerca el misterio trinitario a través del Espíritu Santo a la vida y a la piedad de los creyentes, al tiempo que estimula saludablemente la acción pastoral de la iglesia abriéndola al impulso del Espíritu de Jesús.

La encíclica, sin salirse del marco de la doctrina común sobre el Espíritu Santo, acentúa, sin embargo, un aspecto que será muy importante para la renovación de la eclesiología: desde la obra del Espíritu Santo en la encarnación a su presencia activa y configurante del cuerpo de

Cristo en la Iglesia. Ciertamente, ya a mediados del mismo siglo XIX el gran teólogo de Tubinga, J.A. Mòhler (1796-1838) había puesto de relieve la acción del Espíritu Santo en el nacimiento, configuración y desarrollo de la Iglesia, pero la brecha abierta por él en dirección a los Padres y en diálogo ecuménico con el protestantismo, no fue seguida durante mucho tiempo. Por entonces se impusieron otros vientos.

León XIII enfoca la presencia y acción del Espíritu Santo en torno a cuatro puntos principales: a) El Espíritu es el que completa y lleva a perfección la obra de la redención, pues "como él mismo [Cristo] la había recibido del Padre [la misión de realizar la obra de la salvación], así la entregó al Espíritu Santo para que la llevara a perfecto término"(n.1) a través de la iglesia; b) es el que actúa en la encarnación, para que "la naturaleza humana fuese levantada a la unión *personal* con el Verbo"(n.6) y hace que "toda acción suya [de Jesús] *se realizara bajo el influjo del mismo Espíritu*, que también cooperó de modo especial a su sacrificio (Heb 9,14)" (ib.); c) el Espíritu Santo continúa la obra de Cristo en la Iglesia: a ella comunica toda la verdad recibida del Padre y del Hijo, "asistiéndola para que no *yerre* jamás, y fecundando los gérmenes de la revelación hasta que, en el momento oportuno, lleguen a madurez para la salud de los pueblos"(n.7). En la Iglesia está presente el Espíritu Santo a través del ministerio de los obispos y sacerdotes y por los dones y carismas que por todas partes difunde; por eso ella es "medio de salvación" y "obra enteramente divina". Remitiéndose a un texto de san Agustín, la encíclica pone en relación a Cristo como cabeza de la Iglesia con el Espíritu Santo como su alma: "se compara al corazón el Espíritu Santo que invisiblemente vivifica y une la Iglesia"(n. 19); d) finalmente, el Espíritu no obra sólo en la Iglesia, en su ámbito visible o institucional, sino también en el alma de cada creyente: como Cristo "fue concebido eir santidad para ser hijo natural de Dios, [así] los hombres son santificados [por la acción invisible del Espíritu] para ser hijos adoptivos de Dios"(n.9). Esta acción santificadora del Espíritu en el alma del justo acontece principalmente en el sacramento del bautismo, por el que el bautizado se hace semejante al Espíritu, pues "lo que nace del Espíritu es espíritu"(Qn 3,7), y de la confirmación, en el que "se da a sí mismo como don más abundante" (n.10), pues "no sólo nos llena con divinos dones, sino que es autor de los mismos, y aun él mismo es el don supremo porque, al proceder del mutuo amor del Padre y del Hijo, con razón es 'don de Dios altísimo'"(ib.). Por esta presencia del Espíritu en el alma del justo se realiza la *inhabitación* de la Trinidad santa que es una anticipación de la unión con Dios que gozan los bienaventurados en el cielo. Se atribuye al Espíritu Santo porque esta unión se establece por el vínculo de la caridad que es "la nota propia del Espíritu Santo" (n.11), pues él "es el amor substancial eterno y primero"(n.13), el "amor vivificante"(n.2).

La encíclica de León XIII sobre el Espíritu Santo sirvió de contrapunto, más que en el ámbito teológico, en el de la pastoral y en la piedad de los fieles, sobre todo al instituir oficialmente en toda la iglesia la 'novena' de preparación a la fiesta de pentecostés (cf. n.16). El Espíritu Santo comenzó así a salir del marco estrecho y abstracto de las 'procesiones' intratrinitarias a la vida y oración de la Iglesia.

III. Pío XII: 'Mystici Corporis'

El movimiento litúrgico que inició en el siglo pasado Dom P. Guéranger(1805-1875) en la abadía de Solesmes (recuperación del canto gregoriano y de la liturgia romana frente a las tendencias galicanistas imperantes) floreció en Centroeuropa principalmente por obra del benedictino belga de Mont-César Dom L. Beauduin (1873-1953) que destacó la dimensión pastoral de la liturgia, alcanzando la mayoría de edad teológica con la contribución de los monjes de Maria-Laach, en especial de O. Case/ (1886-1948), y del profesor R. Guardini (1885-1968). Este movimiento adquirió carta de naturaleza en la Iglesia con la encíclica de Pío XII

'*Mediator Dei*' (20-11-1947). Pero el redescubrimiento de la liturgia como fuente de piedad y de oración para los fieles llevó consigo una nueva visión del misterio de la iglesia. Paralelamente al movimiento litúrgico y en contacto con las fuentes bíblicas y patrísticas de las que también éste se nutría, se fue abriendo paso una comprensión más profunda del misterio de la iglesia como 'cuerpo de Cristo'. Es lo que el mismo Pío XII puso de relieve con su encíclica '*Mystici Corporis*' (29-6-1943). Aunque todavía estamos lejos de la '*Lumen gentium*', no cabe duda que la encíclica de Pío XII es el paso anterior. El eco extraordinariamente positivo que tuvo entre fieles y teólogos este documento, hacía presentir la necesidad de cambiar la imagen de una Iglesia excesivamente volcada en lo jurídico y piramidal. Para vivir el misterio de la Iglesia o la Iglesia como misterio había que ofrecer otra imagen más bíblica y teológica. Y Pío XII echó mano de la noción paulina de '*cuerpo*': "Para definir y describir esta verdadera Iglesia de Cristo [...] nada hay más noble, nada más excelente, nada más divino que aquella frase con que se la llama *el cuerpo místico de Cristo*"(n.6).

Ahora bien, la penetración en el misterio de la Iglesia no es posible sin un acercamiento al misterio trinitario de Dios. Porque es en la Iglesia donde el Dios uno y trino se ha manifestado y donde comunica a los hombres su gracia y amor. La comprensión del misterio de la Iglesia ha de partir del amor del Padre que entrega a su Hijo único para que los hombres tengan vida eterna (cf. Jn 3,16). La encarnación es, pues, el punto de arranque de la Iglesia: "El Verbo del Padre eterno con aquel mismo único divino amor asumió de la descendencia de Adán la naturaleza humana, pero inocente y exenta de toda mancha, para que del nuevo y celestial Adán se derivase la gracia del Espíritu Santo a todos los hijos del primer padre"(n.6). La encarnación es el presupuesto de la redención cuyo fruto más precioso es la Iglesia. Puestos los cimientos en su propia carne, "el divino Redentor comenzó la edificación del místico templo de la Iglesia cuando con su predicación expuso sus enseñanzas; la consumó cuando pendió de la cruz glorificado; y, finalmente, la manifestó y promulgó cuando de manera visible envió el Espíritu Paráclito sobre sus discípulos"(n.11). La acción del Espíritu Santo en la Iglesia brota de la sangre redentora de Cristo. "Y así como en el primer momento de la encarnación, el Hijo del Padre eterno adornó con la plenitud del Espíritu Santo la naturaleza humana que había unido a sí substancialmente, para que fuese apto instrumento de la divinidad en la obracruenta de la redención, así en la hora de su preciosa muerte quiso enriquecer a su iglesia con los abundantes dones del Paráclito, para que fuese un medio apto e indefectible del Verbo encarnado en la distribución de los frutos de la redención"(n.13). La Iglesia, ella misma, es el fruto de la redención y el instrumento elegido por Dios para comunicar a los hombres la gracia de la reconciliación. El misterio de la Iglesia está todo él vinculado al misterio redentor de Cristo que culmina con la donación del Espíritu. Pues "a esta Iglesia, fundada con su sangre, la fortaleció *el día de pentecostés* con una fuerza especial bajada del cielo [...]. Porque así como él mismo, al comenzar el ministerio de su predicación, fue manifestado por su eterno Padre por medio del Espíritu Santo [...], de la misma manera, cuando los apóstoles habían de comenzar el sagrado ministerio de la predicación, Cristo nuestro Señor envió del cielo a su Espíritu, el cual [...] indicase a la Iglesia su misión sublime"(n.14), que no es otra que la de reunir en ella a todos los hombres, "para que todos cooperasen, con él y por medio de aquélla, a comunicarse mutuamente los divinos frutos de la redención"(n.6)". La imagen de '*cuerpo místico*' aplicada a la Iglesia quiere poner de relieve la relación de la Iglesia con Cristo y la excelencia de Cristo, en cuanto cabeza, sobre todo el cuerpo, en el cual todos los miembros son necesarios pero no todos desempeñan el mismo papel. El 'cuerpo' de la Iglesia vive de su cabeza, pues Cristo "de tal modo sustenta a su Iglesia, y en cierta manera vive en ella, que ésta subsiste casi como un *segundo Cristo*" (n.24).

Por eso "es necesario que nos acostumbremos a *ver en la Iglesia al mismo Cristo*. Porque Cristo es quien vive en su Iglesia, quien por medio de ella enseña, gobierna y confiere la santidad"(n.43). Ahora bien, no puede darse una identificación plena entre Cristo y la Iglesia,

por eso a la imagen de 'cuerpo' hay que añadir la de 'esposa': Cristo está en la Iglesia formando una cosa con ella como cuerpo suyo que es, pero a la vez está frente a la Iglesia como su Señor. Pero el influjo de Cristo sobre su cuerpo, influjo real pues él es el que gobierna invisiblemente a la Iglesia y el que actúa en los sacramentos como 'signos' de su salvación", lo quiere realizar por medio del Espíritu Santo. Cristo "hace que la Iglesia viva de su misma vida divina, da vida a todo el cuerpo con su virtud infinita [...]. Y si consideramos atentamente este principio de vida y de virtud dado por Cristo, en cuanto constituye la fuente misma de todo don y de toda gracia creada, entenderemos fácilmente que no es otro sino el Espíritu Santo"(n.25). El es la fuente de la unidad en la Iglesia", de los miembros entre sí y con su cabeza. El Espíritu Santo, "con su celestial hálito de vida, ha de ser considerado como el principio de toda acción vital y saludable en todas las partes del Cuerpo místico" (n.26). La encíclica entrelaza fuertemente la dimensión cristológica y pneumatológica de la Iglesia: "Cristo está en nosotros por su Espíritu, el cual nos comunica, y por el que de tal suerte obra en nosotros, que todas las cosas divinas, llevadas a cabo por el Espíritu Santo en las almas, se han de decir también realizadas por Cristo. [Por esta comunicación del Espíritu] la Iglesia viene a ser como la *plenitud* y el complemento del Redentor; y Cristo viene en cierto modo a completarse del todo en la Iglesia"(n.34).

Así, pues, el misterio de la Iglesia, según este documento de Pío XII, está enraizado en la Trinidad: en la voluntad salvífica universal del Padre que se concreta en la misión del Hijo sobre cuyo cuerpo se edifica la Iglesia, que es presencia y vida suya por la acción del Espíritu Santo en ella. Este trasfondo trinitario, que se desborda en el misterio de la redención a cuyo servicio está la Iglesia como 'signo e instrumento', alcanzará su plena madurez en la carta magna de la eclesiología conciliar, en la 'Lumen gentium'.

IV. Pablo VI: 'Ecclesiam suam'

Al tiempo que se discutía la constitución LG, pieza vertebral del Vaticano II, Pablo VI publicó su primera encíclica '*Ecclesiam suam*' (6-8-1964). Se trata de un documento programático en el que el papa Montini delinea las actitudes que debe seguir la Iglesia en un momento nuevo y crucial de su historia en relación con el mundo. La Iglesia debe abrirse a todos en un diálogo franco y leal desde la interiorización de su propio misterio. Para Pablo VI, "es ésta la hora en que la Iglesia debe profundizar la conciencia de sí misma, debe meditar sobre el misterio que le es propio [...], sobre el propio origen, la propia naturaleza, la propia misión, el propio destino final"(n.7). Esta idea constituye uno de los hilos conductores de la encíclica'. No es posible acercarse al 'mundo' para ofrecerle humildemente la palabra de salvación que Cristo le confió, sin un afianzamiento sólido de la propia identidad. Y "el primer fruto de la conciencia profundizada de la Iglesia sobre sí misma es el renovado descubrimiento de su vital relación con Cristo"(n.30). Esta intensa y personal relación de los cristianos con Cristo sería, para Pablo VI, la adquisición más importante de la encíclica '*Mystici Corporis*', porque la Iglesia "tiene necesidad de experimentar a Cristo en sí misma" (n.20). Y esta experiencia se activa no tanto por el camino del conocimiento teórico y descomprometido, sino por el camino de la fe y de la obediencia a Cristo en el esfuerzo constante por conocer y abrirse a su voluntad, por la revitalización de la conciencia de la pertenencia a Cristo desde el bautismo. Por eso, "es necesario devolver al hecho de haber recibido el santo bautismo, es decir, de haber sido injertados mediante tal sacramento en el cuerpo místico de Cristo que es la Iglesia, toda su importancia"(n.34). La conciencia del misterio de la Iglesia pasa, pues, por la profundización en la espiritualidad bautismal. En la gracia del bautismo se concentra la gracia que Cristo confió a la Iglesia para que la dispensara a todas las gentes: la gracia de la adopción, hijos adoptivos del Padre, de la fraternidad, hermanos de Cristo y en Cristo, y de la inhabitación del Espíritu Santo como prenda y garantía de la vida nueva, de la ciudadanía nueva en la Iglesia del Señor.

Una vez que la Iglesia toma conciencia del misterio que la constituye, el misterio de la Palabra encarnada como principio y fundamento de su ser, ella misma quiere hacerse palabra amable y cordial. El misterio de la Iglesia se realiza cuando continúa y posibilita el diálogo de amor de Dios con el hombre en Jesucristo. "La revelación [...] puede ser representada como un diálogo en el cual el Verbo de Dios se expresa en la encarnación y, por tanto, en el Evangelio [...]. Es en esta conversación de Cristo entre los hombres (cf. Bar 3,38) donde Dios deja entender algo de sí mismo, el misterio de su vida, unicísima en la esencia, trinitaria en las personas" (n.64)²². El punto de referencia y la finalidad última del diálogo de la Iglesia con el mundo es el que Dios Padre tiene con nosotros a través de Cristo en el Espíritu Santo. Este "diálogo de la salvación fue abierto espontáneamente por la iniciativa divina [...]. Nos corresponderá a nosotros tomar la iniciativa para extender a los hombres este mismo diálogo, sin esperar a ser llamados. [Pues] no se salva el mundo desde fuera. Es necesario, como el Verbo de Dios que se ha hecho carne, hacerse una misma cosa, en cierta medida, con las formas de vida de aquellos a quienes se quiere llevar el mensaje de Cristo" (n.66).

Pablo VI fundamenta el diálogo (con sus características propias) que la Iglesia debe ofrecer a los hombres, porque ella misma es depositaria de la palabra de salvación, desde el misterio trinitario de Dios tal como se nos ha manifestado en la historia de la salvación.

Este camino señalado por Pablo VI en su primera encíclica marcará decisivamente la pauta que siguió la *'Lumen gentium'*: desde la profundización en la propia conciencia (el misterio de la Iglesia a la luz de la Trinidad), la Iglesia entablará un diálogo fecundo y sincero con todos los hombres de buena voluntad, con los creyentes de otras religiones y con los hermanos separados.

V. Juan Pablo II: Trilogía trinitaria

Quince años después de la *'Ecclesiam suam'*, con un pontífice diferente 'venido de lejos' y con unas circunstancias eclesiales y extraeclesiales distintas, otra encíclica programática, a la que seguirán dos más, acentuará el magisterio trinitario de la Iglesia. El hilo conductor de las encíclicas trinitarias de Juan Pablo II lo podríamos identificar en estos dos conceptos principales: la *"verdad sobre Dios"* y la *"verdad sobre el hombre"*, entendidas desde la revelación de Cristo que conoce al Padre (cf. Mt 11,27; Jn 7,29) y penetra en el interior del hombre (cf. Jn 2,24s). Para Juan Pablo II, teología y antropología (cristología) van íntimamente unidas y se esclarecen mutuamente. Esta es quizás la aportación más importante del Vaticano II (cf. DM 1), y, como en el ánimo del papa, la realización de este concilio, a través del cual el Espíritu ha hablado a la Iglesia en nuestro tiempo (cf. RH 1.6; DV 26), en todas las dimensiones y actividades de la vida eclesial constituye el programa de su pontificado (cf. RH 7; DM 15), por eso se explica su insistencia en iluminar el misterio del hombre y de su vocación escatológica desde el misterio de Dios en Cristo (cf. GS 22; RH 18; DM 1), y penetrar en éste desde la verdad del hombre tal como aparece en la creación y sobre todo, a la luz de la redención. Teológicamente, estos dos extremos 'creación' y 'redención' sostienen el discurso teológico antropocéntrico de las encíclicas, así como su tensión escatológica.

Aparentemente, cada una de las tres encíclicas está centrada en una persona divina, por este orden: la primera, *'Redemptor hominis'* [=RH] (4-3-1979), dedicada al Hijo; la segunda, *'Dives in misericordia'* [=DM] (30-11-1980), tiene por objeto el misterio del Padre; y la tercera *'Dominum et vivificantem'* [=DV] (18-5-1986), aborda la teología del Espíritu Santo. Pero esta división ha de entenderse como programa metodológico, puesto que es absolutamente imposible tratar del Padre sin atender a la revelación del Hijo, o del Espíritu Santo sin prestar atención a su misión de parte del Padre tras la *'partida'* de Cristo, como tampoco se puede

hablar del Hijo sin referencia al Padre y al Espíritu con que fue ungido. La Trinidad de personas en el seno de Dios y en su manifestación en la economía de la salvación no puede hacernos olvidar la absoluta unicidad de Dios.

1. DIOS PADRE. El acceso sistemático a la primera persona de la Trinidad lo hace Juan Pablo II en su segunda encíclica desde la historia de la salvación: el Padre es el '*Dios rico en misericordia*' (Ef 2,4). Al subrayar esta dimensión del misterio de Dios, el papa pone delante lo que Dios ha hecho y hace por el hombre y la respuesta (o falta de respuesta) de éste al amor de Dios, tal como se perfila hoy en el creciente alejamiento del hombre del fundamento que lo hace ser, lo sostiene y lo salva. Cuanto más el hombre, endurecido en su pecado, rehuye la misericordia y rechaza ser objeto y sujeto de la misma, más la iglesia tiene que predicar y practicar el misterio del amor misericordioso (cf. DM 13.14). La misericordia es la forma que reviste el amor divino, es decir, Dios, cuando se acerca al hombre pecador para abrazar y reparar todas las miserias humanas. El Padre se revela y se nos comunica en su misericordia. Toda la historia de la salvación del AT gira en torno a esta experiencia: Dios es amor misericordioso; el hombre puede y debe acogerse siempre y en toda circunstancia al "Dios clemente y compasivo, lento a la ira y rico en piedad" (Sal 86,15; 103,8; 145,8). Esta es la experiencia que está detrás de la revelación que de sí mismo hizo Dios a Moisés en el Sinaí (cf. Ex 34,6) y que marcará en adelante la vida del pueblo de Dios. La misericordia describe, pues, a Dios en su revelación-actuación salvífica en la historia, y al hombre como receptáculo y destinatario del amor misericordioso', como aquél que es movido e impulsado por la fuerza de este amor. Por eso "la misericordia no pertenece sólo al concepto de Dios, sino que es algo que caracteriza la vida de todo el pueblo de Israel...; es el contenido de su intimidad con su Señor, el contenido de su diálogo con él"(DM 4).

Pero es Jesucristo quien revela y actúa en la historia de un modo definitivo esta verdad de Dios y del hombre: conocemos a Dios en su relación de amor-filantropía (cf. Tit 3,4); conocemos a Dios a partir de la 'oikonomía'; conocemos a Dios en Cristo como 'misericordia'. El es la 'encarnación de la misericordia'(cf. DM 2) y, por tanto, el rostro del Padre que los hombres han podido contemplar (cf. Jn 14,9; 1 Jn 1,1ss). En su palabra, en sus obras y sobre todo en su misterio pascual, Cristo revela y actúa el amor misericordioso que es Dios. Todo su programa mesiánico consiste en mostrar y hacer presente la misericordia del Padre que abraza y rehabilita al hombre postrado, marginado, doliente. Jesús no da más pruebas de ser el que tenía que venir que la realización del programa anunciado en Nazaret: estas obras son para él mismo la verificación de su mesianidad (cf. Lc 4,17ss; 7,18ss). Especialmente, en su relación con los pecadores, Jesús hace patente el rostro del Padre rico en misericordia. Esto lo puso magistralmente de relieve Jesús en la parábola del 'hijo pródigo' (cf. Lc 15, 11-32). A esta luz, la encíclica '*Dives in misericordia*' se complace en describir con trazos vigorosos el rostro de Dios (cf. DM 5-6). En el trasfondo de la explicación de Juan Pablo II está el misterio de la paternidad divina y su expresión en el misterio de la filiación adoptiva. Dios Padre no puede dejar de ser fiel a lo que él mismo es, a su condición de Padre; el hijo pródigo ha perdido y malgastado todo, toda la herencia, menos su filiación: a pesar de todo, no puede dejar de ser hijo. En el hecho de que el Padre es fiel a su paternidad, es decir, a sí mismo, el hijo, aunque absolutamente infiel a su condición filial, es consciente de que la filiación, en su última raíz, permanece intacta, que no puede ser borrada; aquí se da el encuentro que regenera al hijo sin humillarlo devolviéndolo a su ser en el abrazo misericordioso del Padre. En este abrazo, el que perdona y el perdonado se encuentran en el valor del hombre que no puede ser perdido. La conversión del hijo pródigo se da al contacto con la misericordia del Padre. Esta es el 'lugar' donde el hombre se encuentra de cerca y con frecuencia con el Dios vivo, es por eso mismo el 'lugar' de la revelación del Padre. El rostro del Dios rico en misericordia adquiere aquí los contornos definidos del Padre, la misericordia ahonda sus manantiales en la paternidad divina.

A su vez, la 'imagen y semejanza' divinas del hombre se revelan en toda su hondura como filiación: el hombre es y está llamado a ser en plenitud hijo de Dios.

Pero donde Jesús nos revela con mayor claridad el misterio de Dios como amor misericordioso es en su *misterio pascual*, centro y vértice de la redención. La redención es obra y revelación de la 'santidad de Dios' (cf. DM 7). Este concepto engloba y explica dos aspectos fundamentales del misterio de Dios en relación con su verdad y la del hombre: su amor y su justicia, o la justicia que es rebasada y transformada por la misericordia. Así, el hombre es salvado por el amor de Dios que lo justifica en Cristo. La auténtica misericordia es la fuente más profunda de la justicia. Sólo el amor es capaz de restituir al hombre a sí mismo. La misericordia es la más perfecta encarnación de la justicia (cf. DM 4.8.14).

En la cruz reaparece de nuevo la doble dimensión que caracteriza la actividad mesiánica de Jesús: en ella se da la revelación máxima de la paternidad divina que nos comunica su misma vida en la muerte del Hijo; la cruz habla de Dios Padre absolutamente fiel a su eterno amor por el hombre; en ella Dios Padre se inclina sobre el hombre para levantarlo de su postración, para curar todas sus heridas, para arrancarlo de las raíces del mal que lo mantienen **esclavo** del pecado y de la muerte (cf. DM 7). Así la cruz se alza como signo y denuncia del mal que arraiga en el corazón del hombre, pero al mismo tiempo es signo e instrumento de su salvación por la acción del Espíritu Santo que "convencerá al mundo en lo referente al pecado, en lo referente a la justicia y en lo referente al juicio" (Un 16,7s; cf. DV 27-28). Por eso, a las tinieblas de la cruz sigue la luz de la resurrección, donde la misericordia del Padre, que pareció abandonar a su Hijo **clavado** en la cruz, se manifiesta ahora plenamente sobre él al resucitarlo de entre los muertos. La resurrección es, pues, el gran signo de la revelación del amor del Padre para con Cristo y en él para con todos los hombres. Así "el Cristo pascual es la encarnación definitiva de la misericordia, su signo viviente" (DM 8).

2. DIOS HIJO. La visión de Jesucristo que domina el pensamiento de Juan Pablo II, se expresa lapidariamente en la frase que encabeza su primera encíclica *Redemptor hominis*: "El Redentor del hombre, Jesucristo, es el centro del cosmos y de la historia". El acento se pone en lo que Jesús es para el hombre: el Redentor. Por esta referencia al hombre, a su puesto en el mundo y a lo que en él realiza, Jesucristo es centro sobre el que gira y descansa toda la realidad, el cosmos y la historia. Esta centralidad de Cristo se funda en la encarnación que es "la verdad-clave de la fe" (RH, 1). Los dos puntos de referencia en la comprensión del misterio de Cristo de Juan Pablo II son, pues, la encarnación y la redención. En la conciencia y actividad mesiánicas de Jesús se unen y esclarecen ambos extremos que son la llave que nos abre y nos introduce en el misterio de Dios y del hombre. A través del misterio de la encarnación, "Dios ha dado a la vida humana la dimensión que quería dar al hombre desde sus comienzos" (RH 1). El papa explica el sentido de la encarnación como rectificación del camino errado seguido por el hombre desde los orígenes. La encarnación sería el verdadero nuevo comienzo de la historia del hombre sobre la tierra según el plan de Dios. Por eso, el apóstol Pablo habla de el 'último Adán' (1 Cor 15,45), de 'nueva creación' (2 Cor 5,17) y 'nueva criatura' (Gál 6,15), de 'hombre nuevo' (Ef 2,15; 4,24; Col 3,10). La encarnación, desde esta visión, empalma con la creación del hombre; no es una irrupción puramente vertical y caprichosa de la divinidad en la historia. La presencia del pecado que quebró desde el principio el plan de Dios sobre el hombre, hacía presentir la encarnación (cf. Gén 3,15), porque Dios no puede ser infiel a sí mismo (cf. 2 Tim 2,13) y a su proyecto creador. La encarnación no es exigencia del pecado, sino que brota del mismo ser de Dios como gracia, justicia, fidelidad (cf. DM 4, especialmente la nota 52). Por medio de la encarnación, es decir, porque el Verbo "ha entrado en la historia de la humanidad y en cuanto hombre se ha convertido en sujeto suyo, uno de los millones y millones, y al mismo tiempo único" (RH 1), por eso, en él, la humanidad ha sido devuelta a Dios restableciéndose, en él, de manera absolutamente insospechada el

plan original del Creador sobre el hombre. Así, "la humanidad, sometida al pecado en los descendientes del primer Adán, en Jesucristo ha sido sometida perfectamente a Dios y unida a él" (DV 40). Este camino de 'vuelta' del hombre a Dios que parte de la encarnación, se va iluminando en la actividad mesiánica de Jesús hasta su plena realización en el misterio pascual. Es aquí, en el misterio de la redención, donde "la historia del hombre ha alcanzado su cumbre en el designio de amor de Dios" (RH 1). Lo que Dios pretendió al principio de la creación, se lleva a cabo con la encarnación y se consuma en la redención (cf. DM 7; DV 52).

Juan Pablo II acentúa dos rasgos principales del misterio de Cristo, su condición de revelador del Padre y de redentor del hombre. En la realización de esta doble misión, Jesús descubre al hombre quién es y a qué meta está llamado. Así, "la verdad acerca del hombre y del mundo [está] contenida en el misterio de la encarnación y de la redención" (RH 13).

Hay además, en la comprensión del misterio de Cristo, otro punto de referencia inolvidable: el Espíritu Santo, puesto que "lo que [Jesús] dice del Padre y de sí como Hijo brota de la plenitud del Espíritu que está en él" (DV 21). La misma entrega de Jesús al Padre hasta la cruz por amor a los hombres está sostenida y elevada por la acción del Espíritu Santo (cf. DV 40). No extraña, pues, que Jesús, llegado el momento de la consumación, nos entregara su 'espíritu' (Jn 19,30), el mismo Espíritu por el que fue concebido y del que fue colmado, ungido, para realizar la obra de nuestra salvación. Jesús vino por el Espíritu y ahora, al 'partir' de este mundo al Padre, se hace portador y mediador del Espíritu para todos los que creyeran en él, puesto que hasta ahora "aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado" (Un 7,39).

3. DIOS ESPÍRITU SANTO. Juan Pablo II, al abordar el misterio del Espíritu, parte de los dos 'atributos' que, en el símbolo de la fe, quieren expresar su divinidad: *Señor y dador de vida*. Quien es Señor, quien puede dar la vida es Dios. Pues bien, el Espíritu Santo "en el misterio de la creación *da* al hombre y al cosmos *la vida* en sus múltiples formas visibles e invisibles, [*y*] *la renueva* mediante el misterio de la encarnación" (DV 52; cf. 34). Por medio del Espíritu, el Dios uno y trino se comunica, sale fuera de sí, es expansión del amor. El Espíritu Santo es en sí mismo don, don increado, persona-don. De esta condición suya de don increado brota toda dádiva divina a las criaturas y toda forma de autocomunicación de Dios a los hombres. La creación es la dádiva primera, reflejo de la plenitud de Dios que se desborda fuera de sí dando vida al caos primitivo "mientras el espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas" (Gén 1,2). La multiforme riqueza de Dios se difunde en el Espíritu Santo desde la creación a la encarnación. Pero como ésta es la 'nueva creación', la acción del Espíritu Santo permanece en la Iglesia hasta la consumación de la obra de Cristo en "los cielos nuevos y en la tierra nueva" (Ap 21,1).

En la encíclica *'Dominum et Vivificantem'*, se insiste una y otra vez en la 'partida' de Jesús, es decir, su pascua', como causa de la misión de): Espíritu: "El Espíritu Santo vendrá cuando Cristo se haya ido por medio de la cruz; vendrá no sólo *después, sino como causa* de la redención realizada por Cristo, por voluntad y obra del Padre" (DV 8). La partida de Cristo a través de la cruz y la resurrección "es condición indispensable del 'envío' y de la venida del Espíritu Santo" (DV 11; cf. 24). Como en la misión de Cristo, también en la del Espíritu Santo es el Padre el que envía "con el poder de su paternidad" (DV 8), es decir, por ser el origen y fuente de la divinidad; pero en el caso de la misión del Espíritu, el Padre une a su poder propio "la fuerza de la redención realizada por Cristo" (ib.). La misión del Espíritu procede del Padre por el Hijo, pues "yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito para que esté con vosotros para siempre" (Jn 14,16). Esta 'petición' es la obra de la redención. Por eso, "el Espíritu Santo viene después de él y gracias a él, para continuar en el mundo, por medio de la iglesia, la obra de la Buena Nueva de salvación" (DV 3; cf. 27;31). La misión del Espíritu está, pues, en estrecha correlación y continuidad con la de Jesús, como él mismo lo indicó en el discurso de despedida: El Espíritu

Santo "os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo he dicho"(Jn 14,26). Este enseñar y recordar lo concreta el papa así: el Espíritu Santo asegura la continuidad e identidad del mensaje de Jesús a lo largo de la historia. Con su asistencia, en la iglesia se mantendrá siempre "*la misma verdad* que los apóstoles oyeron de su Maestro" (DV; 4). Pero la misión del Espíritu de la verdad no es la mera conservación estática o congelada del 'depositum', sino que ayuda a penetrar cada vez más en su comprensión y actualización para cada circunstancia concreta de la vida de los discípulos. Ciertamente, este 'progreso' en la comprensión de la verdad de Cristo no implica ni añadiduras ni nuevas revelaciones, porque el punto de referencia permanece inamovible e inalterable: todo lo que Jesús dijo e hizo, y que los discípulos no pudieron en vida del Maestro asimilar (cf. Jn 16,12).

Partiendo de la definición juánica de "Dios-amor" (1Jn 4,8.16), Juan Pablo II pone el acento en la realidad personal del Espíritu como 'amor' y 'don': "Puede decirse que en el Espíritu Santo la vida íntima de Dios uno y trino se hace enteramente don, intercambio del amor recíproco entre las personas divinas, y que por el Espíritu Santo Dios 'existe' como don. El Espíritu Santo es, pues, la *expresión personal* de esta donación, de este ser-amor. Es Persona-amor. Es Persona-don" (DV 10; cf. 22; 50). La entrega recíproca, como expresión del amor mutuo, entre el Padre y el Hijo es el Espíritu Santo. Por él "Dios 'existe' como don" en su realidad íntima personal y en su comunicación a las criaturas. El Espíritu Santo, "como amor, es el eterno don increado. En él se encuentra *la fuente y el principio de toda dádiva a las criaturas*" (DV 34; 50). Así, la realidad creada se interpreta como don y expansión de Dios, como una efusión del misterio de Dios que es amor-don, que se entrega, se comunica, se da. La comunión en el amor que, en el seno de la Trinidad, realiza la Persona-don, el Espíritu Santo, es el fundamento y la razón de ser de la comunicación extratrinitaria en la creación y en el hombre. Pero la verdadera *autocomunicación* de Dios tiene lugar en el orden de la gracia. Por eso, "*el misterio de la encarnación de Dios constituye el culmen de esta dádiva y de esta autocomunicación divina*" (DV 50). Y por eso es *la obra* del Espíritu Santo, puesto que él, como Persona-don, es "el sujeto de la autocomunicación de Dios" (ib.). El darse o comunicarse de Dios en su íntima realidad personal, tal como sucede en el orden de la gracia, cuyo resumen y plenitud es la encarnación, acontece en el Espíritu Santo, don increado y fuente de todo don en el orden de la creación y de la salvación²⁰. En el Espíritu Santo, el Dios uno y trino se comunica al hombre, le comunica su propia vida, y por él el hombre, renovado por la sangre de Cristo, se abre al misterio de Dios. El Espíritu Santo envuelve, pues, a Dios y al hombre en el ámbito del amor, de la comunión. Finalmente, la acción del Espíritu Santo como memoria y presencia de Cristo y de su obra salvífica se realiza en la iglesia sobre todo en los sacramentos: El es el agente invisible de los sacramentos de Cristo, el que hace de ellos signos eficaces de la gracia en el gran sacramento de la iglesia que vive y actúa animada por su fuerza y presencia. "La plenitud de la realidad salvífica, que es Cristo en la historia, *se difunde* de modo sacramental *por el poder del Espíritu Parado*" (ib.).

4. CONCLUSIÓN. El itinerario para llegar al misterio del Dios uno y trino que sigue Juan Pablo II en su *'trilogía trinitaria'*, es el señalado por la tradición patristica, por la eucología litúrgica y por el magisterio del concilio Vaticano II: al Padre por Cristo en el Espíritu Santo (cf. DV 2). En el centro está Cristo, su obra redentora y su mensaje mesiánico. El es el "mediador entre Dios y los hombres" (ITim 2,5), punto de acceso del hombre a Dios, porque en él Dios "se ha hecho carne" (Un 1,14), porque Cristo une en sí de manera indisoluble su condición divina y humana. El acceso al Padre desde Cristo en la comunión del Espíritu pasa por el misterio de la encarnación en el que se realiza aquel '*admirabile commercium*' entre Dios y el hombre, que es fundamento y condición de la revelación escatológica de Dios y de la salvación plena y definitiva del hombre. Pasa también por la escucha de su palabra: él es el revelador del Padre, de sí mismo como el Hijo, y del Espíritu como expresión personal del amor del Padre y del Hijo. Pasa finalmente por la obra de la redención, que es la suprema revelación del misterio

trinitario del Dios-amor. El acceso al misterio del Dios uno y trino, así como al de la comunicación salvífica de Dios al hombre, se encuadra, pues, en esa triple coordenada cristológica, en la que Dios se nos revela salvándonos y al salvarnos nos revela quién es él y quiénes nosotros: *la verdad de Dios y la verdad del hombre*.

[-> *Bautismo; Comunión; Confirmación; Encarnación; Espíritu Santo; Eucaristía; Hijo; Iglesia; Jesucristo; Padre; Pascua; Pentecostés; Trinidad.*]

José María de Miguel

EPÍCLESIS

SUMARIO: I. Concepto.—II. E. eucarística: 1. Los más antiguos formularios eucarísticos; 2. Tradición antioquena, siro-occidental y sirooriental; 3. Tradición alejandrina; 4. Tradición occidental.—III. Textos patrísticos.—IV. E. al Logos.—V. La e. en otras acciones simbólicas eclesiales.—VI. Sobre el origen de la e.: sus fuentes bíblicas.—VII. Perspectivas ecuménicas.

I. Concepto

El término epiclesis significa invocación. El significado de la e. ha sido modernamente revalorado a nivel ecuménico. En la oración eucarística —sobre todo en las tradiciones orientales— tiene la e. un valor fundamental. Pero no sólo en la oración eucarística encontramos la e., sino también en otros momentos centrales simbólicos (sacramentos) de la vida de la Iglesia. La e. eucarística ha tenido un desarrollo, sobre todo a partir de la clara afirmación de la divinidad del Espíritu Santo.

II. E. eucarística

1. Los MÁS ANTIGUOS FORMULARIOS EUCARÍSTICOS: la *tradición apostólica* de Hipólito y la anáfora sirooriental de Addai y Mari ofrecen una e. Es fundamental tener en cuenta la estructura literaria de toda la anáfora. El formulario de la *tradición apostólica* es una *acción de gracias a Dios Padre* por medio de Jesucristo. Por medio de oraciones de relativo (esquema de la bendición veterotestamentaria: salmos) vienen presentados los motivos de agradecimiento. Todos ellos son de carácter cristológico. La cena de despedida del Señor —palabras de la institución— es una oración más de relativo; por tanto las palabras de la institución no tienen aquí carácter consecratorio. Las palabras del Señor "cuando hacéis esto, hacedlo en memoria mía", conducen a la formulación, que la Iglesia hace memoria de la muerte y resurrección del Señor (anámnesis). En una tercera oración se pide el envío del Espíritu Santo. El mismo esquema literario se encuentra en la anáfora de Addai y Mari.

Texto epiclético. Tradición apostólica: "Y te suplicamos que envíes tu Espíritu Santo sobre la oblación de la santa Iglesia, [para que] reuniendo[los] en unidad des a cuantos participan de tus santos dones que sean llenos del Espíritu Santo para confirmación de su fe en la verdad". *Addai y Mari:* "Y venga Señor tu Espíritu y descienda sobre esta oblación de tus siervos..., a fin de que sea para nosotros, Señor, para expiación de las deudas... ". En ambos textos se pide el descendimiento del Espíritu sobre la oblación de la Iglesia. Se trata formalmente de una *epiclesis de comunión*: por la participación de los dones se participa del Espíritu. No se explicita

que la venida del Espíritu sea para transformar los dones, pero se sobreentiende. Posteriores e. explicitarán esto (*epiclesis consecratorias*).

2. TRADICIÓN ANTIOQUENA, SIROOCCIDENTAL Y SIRO-ORIENTAL. El esquema literario, en el que viene encuadrada la e., es el mismo que en los dos formularios más antiguos. Literariamente o se pide a Dios Padre que envíe el Espíritu del cielo sobre la oblación de la Iglesia⁵ o se pide directamente la venida del Espíritu'. En algunas se pide el envío del Espíritu "sobre nosotros y sobre los dones ofrecidos", concretándose a renglón seguido el envío como acción *transformadora* de los dones y como acción *santificadora* de los participantes'. En otras se pide la venida del Espíritu para que transforme los dones, de forma que los dones transformados sean para quienes los reciban para vida, resurrección y perdón de los pecados'. Siempre indican las e. que la celebración eucarística *está orientada a la comunión*. Aquí se indican los frutos de la comunión; siempre aparece como fruto el perdón de los pecados.

A veces viene formulada la e. en paralelismo literario con las palabras de la institución, lo que es signo de que la e. "era considerada como aplicación de la cena de Cristo".

3. TRADICIÓN ALEJANDRINA. El esquema completo de la anáfora es: acción de gracias - sanctus - 1ª epiclesis - palabras de la institución - anámnesis - 2ª epiclesis. El texto de la 1ª epiclesis (anáfora de S. Marcos y copta de S. Cirilo) suena así: Santo... "Realmente están llenos el cielo y la tierra de tu santa gloria por la manifestación del Señor Dios y Salvador nuestro Jesucristo. *Llena* también, oh Dios, este sacrificio con la bendición que de ti procede por la venida de tu santísimo Espíritu. Porque el Señor Jesucristo en la noche en que se entregaba, tomó pan..." . La 1ª epiclesis viene testificada por el eucologio de Serapión", pero con la diferencia de que se habla tan sólo de la potencia divina, mientras que en el texto de la anáfora de S. Marcos se concretiza la potencia divina como el Espíritu Santo.

La existencia de la 2ª epiclesis — texto recibido— viene atestiguada por el papiro de Manchester" así como por el eucologio de Serapión. En este eucologio se trata de una e. al Logos: "Descienda, oh Dios de la Verdad, tu santo Verbo sobre este pan, para que se convierta en el cuerpo del Verbo, y sobre este caliz, para que se convierta en la sangre de la verdad. Y haz que todos los que participen reciban el remedio de la vida..." . Contra la opinión, de que aquí se muestra el prototipo de una e. al Logos (Lietzmann, Betz) "" arguyenotros que el autor del eucologio muestra una clara tendencia arrianizante. En el texto recibido se encuentra una amplia teología sobre el Espíritu Santo, que es signo de una polémica contra los negadores de la divinidad del Espíritu.

4. TRADICIÓN OCCIDENTAL. *a. El canon romano*. Su estructura literaria: La oración eucarística comienza con una acción de gracias (*vere dignum et justum est*). A continuación el "sanctus" y tras él tres oraciones intercesoras: *te igitur; hanc igitur oblationem; quam oblationem*. En esta última se pide a Dios que bendiga la ofrenda de la Iglesia para que venga a ser para los participantes el cuerpo y la sangre de Cristo. Las palabras de la institución vienen conexionadas con esta oración intercesoria por medio de una oración de relativo. Después viene la anámnesis. Se concluye el canon con dos oraciones de carácter intercesorio: *supra quae propitio y supplices te rogamus*. En ellas se pide que la oblación de la Iglesia sea recibida en el altar divino y que los participantes de los dones sean llenos de la gracia celestial.

¿Tuvo el canon romano una e. explícita? ¿Tiene el texto al menos una e. implícita? Las opiniones son divergentes. Según J.A. Jungmann una invocación explícita al Espíritu "no tiene ningún apoyo en los documentos de dicha liturgia". "La única oración que expresaba parecida idea fue el sencillo ruego pidiendo la bendición de los dones de forma ingenua y arcaica, que siempre tenía su puesto antes de la consagración". M. Righetti cita textos patrísticos latinos de

fines del s. IV y comienzos del V, textos que subrayan la acción del Espíritu en la consagración. Esto es, el texto del canon fue interpretado posteriormente en sentido pneumatológico. Righetti concede que una invocación explícita "no se deduce necesariamente. Podía ser una epiclesis tácita y sobreentendida, evocada por un simple *benedicas* como sucede todavía hoy'. C. Giraud considera la oración *quam oblationem* como e. consecratoria, aunque no pneumatológica, en razón de la petición para que venga a ser para nosotros el cuerpo y la sangre de Cristo.

b. *Otras liturgias occidentales.* Isidoro de Sevilla (t 636) indica en su descripción del *ordo missae* de la Iglesia mozarábica que en la sexta oración se pide que la ofrenda ofrecida a Dios sea santificada por el Espíritu Santo. Varias e. de la liturgia mozarábica (y de la liturgia gálica) tienen esta tesitura, pero no todas. En otros casos se trata de una e. al Logos (mitte Verbum tuum de coelis...) o simplemente de una petición sin mención expresa del Espíritu.

III. Textos patrísticos

Testimonios de una e. pneumatológica se encuentran en las homilias mistagógicas de Cirilo de Jerusalén (o de su sucesor)²¹ y de Teodoro de Mopsuestia²², que comentan y transmiten el texto litúrgico de sus iglesias a finales del s. IV o comienzos del V. Lo mismo en las homilias de Narsai de Nisibe (+ 502). Cirilo escribe: "Una vez santificados nosotros mismos por estos himnos espirituales, suplicamos a Dios amante de los hombres que envíe el Espíritu Santo sobre los dones ahí colocados para que haga del pan el cuerpo de Cristo y del vino la sangre de Cristo, pues todo lo que toca el Espíritu viene a ser santificado y transformado". Ambos autores indican la existencia de la e. también fuera de la celebración eucarística: con relación al agua bautismal (Teodoro), con relación al perfume o crisma (Cirilo).

Otros testimonios (según las diversas tradiciones). *Antioquía - Constantinopla: J. Crisóstomo:* "El sacerdote hace descender el Espíritu. El desciende sobre la víctima e inflama por su medio todas las almas". *Cesarea: Gregorio Niseno* indica que el Espíritu actúa en el bautismo y en la eucaristía: "[El óleo y el vino] tienen poco valor antes de la bendición (eulogía). Después de la santificación actúan ambos de forma distinta". *Basilio de Cesarea* habla de "las palabras de la epiclesis en vista a la consagración (lit. mostración) del pan de la eucaristía y del cáliz de la eulogía (bendición)". *Alejandro*. • el patriarca *Teófilo* (año 402) argumenta contra Orígenes del hecho de que el Espíritu actúa en las aguas bautismales y en los dones eucarísticos. *Roma:* Papa *Gelasio* indica que el Espíritu es invocado y viene para la consagración del misterio divino. *Africa:* en su discusión con los donatistas indica *Optato de Milevi* que Dios es invocado en el altar y que el Espíritu desciende.

El testimonio patrístico es claro. Se constata una conexión entre el desarrollo de la e. y la afirmación de la divinidad del E.S. *Ambrosio de Milán* (t 396) ofrece en síntesis la reflexión de toda la patrística, cuando justifica la divinidad del Espíritu, en razón de que el Espíritu es nombrado en el bautismo juntamente con el Padre y el Hijo y porque el Espíritu es invocado en la oblación eucarística.

Textos anteriores. Pocos y no muy precisos son los textos de fecha anterior, que poseemos. Ireneo dice que tras "la invocación de Dios" el pan ya no es más pan ordinario, sino el cuerpo de Cristo'. *Tertuliano* indica que Dios es invocado sobre las aguas, con las que se bautiza: "Hecha la invocación, les sobreviene el Espíritu desde el cielo". *Orígenes* habla de la invocación de las tres personas divinas sobre el pan: "los panes sobre los que se invoca el nombre de Dios [Padre] y de Cristo y del Espíritu". De esta época es el texto de la tradición apostólica.

Un texto de los *Excerpta ex Theodoto*, transmitido por Clemente alejandrino, debe ser subrayado: "El pan y el óleo son santificados por la invocación del nombre de Dios: en cuanto a su aspecto exterior parecen de la misma naturaleza, pero en cuanto a su dinamis han sido transformados en dinamis pneumática". Clemente parece aceptar esa opinión.

IV. E. al Logos

No se puede dudar de la existencia de una e. al Logos. Testimonios de una tal e. se encuentran en la liturgia mozárabe y en el eucologio de Serapión. F.J. Dölger, H. Lietzmann y J. Betz consideran, que la e. al Logos es la forma más antigua. En la argumentación de estos autores juega un papel central la formulación de Serapión en la oración eucarística así como en la consagración del agua bautismal. En mi opinión varios de los otros textos patrísticos, que estos autores citan, pueden ser interpretados de otra forma. *De todas formas* no se debe olvidar que la teología de esa época no diferenciaba claramente la acción del Logos de la del Espíritu: Pneuma hagion era usado por los apologetas como expresión para el Logos; la encarnación así como la inspiración de los profetas era considerada como acción del Logos. En Justino se encuentra un texto sobre el que se ha discutido mucho: "No tomamos estas cosas como pan común ni bebida ordinaria, sino que a la manera como Jesucristo nuestro Salvador, hecho carne por virtud del Verbo de Dios, tomó carne y sangre por nuestra salvación, así se nos ha enseñado que el alimento eucaristizado (*di'euchés lógou tou par'autoú*) es la carne y la sangre del mismo Jesús encarnado". La expresión griega viene entendida por J. Betz de la forma siguiente: "por medio de una oración al Logos, esto es para su venida y acción", el cual viene de Dios. Betz argumenta del paralelismo en el texto con el hecho encarnatorio. Otros interpretan: por medio de una palabra de oración, que viene del Logos, o sea de Jesucristo. Ambas interpretaciones son posibles; la de Betz no se impone apodócticamente.

De todas formas la e. al Logos fue relegada por la e. al E.S. a raíz de la controversia con los pneumatómacos. En la tradición occidental (canon romano) hay una epiclesis genérica —tan solo esto se puede probar textualmente— que fue interpretada posteriormente de forma pneumatológica a la luz del convencimiento general patrístico de que es el Espíritu el agente santificador. No se debe olvidar que toda la oración eucarística tiene carácter epiclético (J. Betz). Sería falso interpretar los textos que hablan genericamente de e. a la luz de textos posteriores explícitos sobre una concreta e. pneumatológica.

V. La e. en otras acciones simbólicas eclesiales

La e. no se reduce a la eucaristía sino que impregna toda la vida eclesial. *Tertuliano* testifica que la santificación del agua bautismal acaece por medio de la acción del E.S. También se encuentran testimonios semejantes en *Origenes*, *Ambrosio*, *Gregorio Niseno*, *Cirilo de Jerusalén* y en el eucologio de Serapión (cfr., supra III). La acción santificadora del crisma es presentada como acción del E.S. por *Cirilo de Jerusalén*. La tradición apostólica indica que el Espíritu es dado en la ordenación y ofrece una oración con carácter epiclético: "Dios Padre..., derrama ahora la virtud que viene de ti, la del Espíritu soberano, que diste a tu Hijo bien amado Jesucristo, que lo dio a los Apóstoles...".

VI. Sobre el origen de la e.: sus fuentes bíblicas

El origen de la e. es oscuro; sin embargo el rito tomado genéricamente como invocación del nombre de Dios es de origen apostólico. En los LXX es *epikaléo* el vocablo más importante para

el concepto invocar. La invocación *en la oración* se dirige a Dios o al Dios de Israel o al Señor, pero sobre todo al nombre del Señor (*epikalein to ónoma tois Kyriou*). "Desde aquí [esto es desde el AT] es comprensible que la relación de epikaleisthai a Cristo en el NT aparezca como el momento característico de la fe en el Mesías... El que la oración se dirija a Jesús es el momento diferenciador de la fe en el Mesías'. En el NT el objeto de la invocación es Dios Padre en He 2.2.1; 1 Pe 1,17. En los otros casos el objeto es Jesucristo: He 9,14,21; 22,26; Rom 10,12-14; 1 Cor 1,2; 2. Tim 2.22.

Lo esencial de la e. está en la invocación del nombre de Dios "En los LXX "invocar el nombre de Dios sobre una persona o cosa significa que esta persona o cosa deviene propiedad de Dios. Si se atiende al hecho de que la anáfora es una bendición y por tanto una invocación del nombre de Dios, se ve que la e. permanece en este género.

Por qué pasos o bajo qué influjo litúrgico (sinagoga) se concretizó la e. es una pregunta que no ha sido aclarada en la investigación. Se hace referencia al *Maranatha* (1 Cor 15,22; Ap 22,20; Didaché 10,6) como primera forma epiclética. Ligier ha tratado de esclarecer la e. de forma complementaria por el *maranatha* y por la liturgia del templo y de la sinagoga.

VII. Perspectivas ecuménicas

El que las nuevas anáforas de la Iglesia católica introdujeran una e. antes de las palabras de la institución fue alabado unánimemente a nivel ecuménico. Su lugar está de acuerdo con la tradición del canon romano (oración *quam oblationem*) y con la de la tradición alejandrina (1ª epiclesis).

La e. pertenece a los principales elementos de la oración eucarística. No se debe olvidar que el carácter epiclético y concretas e. se hallan en casi todos los formularios nuevos de los sacramentos.

La e. pone de relieve que la Iglesia no es dueña de los sacramentos, sino que ella depende de Dios, sabiendo que su petición será escuchada en razón de la promesa de Jesucristo: "Aunque la eficacia de la epiclesis de la Iglesia depende de la libertad de Dios, ordena la Iglesia [miembros para el ministerio] en la confianza de que Dios, que es fiel a su promesa en Cristo, irrumpe sacramentalmente en las formas contingentes e históricas de relación entre los hombres". Entre ortodoxos y latinos se ha discutido mucho sobre si el carácter consecratorio hay que atribuir a las palabras de la institución o a la e. El primer testimonio de la tesis ortodoxa es N. Cabasilas. (primera mitad del s. XIV). La razón de la polémica radica en la crítica latina, de que los griegos añadan oraciones que imploran el cambio tras las palabras de la institución. En Florencia defendió y repitió la tesis ortodoxa el metropolitano M. Eugénico quien se opuso con todos los medios a la unión.

De hecho la escolástica subrayó el *in persona Christi* del ministro en un ambiente en el que el sentimiento de la unidad de la oración eucarística había sido perdido. Se ha indicado con razón que en el tema de la e. late un problema eclesiológico, dado que las e. usan siempre el nosotros ("te pedimos"), que muestra la conexión orgánica entre el ministro y la comunidad". Sin entrar en este punto en un análisis de textos concretos patrísticos baste indicar dos aspectos: 1) J. Crisóstomo testimonia claramente el valor de las palabras de la institución; 2) las palabras de la institución son enfatizadas en todas las liturgias orientales. De todas formas se subraya hoy comúnmente que es al conjunto de la anáfora al que hay que darle valor consecratorio. Aquí no hay que perder de vista el esquema literario de la anáfora, al que hemos aludido *supra* II.

Las respuestas por parte de las Iglesias luteranas al documento de Lima sobre la Eucaristía ponen de relieve el problema ecuménico, que late aquí, dado que el subrayar el valor de la e. oscurece en opinión de esas iglesias la dependencia de la Iglesia para con Cristo. Las palabras de la institución ponen de relieve que Cristo es el que se nos da. Resumiendo su tesis: la e. no puede ser un momento tan constitutivo como indica el texto de Lima.

[—> *Bautismo; Comunidad; Comunión; Encarnación; Escolástica; Espíritu Santo; Eucaristía; Fe; Gracia; Hijo; Iglesia; Jesucristo; Liturgia; Logos; Oración; Padre; Salvación; Teología y economía.*]

Miguel M.^a Garijo Guembe

ESCATOLOGÍA

SUMARIO: I. La escatología: 1. Dios y escatología en el mensaje de Jesús; 2. El mensaje escatológico del reino de Dios. —II. Espíritu Santo y escatología en Pablo: 1. Relaciones entre la cristología y la pneumatología paulinas; 2. Escatología pneumatológica paulina. —III. Escatología de Juan. —IV. La SS. Trinidad como misterio escatológico, en plano de revelación y adoración. —V. Trinidad y juicio: la salvación y la posible condena de los hombres.

I. La escatología

La Escatología (= E.) es la referencia permanente a un futuro absoluto y transcendente que es Dios y que emerge en toda reflexión antropológico-teológica al tratar del sentido y finalidad del hombre, de la historia y del cosmos. La dimensión escatológica aparece como una estructura dinámica del mismo ser histórico del hombre que le impulsa y le libera hacia un destino transcendente. Esa dimensión la comparte con los demás hombres en su quehacer histórico en el mundo. En relación a esa dimensión escatológica logran unos y otros realizarse o malograrse. La E. es secuencia y consecuencia antropológico-teológica del ser y del quehacer humano en relación transcendente a Dios. Es destino y vocación libre al mismo tiempo. Algo inseparable del ser y de la reflexión antropológica que presupone y donde emerge el Dios creador y consumidor del hombre.

Pero si la dimensión escatológica coexiste y acompaña a la misma condición humana, su referencia al futuro absoluto y transcendente desde la historia está envuelta en el riesgo, incertidumbre y misterio, que no puede despejar el hombre sólo por su propio esfuerzo, como tampoco todo lo que se refiere a su propio origen y fundamento y, con mayor razón, lo que atañe a su destino final. Por eso la E. es objeto de revelación de Dios en Cristo y de reflexión por parte de la fe-esperanza teológica del hombre y cristiano. Esta fe-esperanza en su vocación escatológica es definida existencialmente como «la garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven» (Heb 11,1). Esta realidad o realidades que no ve y espera el hombre son llamadas *éschata* sobre las que reflexiona la E. Los *éschata* son las realidades últimas, la nueva creación que aguardamos. Pero más que muchas realidades, aguardamos una sola que lo llena todo: el *éschaton* (el reino de Dios en la resurrección) lo totalmente otro, lo último y definitivo, lo nuevo en lo que seamos transfigurados todos nosotros con todas las cosas del cosmos en una nueva creación, vencidos para siempre el pecado y la muerte. A este proceso final Pablo, desde una cristología escatológica que colorea el reino de Dios, le ha dado distintos nombres y funciones: «instaurar todas las cosas en Cristo» (*anakefalaiósasthai ta*

ganta en tó Xpristó, Ef 1, 10); «reconciliación» de todos los hombres y cosas en Cristo (Rom 5, 11; Ef 2, 16; Col 1, 20; 2 Cor 5, 19), «nueva creación y nueva humanidad» (Gál 6, 15; 2 Cor 5, 17; Ef 2, 15; 4, 24); «liberación» escatológica de la creación de la vanidad, injusticia y de la muerte (Rom 6, 7; 8, 21) y «resurrección» final de los muertos en Cristo.

Los *éschata* que aguardamos son los que en forma abreviada y popular han llamado los catecismos los *novísimos*: muerte, juicio, infierno y gloria. Pero todos ellos deben ser vistos en el horizonte completo y a la luz del reino de Dios, que ya actúa entre nosotros desde Cristo en el Espíritu. Aguardamos con gozo y expectación su plena manifestación en nosotros y en todos como resurrección y vida eterna; que se declare como victoria gloriosa frente a la muerte, el pecado, la injusticia, la violencia y la corrupción que forman el drama del existir del hombre en el mundo¹. El reino de Dios resume como cifra y símbolo la final transfiguración del hombre y de la historia. Pero el reino lo constituye el mismo Dios con nosotros, manifestado en la encarnación de su Hijo (Jesús de Nazaret en su vida y muerte y glorificado en la pascua) y en el adviento del Espíritu de Dios, el Parakleto, que llevarán a cabo nuestra transformación histórica y escatológica. La forma trinitaria del reino de Dios es la verdadera forma histórico-salvífica que nos transformará y nos hará partícipes con nuestra colaboración libre.

Con estas dimensiones finales del reino y del hombre definía así la E. el teólogo católico suizo, Urs von Balthasar en los albores de la renovación teológica antes del Vaticano II: «*Ipse Deus post hanc vitam sit locus noster* (san Agustín). Dios es «la postrimería» de la criatura. Lo es como cielo ganado, como infierno perdido, como juez que juzga, como purgatorio purificador. Dios es aquel en el que el hombre mortal muere y por el cual y para el cual resucita. Pero es todo eso en la manera como se dirige al mundo, a saber, en su Hijo Jesucristo, que es la revelación de Dios y por consiguiente el resumen de las postrimerías».

De estas dimensiones escatológicas del reino de Dios en lo que afecta al hombre y al cosmos, es decir, la dimensión trinitaria, cristológica y pneumatológica, daremos cuenta de ello a continuación.

1. DIOS Y ESCATOLOGÍA EN EL MENSAJE DE JESÚS. La exégesis neotestamentaria y la teología actual están de acuerdo en señalar que *el mensaje del reino de Dios* constituye la cuestión primordial, personal y profética de Jesús de Nazaret. Por ella vivió y murió, se desvivió en suma, pero ella le resucitó como Kyrios e Hijo de Dios en poder, Juez universal de la historia, cuya manifestación gloriosa en la parusía cerrará la historia para abrir su capítulo escatológico interminable de la resurrección y de la vida eterna. Jesús anticipó todo esto modestamente y misteriosamente mientras vivió en nuestra condición humana. A este nivel nos referimos ahora⁵.

2. EL MENSAJE ESCATOLÓGICO DEL REINO DE DIOS. El mensaje escatológico del reino se desprende del anuncio programático de Jesús: «El tiempo se ha cumplido (*peplérótai ho kairós*) el reino de Dios está cerca *kal éngiken he basileía tou Theou*), convertíos y creed en el evangelio» (Mc 1, 15). En este logion de Jesús se advierte una tensión dialéctica entre la llegada del reino y la plenitud de los tiempos. Tal plenitud y tal llegada del reino pasa por la persona de Jesús que anuncia, realiza y personifica el reino.

Pero el reino de Dios está despuntando en el anuncio de Jesús. Y este anuncio y este reino vienen a desplegarse en el momento que Juan el Bautista desaparece martirizado por Herodes el Grande y Jesús, después de su bautismo en el Jordán de gran transcendencia revelatoria, comienza su ministerio por Galilea (Mc 1, 14 par.). Las relaciones de Jesús con Juan prueban su estrecha vinculación, su pertenencia al movimiento profético y bautismal que anuncia la venida inminente del juicio de Dios, pero también marcan sus diferencias. Juan con su

predicación y bautismo resucita la era profética del final y la expectación mesiánica de Israel. «Ya no hay profetas» en Israel (cf. Sal 74, 9) era un lamento constante después de los grandes profetas postexílicos. El hace vivir la figura escatológica del profeta Elías (Mal 4, 5: cf. Mt 11, 14; 17, 10-12 par.). Todo su mensaje y bautismo es apocalíptico con la premura del inminente juicio del Dios vengador: «Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la ira inminente?... Ya está el hacha puesta a la raíz de los árboles; y todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego... aquel que viene detrás de mí es más fuerte que yo... En su mano tiene el bieldo y va a limpiar su era: recogerá su trigo en el granero, pero la paja la quemará con fuego que no se apaga» (Mt 3, 7.10-12 par.). Invita a la conversión o penitencia que comporta observar la justicia profética y bautizarse con agua para escapar de la ira venidera del juicio de Dios, ante el cual podrán alcanzar así el futuro perdón de los pecados.

Jesús realiza un cambio radical en el mensaje del reino si se compara a Juan. Omite, deja de lado el juicio de Dios como ira venidera, como amenaza escatológica en base a la conversión (cf. Lc 4, 18 s. comparado con Is 61, 1-2) y en cambio anuncia en primer plano el reino de Dios, es decir, la gracia, el amor y el perdón escatológicos ya desde ahora a los pecadores y la salvación a los enfermos del cuerpo y del espíritu y a los pequeños y perdidos. Por eso comienza su evangelio del reino con las *bienaventuranzas*. El reino que anuncia Jesús supone «una visión nueva de Dios (teología) y de los hombres (antropología)». Esto conlleva a su vez nuevas implicaciones en las relaciones entre Dios y los hombres y entre estos mismos que se fundamentarán en el modo de ser y de vivir de Jesús de Nazaret. Pablo llamará «vivir en Cristo» o «vivir según el Espíritu». Aquí encontrará la comunidad de los seguidores de Jesús (Iglesia) la nueva experiencia de la conversión evangélica (*metanoia*) como expresión de la gracia de Dios, ofrecida sin condiciones previas por Jesús. Por eso «nueva es la manera de entender Jesús el reino como *pura gratuidad* allí donde otros proclaman la ley y la violencia». De esta manera ha culminado la esperanza del II Is 52, 7-10: «Bienaventurados los pies de los que evangelizan». De ahí que los términos evangelio y reino de Dios se corresponden en Jesús y ambos son siempre términos escatológicos que están actuando en la vida de los hombres.

Con Jesús «se ha cumplido el tiempo», «porque allí donde se expresa Dios y los hombres le reciben han cambiado las fronteras del tiempo y eternidad: ha comenzado la plenitud escatológica». La cuestión escatológica de Jesús ha sido un «gran descubrimiento de la exégesis del siglo pasado y principios de éste. Su investigación y discusión cada vez más atinadas y equilibradas se han prolongado hasta nuestro tiempo. Tal intuición puso en crisis los fundamentos de la teología liberal protestante. Pero en la determinación de qué escatología es la propia de Jesús ha habido bandazos, errores, limitaciones, unilateralidades y expresiones desafortunadas. La discusión de tres generaciones al menos ha equilibrado el fiel de la balanza y ha revelado la importancia teológica y cristológica de la cuestión. Ya no se puede tener la impresión ni la opinión de que Jesús era un apocalíptico judío cualquiera ni incluso como Juan el Bautista que aguardaba la irrupción inmediata del reino de Dios con un fin del mundo en vida o en muerte, basándose exclusivamente en aquellos logia de Jesús (cf. Mc 9, 1; 14, 52; Mt 24, 34; Lc 21, 32). En ellos, con exclusividad de otros, pretendieron algunos fundamentar la hipótesis teológica de una *escatología consecuente* (J. Weiss, A. Schweitzer, A. Loisy, Werner...) Para éstos Jesús era poco menos que un apocalíptico judío equivocado y nostálgico como los que abundaron antes y después en Israel.

No basta tampoco, aunque sea mucho, presentar a Jesús como *el profeta escatológico de la decisión última* que invita al hombre a creer y a convertirse ante la manifestación última de la voluntad salvífica de Dios. Tal *escatología existencial*, que valora tanto la última voluntad de Dios —que es gracia escatológica manifestada por Jesús— e invita a la última decisión del hombre en orden a alcanzar por la fe el paso de la muerte a la vida, parece ser ya todo en la escatología del reino. Sin embargo, diciendo mucho no lo dice todo. Descuida otros aspectos

teológicos y cristológicos del reino manifestado en Jesús y por Jesús. Y reduce casi toda la escatología a los aspectos antropológicos de la interioridad existencial del hombre, sin tener en cuenta los aspectos históricos, somático-corporativos, eclesiales de la escatología del reino de Jesús, que abarca a todos y a todo. Muchos valores de esta escuela de interpretación escatológica existencial de R. Bultmann y de sus discípulos son valiosos, pero deben ser integrados y superados en una visión más profunda y comprensiva que haga honor a su compleja simbología. Otro tanto se puede decir de *la escatología realizada* de Ch H. Dodd.

Aunque se pueda decir que la escatología del reino de Dios en Jesús supone una *tensión escatológica del reino realizándose*, en donde la presencia y anticipación se combinan con la expectativa de su plenitud transcendente — victoria sobre la muerte (resurrección)—, deberíamos, sin embargo, mantener la visión y experiencia simbólica, paradójica y compleja de Jesús sobre el reino escatológico de Dios. Pueden servir estas palabras de Pikaza como aviso: «No se puede optar sin exclusividad por un tipo de esquema, confesando que el reino de Dios es solamente *futuro* (escatología consecuente), *actual* (escatología realizada) o una mezcla de ambos. El problema es más profundo. Surge un nuevo tiempo definido por la acción escatológica y el ser mismo de Dios, haciendo posible la emergencia del ser escatológico del hombre»

Las aportaciones de H. Schürmann y de H. Merklein en este sentido son muy valiosas. Schürmann después de decirnos que «el reino fue el destino de Jesús», destino asignado por Dios y completamente abierto hasta la muerte, nos dice que su *proexistencia* (Cf. Mc 10,45 etc.), es decir su vida entregada por el reino y nosotros, se convirtió en *salvación vicaria y escatológica* por todos. Tal destino de Jesús y tal salvación escatológica del reino están en íntima conexión y dimanar de su especial invocación y vinculación con Dios como Abbá (Padre)".

Tanto la revelación como la experiencia personal e intrasferible de Dios como Abbá representan en Jesús el origen y el fundamento del reino, entendiendo éste como acción soberana y transcendente de Dios en la historia de los hombres. En este sentido Schürmann ha sabido captar y expresar la íntima y profunda vinculación entre el reino de Dios y la invocación-revelación de Dios como Abbá, como el núcleo de las implicaciones escatológicas de la persona y de la historia de las palabras-acciones-signos de Jesús con el reino. Nos dice Waldenfels sintetizando a Schürmann: «El reino de Dios desde el perfil transcendente-escatológico es completamente acción de Dios. No se puede establecer con medios políticos, sociales o morales y es *teológicamente* personalizado por la concepción divina del Abbá que tiene Jesús».

Simultáneamente Schürmann ha puesto de relieve la *cristología latente* que se encierra en esta concepción del Abbá y del reino: «En la predicación (de Jesús) existen afirmaciones cristológicas implícitas, pero directas, hechas por Jesús sobre sí mismo. Este es el modo por el que el reino de Dios es un "inicio" de la cristología»¹⁴. En este núcleo del reino de Dios como Abbá podemos encontrar la conciencia personal de Jesús como «el Hijo», que explicita mejor su condición especial de profeta escatológico, «anunciador y representante final del Reino» (Merklein) y de donde dimana su *exousía* o autoridad en palabras-acciones de Jesús (cf. Mt 7, 29; 9, 6; 10, 1, etc.) como lo han puesto de manifiesto Pesch, Ebeling y Waldenfels y otros.

Las *bienaventuranzas* (Lc 6, 20-23; Mt 5, 3-12) no son una moral de *interim* como pretendía la *escatología consecuente* en una espera de final de mundo y de venida del reino. Son en nuestra perspectiva *un anuncio y presencia en acto del reino*, que presupone una acción soberana y gratuita de Dios, que involucra a Jesús como el bienaventurado repartidor del reino a los pobres-mansos-los-que-lloran-hambrientos-misericordiosos-limpios de corazón-pacíficos

y perseguidos por la justicia, por el reino o por la causa de Jesús. Involucra en la misma proclamación la misma palabra soberana del Padre eterno y trascendente en el bautismo de Jesús: «Este es mi Hijo muy amado (*ho agapetós*, Mc 1, 11 par.) escuchadle». Dios en Jesús está ofreciendo el reino de su Padre a los hombres y proclamando la bienaventuranza de los pequeños. Pero en la bienaventuranza del reino no deja de haber su tensión entre el ahora y el futuro absoluto de su consumación. Aparece mejor formulado en la forma lucana. Entre su proclamación gozosa y su consumación está por medio la tribulación, persecución, la *kenosis* (la cruz) del reino ahora y aquí. Pero después se manifestará toda la fuerza transformante e irradiante de la resurrección.

La misma oración del reino, *el Padrenuestro*, es un magnífico exponente personal de Jesús. La innovadora invocación del principio, *Abbá*, recorre los pasajes y acontecimientos más decisivos de Jesús: predicación, oración de Jesús en la agonía del huerto (Mc 14, 36 s. par.). Y también de la comunidad apostólica y paulina (Rom 8, 15; Gál 4, 16; Didajé 8, 2). Se puede advertir en ella la revelación específica de Jesús que liga a Dios con él para siempre. Y a continuación se expresan los deseos y las peticiones del reino. Muy fuerte es su dimensión escatológica. Se destaca sobre todo: «Venga a nosotros tu reino». En ella no quita que el reino ya esté entre nosotros como otras tantas veces Jesús mismo lo ha anunciado y hecho manifiesto. Así en la expulsión de los demonios (Lc 11, 20 par.; 17, 21). Pero con todo aguardamos su manifestación plena. La misma petición del «Danos hoy el pan de cada día» no deja de ser entre otras formulaciones de otros códices, que recoge san Jerónimo, una *petición escatológica* del «pan del mañana» anticipado para hoy. Y la petición de la liberación del mal o del Malo y el no caer en la tentación se refieren a la *tribulación escatológica* como presupuesto de la *confesión escatológica del reino*, (cf. Mc 8, 38 par.).

Las parábolas del reino son un material muy expresivo y muy propio del lenguaje y situación históricoescatológica de Jesús. Revelan la presencia, estado actual y futuro incalculable del reino. El reino es ahora pequeño, humilde, escondido, sujeto a persecución, como Jesús y el grupo que le rodea, pero se revela con una gran capacidad de crecer, de ser grande como el árbol que cobija a todos los pájaros o como la levadura que hace fermentar toda la masa (parábola del grano de mostaza, cf. Mc 4, 31 s. par. y el de la levadura, cf. Mt 13, 13).

Las parábolas no se pueden interpretar como una *escatología realizada*, pero tampoco como una *escatología consecuente*, que todo remite al futuro. En ellas aparece una fuerte *tensión entre el presente y el futuro del reino*. Y no es sólo una cuestión de tiempo, sino un modo de existencia marcada por la forma cristológica de Jesús y de su pascua, hacia cuyo acontecimiento está abierto el reino y el mismo Jesús.

Los «signos del reino» que comprenden tanto las acciones como los llamados milagros de Jesús, se pueden definir como «las parábolas en acción». Realizan lo que las parábolas enseñan: manifestación del reino en humildad, pero en poder de Dios. Más que por lo puramente milagroso o prodigioso desde el punto de vista de las leyes de la naturaleza, los signos del reino revelan apertura, vinculación y manifestación del mismo reino de Dios, salvando al hombre en la historia. Por otra parte en esas acciones o signos se hace presente de modo irrevocable el destino de Jesús y el don del reino. Esto es lo que se está jugando en los signos, gestos y acciones de Jesús: El reino. Su valor y vinculación escatológica quedan reflejados en la respuesta de Jesús ante la pregunta mesiánica de los discípulos de Juan: «Id y contad lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la buena nueva, y *bienaventurado el que no se escandaliza de mí*» (Mt 11, 4-6; cf. Is 26, 19; 28, 18; 35, 5-6; 61, 1). Se debe destacar en este logion que los hechos anteceden a las palabras y que este *makarismo* final que comprende la relación de fe y afecto a Jesús pertenece al mismo reino que las acciones.

Esta es *la frontera escatológica* que separa a Jesús y el reino de los otros anuncios de profetas, reyes y sabios del AT (cf. Lc 16, 16). Jesús lo ha expresado como «más que Jonás» y «más que Salomón» (cf. Mt 12, 41 par.), que sólo se resuelve en «el Hijo», en la forma escatológica como lo hace Heb 1, 1-3.

Esta cuestión escatológica del reino se relaciona también con la actitud de Jesús ante la torá, especialmente en lo que se refiere a la gracia y al perdón escatológico de los pecadores. Come con ellos en gesto de máxima apertura del reino. Esto constituye el gesto más escandaloso para los celosos escribas y fariseos. Y su pretensión es blasfema porque concede el perdón antes del arrepentimiento y de todas las pruebas de conversión, sin las cuales son inadmisibles los pecadores a la gracia de la reconciliación. Para Jesús, en cambio, supone el gesto más misericordioso y amoroso de Dios, su Padre. No se trata de que Jesús haya burlado o desautorizado la torá con sus palabras y gestos como en el caso de «acoge a los pecadores y come con ellos» o en la proscripción del divorcio admitido en la torá y rechazado por Jesús (cf. Mc 10, 1-11 par.). Se trata de que Jesús remite a unos y otros, a justos y pecadores, a la voluntad soberana y escatológica de Dios, de la que él es el intérprete autorizado y de la que depende toda la torá. Y esta voluntad última de Dios como Abbá la revela Jesús como momento escatológico e irrevocable de perdón sin condiciones previas a todo pecador. Esta es la nueva voluntad salvífica, a la vez escatológica. Así lo han puesto de manifiesto los exégetas.

Finalmente todo el acontecimiento pascual da su muerte tal como ha sido descrito apocalíptica y escatológicamente por Mt 27, 51-54 y su resurrección de entre los muertos (*ek tón nekron*, cf. Rom 6, 8; 8, 11; 10, 9; Ef 1, 20; He 3, 15) es el *éschaton* teológico, cristológico y soteriológico del reino que reabre en nosotros la escatología con urgencia de presente y con futuro de consumación pendiente.

II. Espíritu Santo y escatología en Pablo

Un tema muy fecundo en la teología paulina es indagar y precisar quién es y qué función representa el Espíritu Santo en el acontecimiento escatológico de Jesús (pascua-parusía) y en el acontecimiento soteriológico derivado de él: nuestra salvación en Cristo.

En el acontecimiento escatológico de Jesús, Pablo con toda la tradición apostólica, expresada en los antiguos credos o símbolos de fe, distingue pero no separa en el único misterio de Cristo los dos momentos de la fe y de la esperanza cristiana: *el Cristo pascual* y *el Cristo parusíaco*. El Cristo pascual, muerto y resucitado, es el centro y el fundamento de la fe-esperanza-amor teologal del evangelio paulino y apostólico. Lo podemos constatar en las principales cartas paulinas y es constante en el *corpus* paulino (cf. 1 Tes 1, 10; 4, 14; 1 Cor 15, 1-8.20; Rom 1, 1-4; Gál 1, 1; Col 2, 12; Ef 1, 20; 2 Tim 2, 8, etc.). La expectación inmediata del Cristo parusíaco es igualmente fuerte en todo el kerigma paulino. En él aparece reproducida la invocación jubilosa y eucarística de la Iglesia apostólica de Jerusalén: *Maranatha*, «Ven, Señor Jesús» (1 Cor 16, 22; cf. 1 Cor 11, 26).

Y con la parusía de Jesús, Pablo hace mención de toda la constelación desencadenante del *éschaton*: juicio escatológico, resurrección de los muertos y consumación del cosmos (nueva creación). El juicio aparece completamente cristologizado en Pablo dentro de la perspectiva teológica. Así Cristo Jesús es «el juez de vivos y muertos» (2 Tim 4, 1). Todos «hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo» (2 Cor 5, 10), que es el mismo tribunal de Dios (Rom 14, 10). Por la asociación al misterio pascual, a su tarea evangélica, a su amor inquebrantable a Cristo y a los hombres, por su fidelidad y conducta irreprochable ante la parusía de Jesús los cristianos, como los apóstoles en el evangelio (cf. Mt 19, 28 par.), serán jueces con Cristo de

todos los hombres (1 Cor 6, 2). Por eso mismo Pablo, siguiendo la tradición de Jesús (cf. Mt 7, 1s par.), desautoriza aquí y ahora juzgar al prójimo por tratarse del tiempo de perdón-misericordia, tiempo de gracia para todos (cf. Rom 2, 1-3; 14, 10; 1 Cor 4, 4).

Los textos paulinos sobre la resurrección final son numerosísimos. Nos bastará citar los más famosos: 1 Tes 4, 13.18 y a Cor 15. Son frecuentes las menciones a la consumación del reino (1 Cor 15, 21 s.) y a la nueva creación (2 Cor 5, 17; Gál 6, 15; Ef 2, 15; 4, 24). Lo que evidencia que la escatología paulina tiene *rostro cristológico* y que ambos momentos de Cristo, *el pascual* y *el parusíaco*, siendo diversos son inseparables como se pone de manifiesto en 1 Tes 1, 10: «y esperar así a su Hijo Jesús que ha de venir de los cielos, a quien resucitó de los muertos y que nos salva de la cólera venidera».

Antes de pasar al aspecto pneumatológico de la escatología paulina digamos algo de su misma estructura escatológica y apocalíptica. La dimensión escatológica de la existencia cristiana en virtud de su configuración cristológica y pascual conllevará una transformación de los esquemas apocalípticos judíos que se sirve Pablo. Así es introducido el esquema apocalíptico de los dos «eones», mundos o siglos: el viejo y el nuevo, el presente y el futuro. La pascua de Jesús ya es *el nuevo eón*, el futuro ya ha llegado. Nosotros nos encontramos entre uno y otro eón. Participamos del nuevo, que es el Cristo pascual, pero todavía estamos anclados en el viejo mundo del pecado y de la muerte.

La apocalíptica judía, de la cual son deudores Pablo y el cristianismo primitivo, en lugar del *eterno retorno*, de los griegos y de otras culturas orientales, presentaba como final de la historia salvífica la antítesis de los dos *eones* o mundos. El «presente eón» (*aión hoútos*) se identifica con el tiempo de este mundo, porque está dominado por Satanás, «El dios de este mundo» (2 Cor 4, 4; Ef 2, 2; cf. Jn 12, 31) y coincide con el reino de Satanás (cf. He 26, 18). Pues bien a este mundo o eón ya le ha venido su fin (*synteleía*). Cristo por su muerte y resurrección nos libera de la tiranía de este mundo (muerte, pecado y ley) que son personificados por Satanás. En su lugar la fe en Cristo nos traslada al reino de Dios, al reino de su querido Hijo, viviendo todavía en este mundo (cf. Rom 14, 17; Col 1, 13; Ef 5, 5) en vistas a la plena liberación por la resurrección de los muertos en la parusía del Señor (Rom 5-8). En Pablo la expresión *ho aión hoútos* se llega a repetir siete veces (Rom 12, 2; 1 Cor 1, 20; 2, 6 dos veces; 2, 8; 3, 18; 2 Cor 4, 4). La matización de «malo» (*ponerós*, Gál 1, 4) es la característica que define al *eón* presente.

La diferencia de Pablo con respecto a la apocalíptica judía no está en contraponer sólo los dos eones, como ya lo hizo aquélla frente al helenismo, sino en considerar que *el eón futuro y nuevo* de la gracia y del perdón de Dios en Cristo *ya se ha anticipado y ha irrumpido en nosotros por su Espíritu*. Pablo describe desde la experiencia cristiana nueva esta coexistencia agónica de los dos mundos, el viejo y el nuevo, en el cristiano hasta que aquél sea vencido del todo. Esta coexistencia del tiempo intermedio, en la que estamos situados, se resuelve con apuntes escatológicos innovadores que preparan la consumación, plenitud y redención final (*apolytrósis tou sómatos*, cf. Rom 8, 23). Cristo Jesús ha descabalgado y modificado con su misterio pascual la escatología y la apocalíptica judías, fundando en sí una nueva escatología de gracia y del Espíritu antes que llegue el final, como intermedio escatológico. De tal innovación cristiana da cuenta la teología paulina.

1. RELACIONES ENTRE LA CRISTOLOGÍA Y LA PNEUMATOLOGÍA PAULINAS. Para Pablo la cristología se concentra sobre todo en el momento escatológico de la pascua de Jesús, cuya parusía gloriosa se aguarda con expectación cercana. En esa dimensión escatológica se perfilan las relaciones entre cristología y pneumatología paulinas. Cristo y el Espíritu constituyen el

momento escatológico para el cristiano y la comunidad eclesial según se desprende de la pascua de Jesús.

Ya en el AT había apuntes significativos sobre el momento de *la irrupción escatológica* del Espíritu sobre el Mesías (cf. Is 11, 1-5; 42, 1-12) y en los últimos tiempos sobre todo Israel (cf. Joel 3, 1-5; He 2, 16-21) y en la resurrección histórico-escatológica de Israel (cf. Ez 37, 1-14; 1 Cor 15). Pablo, teniendo en cuenta estos apuntes y otros aspectos escatológico-pneumáticos del judaísmo contemporáneo, ha podido formular con gran novedad una escatología cristiana, basada en Cristo y el Espíritu a partir de la pascua y en vistas a la parusía.

Pablo no recoge expresamente las relaciones de Jesús y el Espíritu en la muerte como lo hizo en la resurrección (cf. Rom 8, 11), pero lo hace desde otros contextos. Sólo Heb 9, 14 señala explícitamente que en la muerte de Jesús se entregó al Padre por nosotros en virtud del Espíritu. Para Pablo el don del Espíritu en la muerte de Jesús subyace en las fórmulas de su entrega: «por nosotros» (*hypér hémón*) (cf. 2 Cor 5, 21; Gál 1, 4; Tit 2, 14); «muerto por nuestros pecados» (1 Cor 15, 3); en la eucaristía: «éste es mi cuerpo entregado por vosotros» (1 Cor 11, 24), etc. Pablo acuña en esta fórmula autobiográfica el amor de Jesús al Padre por nosotros, donde emerge el Espíritu como ágape y vínculo entre él y nosotros: «me amó y se entregó por mí (Gál 2, 20). Este amor del Padre y del Hijo es el Espíritu Santo que ha sido derramado en nuestros corazones (cf. Rom 5, 5).

Además el Espíritu se revela como fuerza del crucificado. La cruz y el Mesías crucificado se revelan por el Espíritu como fuerza de Dios para los débiles. Pablo anuncia a Cristo entre los gentiles y lo hace «en demostración de Espíritu y poder» (*en apodeíxei pneúmatos kai dynámeós*, 1 Cor 2, 4). Pablo describe el misterio pascual en términos de debilidad/poder: «fue crucificado en su debilidad, pero vive por el poder de Dios» (2 Cor 13, 4) equivalente a la humillación-exaltación del himno prepaolino de Flp 2, 6-11.

Pablo, predicador del evangelio de Jesús, el Mesías crucificado, saca fuerzas de flaqueza que es indicio del poder del Espíritu de Dios: «Yo, aunque comparto su debilidad, con la *fuerza de Dios* participaré de su vida frente a vosotros» (2 Cor 13, 4). El apóstol puede decir de sí mismo: «pues cuando parezco débil, entonces es cuando soy fuerte» (2 Cor 12, 10). Esta es la «sabiduría de Dios» que salva a los creyentes y les comunica su Espíritu.

La resurrección de Jesús constituido Hijo y Kyrios en poder es para Pablo la obra escatológica del Espíritu creador y vivificador de Dios el Padre: «constituido Hijo de Dios en poder (*en dynámei*) por la resurrección de los muertos según el Espíritu de santidad (*katá pneúma hagiosynes*, Rom 1, 4). Viene a resultar «el Espíritu de Aquel (el Padre) que resucitó a Jesús de entre los muertos» (Rom 8, 11). La pascua de Jesús seconstituye así en el acontecimiento escatológico central, revelador y salvador por excelencia. El Espíritu Santo, que se revela como el Espíritu de Dios Padre por el que resucitó a su Hijo, se convierte a su vez en el Espíritu del Hijo. Además éste se revela a partir de la resurrección como *Señor del Espíritu*. Tal es lo que viene a significar la frase misteriosa y atrevida de Pablo: «El Kyrios es el Pneuma» (2 Cor 3, 17). No se debe interpretar como una identificación personal entre Cristo y el Espíritu. Esto disolvería el misterio trinitario que Pablo lo convierte en objeto de alabanza y de doxología al mismo tiempo que es el Dios de su saludo eclesial y de su bendición.

Tampoco se puede subordinar el Espíritu en la teología paulina a pura función del Hijo. El Espíritu Santo es don y persona. Don y promesa del Padre para los creyentes y bautizados en Cristo. Es el amor personalizado y personal entre el Padre y el Hijo. Para Pablo es «la koinonía» entre los dos y de donde se deriva nuestra comunión con ellos (cf. 2 Cor 13, 13).

2 ESCATOLOGÍA PNEUMATOLÓGICA PAULINA. La pascua de Jesús nos ha revelado que el reino de Dios es trinitario. Nos revela al Padre y al Hijo con el Espíritu. En ese mismo acontecimiento se ha revelado el Espíritu Santo como persona divina siendo el Espíritu del Padre y del Hijo. Su irrupción en nosotros por la fe y el bautismo constituye la presencia y el don activo del Espíritu. B. Rigaux ha calificado a esta escatología pneumática de Pablo que vive el cristiano «la anticipación de la salvación escatológica por el Espíritu».

La anticipada irrupción del Espíritu del Hijo en nosotros por la fe y el bautismo nos ha conferido la filiación divina y podemos clamar: ¡*Abbá*, Padre!» (Gál 4, 6 s.). Esta salvación escatológica por el Espíritu nos confiere la verdadera libertad cristiana, liberándonos de la ley, del pecado y de la muerte. La libertad cristiana es, al mismo tiempo, un don escatológico del Resucitado: «Para ser libres nos liberó Cristo» (Gál 5, 1). Esta libertad nos viene del Espíritu de Jesús: *Ubi Spiritus ibi libertas*. Se vive en libertad, *viviendo según el Espíritu* (Gál 5, 16). A este vivir «según el Espíritu» corresponde en Pablo *vivir en Cristo*. Los dos modos de ser son una misma cosa por la vinculación estrecha entre Cristo y el Espíritu. En cambio se opone a ello el vivir «según la carne» (*katá sárka*) (Rom 8, 5-13; Gál 4, 23.29; 5, 13-19). Es el «hombre viejo» sometido a la corrupción del pecado, de la injusticia y de la muerte. Por eso es esclavo de su concupiscencia, mientras el que vive «según el Espíritu» es un «hombre libre» no para realizar sus deseos-pasiones, sino para realizar la justicia y el ágape. La tarea de la libertad es el amor cristiano (Gál 5, 6.13 s.). De ahí que la forma de vida más perfecta en el Espíritu según Pablo es la del himno del amor o ágape (1 Cor 13). Y es que el Espíritu es *koinonía*. • «la comunión del Espíritu Santo» (2 Cor 13, 13).

La comunidad cristiana, que se siente constituida por el Espíritu desde su fundación, refleja además esta presencia y este poder del Espíritu de Dios «en gran abundancia» (*plerophoría palló*, 1 Tes 1, 2-5). Es la plenitud anticipada de los tiempos mesiánicos y escatológicos. Los fieles experimentan la alegría del Espíritu (1 Tes 1, 6) y su santificación, porque se les ha dado el Espíritu (4, 8). Pablo les recomienda que acepten los dones del Espíritu, porque a veces parecen desconfiar de ellos: «No extingáis el Espíritu; no despreciéis la profecía» (5, 19). Por otra parte se nos conceden los dones y los gozos escatológicos del Espíritu (Gál 5, 22 s.). Y el Espíritu es el que ha repartido los carismas en los fieles para la mutua edificación del «cuerpo de Cristo» (Iglesia) (1 Cor 13). Pero el máximo don es el amor o ágape de Dios que nos justifica y nos santifica. Amor que ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo» (Rom 5, 5). Ese mismo Espíritu que inició su salvación escatológica en nosotros y nos confirió «las primicias» de la resurrección escatológica (Rom 8, 23) y «las arras» (*arrabón*, 2 Cor 1, 22; Ef 1, 14) consumará nuestra resurrección final venciendo la muerte como en la pascua de Jesús, haciéndonos partícipes de su glorificación (Rom 8, 11).

Por el Espíritu los bienes del mundo futuro son ya presentes y poseídos por anticipación aunque de forma germinal e imperfecta. Por eso debemos añadir que toda anticipación y crecimiento en medio de la tribulación aguarda su consumación gloriosa. El puente entre ambos momentos de una misma escatología es para Pablo la presencia y acción del Espíritu de Dios que es también el Espíritu de su Hijo.

III. Escatología de Juan

Nos ceñimos fundamentalmente al evangelio de Juan y no tenemos en cuenta todo el *corpus* joánico, especialmente el Apocalipsis.

A partir de los estudios de R. Bultmann y de Ch. H. DODD la escatología de Juan se ha colocado en el candelero de la innovación escatológica del NT. Para el primero representaba la

«desmitologización» no sólo de los elementos apocalípticos, con sus ribetes cosmológicos y futuristas, que están en el mensaje de Jesús, sino especialmente en el de la Iglesia apostólica primitiva. Juan lo ha reducido a una *escatología existencial y presentista* que vive ahora y aquí la novedad de la nueva vida misteriosa con Cristo por la fe-ágape en oposición dialéctica con la existencia del pecado-muerte del mundo. Es la vida eterna y celeste frente a la vida terrestre y de pecado. Juan representa, pues, el grado más agudo de «desmitologización» de la fe cristiana, que había iniciado Pablo con su concepción y experiencia. Es cierto que Bultmann se ha dejado excesivamente influenciar de su programa desmitologizador, debido a sus bases de teología barthiana y de existencialismo heideggeriano, pero ha sabido captar la originalidad del núcleo de la escatología joana. De modo equivalente y por caminos distintos llegaba a calificar ese núcleo de la escatología de Juan como *escatología realizada* y además como la mejor y más original expresión de la escatología cristiana, frente a los autores que sostenían que la corriente de la *escatología consecuente* es la de Jesús y la más representativa del NT.

Siguiendo en la línea hermenéutica de Bultmann y Dodd los actuales intérpretes de Juan cuidan mejor los diversos estratos de la tradición y de la redacción joana. Boismard, por ejemplo, ha insistido en que los estratos sobre la escatología de futuro con su escenografía apocalíptica son los más antiguos del evangelio de Juan y no un añadido eclesiástico posterior para ahormarlo con la tradición judeocristiana como piensa Bultmann. Pero sobre ese trasfondo primitivo el evangelio de Juan presenta su propia visión y experiencia de la escatología de Jesús en la comunidad a partir de la pascua: una *escatología presentista y realizada* en lo fundamental. También en esta línea se pronuncia R.E. Brown, quien considera que ambas escatologías, la presente realizada y la apocalíptica o futura, se combinan en Juan. Pero esto ya se encontraba en germen en la escatología de Jesús que recogen los sinópticos. Lo que hizo Juan fue una *remodelación escatológica* y una *concentración cristológica*. Esta última hizo que aquella tomase un cariz más de escatología presentista y realizada sin omitir el trasfondo futurista y apocalíptico que domina en el apocalipsis. Pero éste está combinado con la liturgia perenne de consumación. Por ello en el evangelio de Juan bajo una óptica de escatología presentista preocupa menos el juicio futuro y la resurrección «en el último día», porque todo esto está en curso y se está dando para el creyente aquí y ahora con carácter anticipativo y definitorio (cf. Jn 3, 18; 12, 31; Jn 12, 23-26).

La *vida eterna*, equivalente al *reino de Dios* predicado por Jesús y descrito por los sinópticos, es una realidad escatológica en el evangelio de Juan, de la que gozan ya la comunidad de los creyentes que aman en este mundo a Jesús como el Hijo y a Dios como su Padre (cf. Jn 3, 5; 6, 54). El factor vitalizante de la vida eterna en el cristiano es el Espíritu (6, 63; 7, 38 s.). Presupone la pascua de Jesús y su ascensión al Padre (7, 39; 16, 7; 19, 30; 20, 22). De igual manera la promesa de vida eterna ligada a la eucaristía, sacramento del cuerpo y de la sangre de Cristo, se realiza después de la muerte de Jesús como cuerpo muerto por la vida del mundo (8, 27.51). Pero por la fe en Cristo y por la comida de su carne y la bebida de su sangre aquí y ahora ya se posee la vida eterna y se participa de la resurrección (6, 53-56).

La remodelación escatológica de Juan se vale de la teoría helenística de los dos mundos contrapuestos y superpuestos: el «celeste» y «terrestre»; «arriba» y «abajo». Con ello configura una escatología «vertical-horizontal». Para salvarse —y esto es función escatológica— hay que pasar del mundo terrestre al mundo celeste. Antes el Hijo del Hombre, Jesús, ha descendido del celeste al terrestre (3, 13). Esta es la humanización de Dios: la Palabra (Logos) se ha hecho carne (1, 14). Jesús el Logos encarnado es el pan de vida que desciende del cielo (6, 27). Es la luz divina que viene a este mundo (3, 19). Esta duplicidad de esferas se da también entre el Espíritu y la carne, realidades histórico-escatológicas opuestas (3, 6; 6, 63). Pero esta esfera vertical no elimina la histórico-horizontal. Así, la creación e Israel preceden en la historia salvífica al Logos encarnado (cf. Jn 1, 3; 4, 21-23, etc.).

La técnica concentradora de la escatología de Juan es ver todo, la creación e Israel, en relación a Jesús, el Logos encarnado, el Hijo, el Monogenes, el Hijo del Hombre. Muchos son los autores que desde Ricca han señalado esta *concentración cristológica* como característica de la escatología joanea, que tiene su punto álgido en la expresión cristológica, que recuerda la revelación del nombre de Yahvéh en el relato del Ex 3, 13-15 y que Jesús se apropia en el huerto del prendimiento: *ego eimi* (Jn 8, 5-6.8). Es la revelación personal con la que Jesús comienza sus grandes discursos: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (14, 6); «Yo soy la resurrección y la vida» (11, 25), etc... Esta misma concentración cristológica conlleva inseparablemente una unión estrecha entre Jesús el Hijo y la comunidad de los discípulos a partir de la pascua. Pero esta presencia de comunión no anula el tiempo de la misión cristiana (4, 35-38; 20, 21), el conflicto Iglesia-mundo (16, 8) y la reunificación de un solo rebaño bajo un solo pastor (11, 52; 10, 16; 21, 15-17), lo cual es una clara alusión al tiempo pospascual que discurre hasta la parusía³¹.

Finalmente esta escatología cristológica de Juan tiene una propensión y un deslizamiento claro a la pascua, como tiempo de presencia escatológica que cuenta en detrimento de la parusía, pero sin negarla, como advierte en numerosos pasajes R. Schnackenburg.

Espíritu Santo y escatología en Juan. Podemos diferenciar en la pneumatología joánica los dichos de Juan el Bautista sobre el Espíritu Santo y Jesús referente a su bautismo. Jesús es sobre el que desciende el Espíritu Santo en forma de paloma y permanece sobre él (1, 32-33). Pero es ese Jesús al que le asigna Juan el Bautista el poder de bautizar con Espíritu Santo y fuego (3, 11).

Alude pues a la promesa del Espíritu Santo que reciben los discípulos en pascua por el soplo del Resucitado (Un 21, 22) según la referencia explícita de Jn 7, 39, en la que se señala que la promesa del Espíritu la proclama de forma simbólica y profética el mismo Jesús en la fiesta de los tabernáculos y matiza: «Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él. Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado». Es evidente que se trata del bautismo cristiano pascual del que habla Jesús a Nicodemo (Un 3, 1-21), cuyo sentido misterioso más profundo se encuentra en la frase revelatoria de Jesús: «En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios» (3, 5). Texto casi único con Jn 3, 3, en donde se encuentran estas dos realidades escatológicas: la expresión preferente de Jesús «reino de Dios», que en el evangelio de Juan es sustituida por «vida eterna», y el Espíritu. Este bautismo y este don escatológico del Espíritu Santo son claramente pascales, pero en la técnica literaria de Juan, al no mencionar tal sacramento en la vida de los discípulos después de la pascua, se anticipa en vida de Jesús. Jesús bautizaba, mejor dicho, bautizaban sus discípulos por él (4, 1-2).

Otros textos se refieren a la nueva adoración de Dios que superará, en la fase escatológica que ha inaugurado Jesús, la disputa entre judíos y samaritanos sobre el lugar y el modo del culto en Jerusalén o Garizim. Jesús sentencia: «Dios es Espíritu y los que lo adoran tienen que adorarlo en espíritu y verdad» (4, 24).

Finalmente nos referimos a la promesa del *Paraklétos*, *el Espíritu de la verdad*, que Jesús promete enviar a sus discípulos cuando suba al Padre por la pascua y vuelva a ellos para no dejarlos huérfanos. Tal promesa se realiza en los discursos de despedida dentro de la última cena y se reducen a cinco dichos de Jesús.

En la *primera sentencia* sobre el *Paraklétos* (14, 16 s.) no se le asigna ninguna actividad. Sólo se indica que es un don del Padre y que permanecerá para siempre con ellos, ocupando el lugar

de Jesús. Será una *asociación protectora* para los discípulos, porque permanecerá «con ellos» y «en ellos». Eso mismo hace el Padre con Jesús (cf. 8, 29; 16, 32).

En la *segunda sentencia* (14, 26) se revelan las funciones que va a desempeñar el *Paraklétos* en los discípulos: *enseñar y recordar las palabras de Jesús*. Va a ser su memoria viva y su maestro interior. Eso mismo es lo que se dice en 1 Jn 2, 27 con «la unción» del Espíritu. La función de *enseñar* atribuida al Espíritu ya se halla en Lc 12, 12 y en otros lugares afines del NT (cf. 1 Cor 2, 10-13; Ef 1, 17, etc.).

En la *tercera sentencia* (15, 26 s.) el *Paraklétos* asume con los discípulos y por medio de ellos una función forense: *abogado defensor* que por medio de su *testimonio* declara en favor de Jesús y su causa. Este testimonio no es para los discípulos como en la sentencia anterior (recordar y enseñar), sino para los de afuera. «Como las obras han dado testimonio en favor de Jesús terrestre, así también lo hará el Espíritu después de la partida de Jesús, y ciertamente en el testimonio de los discípulos». Este testimonio del Espíritu de la verdad, que depone ante el tribunal, cuando está en litigio la causa de Jesús en sus discípulos, es conocido por la tradición en el *logion* sinóptico de Mc 13, 9.11. Pero Mt lo aclara mejor: «El Espíritu de vuestro Padre hablará *en vosotros*» (10, 21). Juan coincide con la función forense del Espíritu Santo de los sinópticos, pero sin que aparezca en ellos la designación de *Paraklétos* que le da Juan

La *cuarta sentencia* sobre el *Parakletos* (16, 8-11) continúa su actividad forense y la relaciona con el juicio escatológico del mundo incrédulo. Supone la victoria de Jesús sobre «el jefe de este mundo» (v. 11) y además, como indica Schnackenburg, el Espíritu *Paraklétos* «pasa de una asistencia ante los tribunales humanos a ser acusador del mundo ante el tribunal de Dios»³⁵. Aquí se da una inversión como en el proceso de Jesús: «el acusado pasa a ser el acusador, el condenado queda justificado, y el negado se convierte en el vencedor», como admirablemente lo expresa el autor antes citado. La comunidad cristiana continúa el pleito de Jesús y su causa ante el mundo incrédulo, pero cuenta ahora con la asistencia irrefutable del *Paraklétos*. Su importancia para llevar a cabo el juicio escatológico del mundo en favor de los discípulos pone de manifiesto que en Juan el juicio ya se ha realizado en Jesús (cf. Jn 3, 17-19; 5, 22-25.30). Esta escatología joánica del juicio realizado no es algo cerrado y concluso, sino que se actualiza permanentemente por el testimonio del Espíritu en los discípulos dentro de la Iglesia y fuera de ella, sobre todo en los litigios que tienen con el mundo incrédulo en sus tribunales.

En la *quinta sentencia* sobre el *Paraklétos* (16, 13-14) se amplía todavía la actividad intraeclesial que señaló en las primeras sentencias. En la manera de enseñar y recordar será «guía hasta la verdad plena». Esta plenitud escatológica, fruto de su magisterio y memoria, sólo se puede alcanzar plenamente en la otra vida. Por lo tanto, con Jesús en la misma vida de la resurrección. En forma latente, aunque esté apuntando a la comunión espiritual con el Cristo pascual en esta vida hasta un grado pleno, no puede descartarse toda la proyección de la otra vida con la que cuenta la escatología de Juan, cuando hace alusión Jesús a su ida para preparar «las moradas en la casa de su Padre» a sus discípulos, para que «donde estoy yo estéis también vosotros» (14, 2 s.)

Pero hay además un apunte de futuro de la escatología tradicional que sin desarrollarla no la omite en este *logion*: «y os anunciará lo que está por venir» (16, 13). Función profético-apocalíptica del *Paraklétos*, pero que no se preocupa de desarrollar, porque toda su propensión es desarrollar la comunión de presencia con el Hijo resucitado y con el Padre, y en donde no falta el Espíritu, en una habitación espiritual. Presencia, comunión e habitación trinitaria a partir de la pascua en el creyente y en la comunidad que es un anticipo de la plenitud escatológica del reino de Dios en las moradas celestes.

Esta misma propensión se encuentra en otro diálogo corto entre Jesús y Judas no el Iscariote, que la tradición lo identificó con Judas Tadeo o Lebeo «hermano de Jesús» (Jn 14, 22 s.): «Señor, ¿cómo es eso de que te has de manifestar a nosotros y no al mundo?» Pregunta de contraste evidente con una alusión explícita a la parusía del Señor al final de los tiempos. Esta misma objeción se percibe en He 10, 40 ss. contra las apariciones del Resucitado, sólo reservadas a los discípulos. Objeciones que fueron lanzadas también por Celso y Porfirio, los mayores opositores del cristianismo en el área pagana. Y en parte parece responder a ese propósito el evangelio apócrifo de Pedro (hacia el 150 d. C.), apareciéndose Cristo triunfante y resucitado del sepulcro a los soldados y ancianos judíos sus enemigos.

Digamos que Jesús contesta al discípulo en esa sentencia como antes de su misma objeción (14, 23 ss.; cf. vv. 18-21) en la misma línea pascual de su manifestación a los discípulos en pascua, dejando de lado la hostilidad e incredulidad del mundo, el cual por sí mismo se desacredita y su juicio es de reprobación.

La escatología de Juan no niega ni omite la parusía, pero no tiene un especial interés ni expectación por ella, porque todo ello lo reserva a la anticipación pascual de Jesús con sus discípulos, provocando esta escatología trinitaria y de comunión, que anticipa todos los gozos del reino y de la parusía: «El que tiene mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama, y al que me ama, mi Padre lo amaré, y también yo le amaré y me manifestaré a él (v. 21). En la contestación de Jesús a Judas no el Iscariote matiza: «Si uno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre lo amaré y vendremos a él para fijar morada en él» (v. 23). A esta escatología pascual le llama Dodd «una parusía desvanecida» ante una pascua que funda supresencia de comunión místico-trinitaria.

Estos dichos joaneos han contribuido a hacer del *Parakléto*s el sustituto de Jesús («el otro Parakléto», Jn 14, 16) en su ausencia. Pero por él Jesús resucitado funda su presencia en los discípulos sin que ambos se confundan como personas ni en sus funciones.

IV. La SS. Trinidad como misterio escatológico, en plano de revelación y de adoración.

1. EN EL PLANO DE LA REVELACIÓN la Trinidad —el Padre, Jesús el Hijo y el Espíritu Santo— puede ser considerada como el acontecimiento escatológico-revelatorio de Dios en la historia a partir de la pascua de Jesús. La pascua culmina en la Trinidad como historia de la revelación de Dios. En ella se desvela Dios como «el Padre de Nuestro Señor Jesucristo que lo resucitó de entre los muertos» (Rom 4, 24; 10, 9; 2 Cor 4, 14; Ef 1, 20). Ésta es la definición personal del Dios de Jesús que viene a esclarecer la especial y personal relación de Yahvéh con Jesús a partir del Exodo, pero sobrepasándolo (cf. Ex 3, 1-15) en la pascua de Jesús. Éste es ahora el acontecimiento escatológico revelador. Entre Yahvéh y Jesús existe la relación personal y propia del Padre transcendente con su Hijo de forma intransferible desde siempre y para siempre. La pascua revela en poder y gloria esta relación personal que subsistía entre el Dios Abbá y Jesús en la historia. Por eso Dios su Padre lo ha resucitado de entre los muertos. Se ha sentado a la derecha del Padre y lo ha constituido el *Kyrios* con todo poder en el cielo y en la tierra. Es conjuntamente glorificado con el Padre y vendrá a juzgar a vivos y muertos al final de la historia. Constituido *Kyrios* tiene poder para enviar el Espíritu Santo desde el seno del Padre para que sea «el otro Parakléto» (Jn 14, 16), su memoria viva entre los hombres que los conduzca hasta la verdad plena, les conceda el don de la filiación en el Hijo y sea primicias y garantía de la resurrección final de los creyentes y de los hombres como antes fue de Jesús el Resucitado. En este despliegue trinitario de la pascua de Jesús se ha revelado la plenitud del *reino de Dios*.

Pero todavía este misterio de la Trinidad, que lo podemos contemplar revelado plenamente en la pascua, se nos revela a nosotros bajo la oscuridad clarividente de la fe, «aunque todavía es de noche», según la expresión de san Juan de la Cruz. La Trinidad un día llegará a ser nuestra visión beatífica. Como nos dice Pablo: «Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara» (1 Cor 13, 12). Y todo esto se producirá cuando nosotros hayamos experimentado la profunda transformación de la resurrección en Cristo, vencida la muerte. A este acontecimiento escatológico se refiere Juan en aquel texto de nuestra filiación escatológica: «Ahora somos hijos de Dios, pero todavía no se ha manifestado todo lo que seremos» (1 Jn 3, 2). Escatológicamente lo seremos por participación vital en el misterio de la Trinidad. Ella será la meta de nuestra visión beatífica y el término de nuestra deificación (*théosis*), tal como explicó la teología ortodoxa el dinamismo escatológico de la vida cristiana⁴⁰. Estos dos aspectos, Trinidad y escatología, son inseparables. La Trinidad es la revelación interpersonal y divina del reino de Dios al mismo tiempo que su plenitud escatológica. Así se ha revelado y realizado en la historia y pascua de Jesús y ella nos realizará a nosotros escatológicamente, haciéndonos partícipes.

En la teología cristiana de la Trinidad se ha planteado tanto la identidad como la distinción entre *Trinidad económica* y *Trinidad inmanente*. La primera se refiere a su manifestación en la historia salvífica (*ad extra*), especialmente en la historia de Jesús y por él en la comunidad de los discípulos (Iglesia). Y la otra se refiere a cómo es la Trinidad en sí misma (*ad intra*). Los escolásticos fueron partidarios de la distinción basándose en que *ad extra* la Trinidad obra como un solo Dios, a excepción de lo que se refiere a la encarnación personal del Hijo y de su misterio pascual. En el resto de las acciones salvíficas, la creación, la redención y la santificación, son de las tres personas en cuanto un solo Dios, aunque se admite la teoría de las «apropiaciones». Esta consiste en «atribuir» a una persona divina, mejor que a otra, ciertas acciones *ad extra* que están más en conformidad con su manera de ser personal. Así al Padre se le atribuye la creación, al Hijo Redentor la redención y al Espíritu Santo la santificación de los creyentes, aunque son los tres como uno los que crean, redimen y santifican.

K. Barth y sobre todo K. Rahner han pretendido superar esta teoría teológica de las «atribuciones» y han pasado a tomar más en rigor la Trinidad económica como la misma Trinidad inmanente. Así K. Rahner ha formulado este principio trinitario: «La Trinidad inmanente es la Trinidad económica y viceversa». Y es que conocemos y se nos revela la Trinidad tal como es en sí misma por la historia de la salvación. Actúa como es.

2. EN EL PLANO DE LA ADORACIÓN. La distinción entre la Trinidad inmanente y Trinidad económica sólo puede provenir por la transcendencia personal escatológica de la Trinidad, la cual no se reduce a pura función de nosotros, sino actuando como tal en nuestra historia se manifiesta más allá de nuestra propia historia siendo como es: autosuficiente, transcendente y libre. Expresamos así la Trinidad en plano de adoración y de doxología. Así lo ha reconocido J. Moltmann partidario a la vez de la identidad rahneriana y de la diversidad mencionada. La alabanza, la acción de gracias, la doxología y la contemplación de la Trinidad culminan por una parte la experiencia salvífica de la Trinidad y al mismo tiempo expresan mejor la Trinidad como ella es. «Sólo la doxología —ha dicho Moltmann— eleva la experiencia salvífica a la plena experiencia de salvación». Mucho antes los Padres griegos distinguieron *oeconomia* y *doxologia*. Sólo a ésta le llamaron propiamente *theologia*, porque sólo por ella se alcanza al Dios Trino de nuestra salvación tal como es. Esto mismo es lo que da a entender san Juan de la Cruz al hablar de la *theologia mystica o contemplatio* como la más alta y sabrosa noticia de amor sobre el Dios trino y que subyace en su «Cántico Espiritual» y en la «Llama de amor viva» y de la que habla más explícitamente en la «Subida al monte Carmelo» en el libro de la «Noche oscura»³.

La doxología de la liturgia celeste, de la que participa la Iglesia de la tierra, va dirigida a Dios que es el Padre, según la designación del NT del *ho Theós*, como lo ha probado K. Rahner en un trabajo. Pero se centra en el Cristo Resucitado que es el Cordero degollado, que sólo él puede abrir el libro de los siete sellos, y del que se dice: «El que es, el Primero y el Último, el que vive; estuve muerto, pero ahora estoy vivo por los siglos de los siglos y tengo las llaves de la Muerte y del Hades» (Ap 1, 17 s.). Aunque el *trisagion* va dirigido a Dios (el Padre) «Aquel que era, que es y que va a venir» (Ap 4, 8), otras doxologías van dirigidas a Dios y al Cordero: «Al que está sentado en el trono y al Cordero alabanza, honor, gloria y potencia por los siglos de los siglos» (Ap 15, 13; cf. 15, 3-4). Y toda esta liturgia celeste se realiza ante las siete lámparas ardientes del Espíritu de Dios (Ap 4, 5).

En la experiencia salvífica según el proceso descendente de la manifestación trinitaria de Dios es «el Padre por su Hijo Jesús en el Espíritu» el que nos crea y nos salva. Pero en el proceso ascendente de la doxología se parte al revés: «en el Espíritu por el Hijo al Padre» meta y fin de toda alabanza y adoración. En este proceso trinitario y salvífico, siendo el Padre el origen y meta escatológica *ad intra* y *ad extra* y el Hijo siempre el mediador —también en la vida eterna de la resurrección y de la visión beatífica— el Espíritu tiene una función escatológica dentro de Dios y en nosotros.

En un amplio y profundo estudio sobre el Dios trinitario, dice Pikaza tratando de las relaciones entre Trinidad y persona humana, sobre la revelación escatológica del Espíritu en la doble dirección *dentro y fuera* de Dios, en los hombres: «El Espíritu es "clausura de Dios" en el nivel intratrinitario: es la persona en la que Dios culmina su proceso interno y viene a presentarse ya en manera total como divino. Pues bien, lo mismo pasa en el nivel de nuestra historia... La verdad final de Padre e Hijo sólo podemos encontrar *en el Espíritu*. Amor que brota de ambos y que nos vincula en comunión abierta hacia la plenitud escatológica»

V. Trinidad y juicio: la salvación y la posible condena de los hombres

1. La experiencia de Israel frente a su Dios, Yahveh, queda definida en esta invocación: «Dios clemente y misericordioso, lento a la cólera, rico en piedad y leal» (Ex 34, 6; Sal 86, 15; 103, 8; 111, 4; 112, 4; 145, 8; 2 Crón 30, 9; Neh 9, 17; Joel 2, 13; Jon 4, 2).

La justicia y la misericordia con sus atributos. Y esto lo experimentó en la historia de la promesa y sobre todo del éxodo. Y quedó consignado en la alianza: «Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (Lev 26, 12; Ez 36, 28). Esta gracia de la alianza que conllevaba bendiciones, pero podría atraer maldiciones pasaba por la mediación de la *torá* (ley). A través de la alianza y la *torá* juntamente con el culto formaba Yahvéh la personalidad y la responsabilidad de su pueblo: pueblo de Dios, pueblo de la alianza. Gracia y responsabilidad van unidos en este texto admirable que fundamenta el juicio de Dios a su pueblo: «Mira, yo pongo hoy ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia. Si escuchas los mandamientos de Yahvé, tu Dios, si sigues sus caminos y guardas sus mandamientos, vivirás y te multiplicarás. Te tengo delante vida y muerte, bendición o maldición. Escoge la vida para que vivas, tú y tu descendencia, amando a Yahvéh tu Dios» (Dt 30, 15-16.19-20).

El libro de los jueces es el libro de los juicios de Dios con su pueblo: *juicios de gracia y de desgracia*. Cuando rompían la alianza con su Dios y seguían a los baales y astartés, Dios castigaba a su pueblo dejándolos caer en manos de los filisteos, cananeos y amorreos. Pero Dios se compadecía de ellos y enviaba jueces a su pueblo para liberarlos de sus enemigos (Gedeón, Sansón, Débora). Dios ejercía sus juicios de gracia y de desgracia en la historia de Israel y así probaban su justicia y su misericordia.

En esta línea los profetas continúan, amplían e innovan no sólo dentro de *un horizonte histórico, sino escatológico*. Los juicios de gracia y desgracia llegan primero a Israel y después a las naciones, aunque por distintas razones. Los profetas *denuncian* la ruptura de la alianza de su pueblo (la idolatría, los pecados contra los pobres, etc.). Y la denuncia conllevará el terrible castigo del exilio, la destrucción de los reinos de Samaría y de Judá, la destrucción del templo de Jerusalén, de las ciudades y del pueblo (cf. Am 2, 6-8.13-16; 4, 1-12; Jer 9, 9-21; Ez 9, 1-11). Todo depende de su conversión y arrepentimiento. El castigo no es inexorable.

Cabe una decisión libre y responsable del pueblo ante la predicación profética de dar marcha atrás que puede cambiar totalmente el panorama. Es la hora de la decisión y de la responsabilidad del pueblo.

Los profetas anuncian «el día de Yahveh» (Am 5, 17; Ez 22, 24; Jer 31, 5-7; Mal 3, 19-23). Viene envuelto en la tormenta y en la oscuridad. Descubre la doble faz del *juicio escatológico de Dios*. Es terrible y fascinante, encierra salvación y castigo. Primero para Israel y después para las naciones. Para Israel supondrá en un principio humillación y destrucción, porque son denunciados sus gravísimos pecados y sometido al juicio de condenación, que Dios lo ejecutará a través de las naciones. Ellas son el brazo de castigo de su Dios. Pero Dios se compadecerá de su pueblo en el exilio. Perdonará su culpa, lo redimirá de su cautividad, lo resucitará de su campo de muerte, lo libraré de sus enemigos y preparará con su pueblo su retorno, un *nuevo éxodo* más glorioso que el primero de la cautividad de Egipto y hará con él una nueva alianza. Todo esto anuncian los profetas del exilio (Am 9, 14-15; Jer 31, 31-34; Ez 36, 25-27).

Este Dios que juzga a su pueblo tan duramente en la desgracia, pero lo reviste de misericordia, de gracia y de alegría exultante con sus juicios de salvación histórica y escatológica, es un Dios que juzga «no según las apariencias» como hacen los hombres, sino que escruta los riñones, lo más íntimo del hombre. «Señor, tú me sondeas y me conoces: me conoces cuando me siento o me levanto, de lejos percibes mis pensamientos; distingues mi camino y mi descanso, todas mis sendas te son familiares» (Sal 139). El juicio de Dios forma la persona y la llama a realizar su vocación en libertad, en gracia y en responsabilidad. Por eso los mismos profetas ante este juicio de Dios son los formadores de la vocación personal y de la responsabilidad humana. Pretenden sacar a su pueblo de la ley inexorable de la sangre y del destino trágico colectivo, de una ley de clan, apelando a la responsabilidad personal. Así podemos leer la corrección del aforismo popular «los padres comieron uvas agraces y los hijos padecieron dentera», hecha por los profetas. De aquí en adelante no será así, sino que cada uno será responsable de sus actos y merecerá según su conducta (Ez 18, 2-4.19-20; Jer 31, 29 s.). Y es que Dios va a fundar una nueva alianza, purificando a su pueblo con un agua que limpie sus pecados. Le va a colocar en lugar del corazón de piedra un corazón de carne, sensible para Dios y para el prójimo (cf. Ez 36, 25-27; Jer 31, 31-34). El juicio de Dios expresado por los profetas prepara y configura un *nuevo hombre*.

También el juicio de Dios afectará a las naciones. Ante todo Dios es justo y misericordioso con todos los pueblos no sólo con Israel, aunque éste sea su heredad mimada. Dios es el creador de todos, su juez y su remunerador. Por eso, si acepta que las demás naciones castiguen al pueblo por sus pecados, no tolera que se excedan en su castigo. Por eso el *día de Yahvé* será terrible contra los enemigos de Israel. Los destruirá. Tampoco acepta de las naciones la violabilidad de sus pactos, las guerras demolidoras de otros pueblos, su botín y su rapiña, porque Dios es sostenedor del derecho y de la justicia de todos los pueblos, especialmente de los pequeños y humillados. Dios a través de sus juicios históricos con Israel y con las naciones conducirá a todos a la montaña santa de Sión y allí preparará un *banquete escatológico* con todas las naciones y los llenará de gozo y de alegría de su salvación y destruirá el mismo

oprobio de la muerte (cf. Is 25, 6-9). Así se perfila el juicio escatológico salvador de Dios a través de la historia para Israel y todos los pueblos.

Jesús sigue y da cumplimiento en esta línea inaugurada por los profetas sobre el juicio escatológico de salvación. Jesús innova, porque *él mismo representa este juicio escatológico de salvación de Dios*: «Dios no ha enviado su Hijo al mundo para juzgar al mundo sino para que el mundo se salve por él» (Jn 3, 17). Jesús parte del mensaje profético y apocalíptico de Juan el Bautista sobre *el juicio vengador de Dios, que es inminente* («la ira venidera»; «el hacha ya está puesta en la raíz del árbol»). Aprueba su movimiento profético y bautismal de un «bautismo» para la remisión futura de los pecados en el juicio inminente y la conversión por el arrepentimiento y la justicia profética cumplida. Pero Jesús bautizándose desborda el mensaje y bautismo de Juan y se coloca por delante de él en una línea que es «más que Jonás» y «más que Salomón» (cf. Mt 12, 41 par.). Jesús viene como el Hijo, «el Amado» en el bautismo, donde se da esa teofanía trinitaria (cf. Mc 1, 9-11 par.). Por eso anuncia la llegada inminente del reino de Dios (Mc 1, 15; Mt 4, 17.23 y Lc 17, 21). Está ya realizándose entre los nombres por todas las palabras y acciones de Jesús que son juicios salvadores del reino de su Padre Abbá. El mismo está a punto de consumarse en ese mismo juicio de gracia y revelación del reino en su pascua. El juicio de Dios en Jesús supone una subversión de la historia. Se proclama en las bienaventuranzas, en las palabras-acciones-signos del Reino. Pero de una manera muy significativa, profética y escatológica son los gestos de Jesús de comer con los publicanos, los pecadores públicos y las prostitutas y en esos encuentros-comidas el proclamar: «Hay más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierte que por noventa y nueve justos» (Lc 15, 7.10 par.).

Ya hemos hablado en otro lugar de este gesto-revelación de Jesús sobre su Padre Abbá con respecto a los pecadores. Es innovador y escatológico. En las palabras y signos del reino de Jesús no se esconde *ningún juicio de Dios de ira y de venganza* contra los enemigos (Lc 4, 17-19; cf. Is 61, 1-2). Sí, en cambio, hay toques de advertencia profética y escatológica a la vigilancia, a vencer la tentación y el mal y a descubrir las situaciones de pecado, incluso del pecado imperdonable por la hostilidad responsable del hombre, capaz de resistir al Espíritu de Dios y al reino que salvan y actúan por medio de Jesús (cf. Mt 3, 29; Lc 12, 10; cf. Mc 3, 22-30). Jesús no profirió una palabra de condena eterna contra nadie, ni incluso contra Judas Iscariote, el discípulo que lo entregó. El mismo Jesús recomienda la corrección fraterna, pero prohíbe el juicio de condena: «No juzguéis y no seréis juzgados. Con la medida que midiereis seréis medidos» (Mt 7, 1-2). En el sermón del monte está la corrección del precepto del talión de la ley. En sus antítesis del reino es corregida la violencia por la mansedumbre de los pacíficos y tolerantes que deben vencer la fuente de los conflictos y condenas entre los hombres por el grado de magnanimidad (Mt 5, 38-42). Corrige sobre todo en la siguiente antítesis del reino el precepto veterotestamentario: «Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos y pecadores» (Mt 5, 43-45 par.). Jesús introduce el perdón de las ofensas-deudas en la oración del reino: el *Padrenuestro* (Mt 6, 12; Lc 11, 4). Reprueba la conducta del siervo inmisericorde (Mt 18, 32-35), inconsecuente con el juicio de gracia del Señor. Y él mismo muere perdonando e intercediendo al Padre por sus asesinos: «Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen» (Lc 23, 34). La muerte de Jesús y su pascua han sido perdón de nuestros pecados, reconciliación del Padre con los pecadores en su querido Hijo por su sangre (Rom 5, 11-12.15; 2 Cor 5, 19; Ef 2, 16; Col 1, 20). Se ha convertido en *juicio escatológico de salvación* para todo hombre

Si Dios el Padre en el acontecimiento escatológico de la pascua de su Hijo nos ha perdonado y reconciliado, no ha proferido ningún juicio de condena eterna contra nadie: ¿de dónde, pues,

la posibilidad real de la condenación, de la perdición eterna o del infierno? En el mensaje escatológico de Jesús hay la advertencia profética de este riesgo en los hombres. En el Dios Abbá y en Jesús mismo, el Hijo, no hay ningún juicio de condena eterna sino de gracia, perdón, misericordia y reconciliación escatológica de una vez para siempre. Esto es *don de Dios* y no mérito del hombre que le invita a acogerlo en la gratuidad de la fe-esperanza-amor, en la libertad y en la responsabilidad y a responder en la misma línea de este juicio de gracia, de perdón, de amor y de reconciliación con los demás hombres, incluso los enemigos, con los pequeños hermanos del Hijo del Hombre, rey escatológico según el juicio de la parábola de Jesús (Mt 25, 31-46). De igual manera se refiere a la acogida gratuita, libre y responsable de sus discípulos, que anuncian este evangelio de gracia (cf. Mt 10, 40-42 par.).

2. Si el Dios trino de Jesús *no condena*, todo el peso de la responsabilidad cae sobre la libertad y la responsabilidad del hombre. Él mismo puede autoexcluirse de la salvación de Dios manifestada por su Hijo Jesús en el Espíritu. Así aparece este *autojuicio de condena* del mismo hombre en la misma teología joánica: «El que cree en él (el Hijo único) no es juzgado; pero el que no cree ya está juzgado, porque no ha creído en el nombre del Hijo único de Dios» (Jn 3, 18).

La posibilidad real de perderse eternamente entra en los riesgos del hombre libre y pecador. Pero de ello hemos sido liberados gracias a Jesús, el Mesías e Hijo. Podemos volver a recaer en el abismo anterior si no acogemos el juicio de gracia escatológica y superabundante en Cristo y nos obstinamos en rechazarla y en pretender realizarnos en dirección contraria, ejerciendo juicios de destrucción y de muerte contra las demás. Todo ello redundaría en detrimento y condenación de uno mismo. Esto es ponerse en actitud imperdonable, en pecado contra el Espíritu Santo, cuya función escatológica ya hemos expuesto en la teología joánica. La hipótesis teológica de la *apokatástasis* o restauración final de todas las cosas y de la misma historia humana a su estado prístino de la creación primera, supone la posibilidad real de liberarse los condenados del infierno o perdición eterna. Según esta opinión teológica el infierno sería temporal, provisional o mitigado. Fue Orígenes el primero en plantear esta cuestión a modo de hipótesis filosófico-teológica. Pero fueron sus seguidores los que la extremaron hasta caer en la herejía y en la condenación de la Iglesia (cf. DS 411).

Diremos muy brevemente cómo es vista esta cuestión de la *apokatástasis* por algunos teólogos actuales: K. Barth y K. Rahner. Ambos vienen a decir que nadie puede obligar a Dios en calidad de Padre y Soberano de la gracia, que salve a los que han querido libremente y se han obstinado en correr el riesgo final de la condenación eterna. Pero tampoco sabemos nada hasta dónde llega y cómo se ejerce la soberana misericordia de nuestro Dios.

La Iglesia siempre ha recordado el *mysterium iniquitatis* en el que puede precipitarse libre y responsablemente el hombre: *la posibilidad real de condenarse*. Pero así como tiene potestad para declarar los bienaventurados que están en el cielo y la ejerce en la canonización de santos, sin embargo no sabe ni declara que alguien esté en el infierno condenado eternamente. Mantiene un silencio respetuoso ante Dios.

La Iglesia proclama que es más inmenso, eficaz, gozoso y fascinante el misterio salvador universal y escatológico de Dios Padre, cuyo amor se ha manifestado en la encarnación de su Hijo Jesús y revelado y realizado en su Santo Espíritu para salvación de todos. Y por ello entona a la SS. Trinidad un himno de alabanza, de acción de gracias: a Ella el honor y la gloria por los siglos.

[-> *Adoración; Amor; Antropología; Apocalíptica; Atributos; Bautismo; Comunidad; Comuni3n; Creaci3n; Credos trinitarios; Cruz; Doxología; Esp3ritu Santo; Eucarist3a; Experiencia; Hijo;*

Historia; Iglesia; Inhabitación; Jesucristo; Liberación; Liturgia; Misión y misiones; Misterio; Oración; Ortodoxia; Padre; Pascua; Pobres, Dios de los; Reino de Dios; Revelación; Teología y economía; Trinidad; Vaticano II; Vida cristiana; Vida eterna.]

Eliseo Tourón

ESCOLÁSTICA (Latina)

SUMARIO: I. La primera escolástica de los siglos XII-XIII: 1. Período de iniciación; 2. Período de esplendor: a. El descubrimiento de Aristóteles, b. Distintas corrientes, c. Géneros literarios.—II. Nominalismo y lógica trinitaria. III. La Trinidad en la escolástica de los ss. XVI-XVIII.—IV. La Trinidad en el renacimiento de la Escolástica (ss. XIX-XX).

I. La primera escolástica de los siglos XII-XIII y la Trinidad

Scholasticus empezó por significar hombre erudito, instruido, sabio. En el s. XII adquiere un sentido técnico y designa tanto al estudiante como al maestro de la Escuela (episcopal). A partir del XIII se aplica a los maestros de escuelas superiores (Universidades) y, paralelamente, a la doctrina y método que solían emplear en sus lecciones y escritos. Superando la *collatio monastica*, la doctrina sagrada se va estructurando como un sistema de saber. Gracias al uso de la filosofía, se va analizando, investigando, deduciendo conclusiones, en una concatenación de temas que llega a presentarse como una síntesis científica perfecta.

1. PERÍODO DE INICIACIÓN. El s. XI se caracteriza por una fuerte oposición entre dialécticos y antidialécticos. Los primeros sacrificaban los estudios teológicos en aras de la filosofía; los segundos condenaban sin reservas cualquier intromisión de la filosofía en teología. S. Pedro Damiano (t1072) es pionero en el intento de reconciliar ambas, expresando su pensamiento en la conocida fórmula "philosophia ancilla theologiae".

El florecimiento de la ciencia sagrada comienza con Lanfranco y s. Anselmo, a fines del s. XI, cobra fuerza en el XII y llega a su apogeo en el XIII.

Aparecen en el s. XII las llamadas *Sententiae Patrum*, sistematización de cuestiones⁵, elaborada con escritos de SS. PP., doctores eclesiásticos y colecciones canónicas. Son los inicios de las famosas "sumas" posteriores. Compaginando tradición y filosofía se van razonando los misterios de la Trinidad, creación, redención... San Anselmo (11109) puede ser considerado como el "padre de la Escolástica". Afirma contra los dialécticos que es preciso cimentarse en la fe, rehusando someter las Escrituras a la razón (no se comprende para creer, se cree para comprender). A la vez, y a la inversa, toma partido contra los adversarios de la dialéctica: para quien está cimentado en la fe es bueno razonar lo que cree.

San Bernardo (+ 1153) luchó por vencer las exageraciones racionalistas que se ocultaban en ciertas doctrinas de Abelardo. Ruperto de Deutz (11135), acérrimo enemigo de la filosofía, presenta una concepción económico-salvífica de la Trinidad que no consiguió demasiado favor entre sus contemporáneos. Hugo de San Víctor (+ 1141) limita fuertemente la competencia de la razón en el conocimiento de Dios, exigiendo con Anselmo la fe incondicional por encima de cualquier especulación. Con respecto a la Trinidad, su explicación pretende ser una vuelta a s. Agustín. En cambio Ricardo de San Víctor (+ 1173) se aleja de la analogía psicológica

agustiniana y, centrando toda su atención en el "amor", imprime un sello muy personal en una explicación del misterio que hoy ha recobrado actualidad. Pedro Abelardo (+ 1142), antítesis de Hugo de san Víctor por su temperamento inquieto, audaz y orgulloso, es el primer genio filosófico del s. XII y el que inaugura la interpretación cristiana de Aristóteles. Contribuyó notablemente al desarrollo del método escolástico con su tratado *Sic et non*. Discurriendo con gran acierto acerca de las relaciones filosofía-teología, no supo observar en la práctica sus propios principios al escribir sobre la Trinidad. Pedro Lombardo (+ 1159) es como el centro y cúspide de la producción teológica del s. XII por su famosa obra *Quatuor libri sententiarum*, texto oficial en las escuelas hasta que en el s. XVI fue sustituida por la *Suma de teología* de sto. Tomás. El primero de los cuatro libros está dedicado a Dios. Parte de la Trinidad y finaliza con el estudio de los atributos. Igual que para Agustín, su problema principal estriba en cómo explicar la triplicidad divina desde la unicidad de esencia. El papel decisivo vuelve a desempeñarlo el concepto de *relación*, pero su explicación representa un retroceso con respecto al uso de la analogía psicológica. En el círculo de su escuela llegó incluso a abandonarse, surgiendo en su lugar un especial interés por la discusión de las propiedades. Por lo demás, aquilata la distinción entre esencia, persona, relación y propiedad. Su enfoque ontológico queda suavizado por el estudio de las misiones temporales de las personas divinas.

Hasta entonces apenas si se le conocía por la lógica y fragmentaria e indirectamente a través de la filosofía árabe-judía. Sto. Tomás encarga y consigue traducciones directas.

b. Se van perfilando *tres corrientes* en el modo de usar los nuevos materiales: aa. *agustiniano-árabe*. Fiel al carácter peculiar de la teología agustiniana, aprovecha los nuevos escritos sólo como elemento secundario, aunque es cada vez más patente la influencia de Aristóteles, Avicena y Avicebrón. La adoptaron casi todos los teólogos franciscanos (Alejandro de Hales, san Buenaventura, Rogerio Bacón, Raimundo Lulio, Guillermo de la Mare, Tomás de York), la mayor parte de los profesores del clero secular (Prepósito de Cremona, Pedro de Capua, Simón de Tournai, Guillermo de Auxerre, Guillermo de Auvernia, Enrique de Gante) y los representantes de la primitiva escuela dominicana (Rolando de Cremona, Juan de san Gil, Hugo de san-Charo, Vicente Beauvais, Pedro de Tarantasia). Alejandro de Hales (1124) adopta en su *Summa Theologiae* las cuatro partes de las "Sentencias" de Lombardo. La primera trata de Dios. Pero no le sigue fielmente. Pedro comienza por la Trinidad y acaba por los temas de Dios-uno. Alejandro emprende un camino a la inversa, que luego seguirá Sto. Tomás. Tras una cuestión preliminar acerca del conocimiento de Dios, divide el tratado en una doble consideración: "de-Deo-uno" y "de-Deo-trino". S. Buenaventura (1174) es fundamentalmente agustiniano en su pensamiento, aunque en el tema trinitario sigue más bien a Ricardo de san Víctor, partiendo de la idea de "innascibilitas" que convierte en la "primitas" del Padre, a quien reconoce como la "fecunditas respectu personarum" y la "fontalis plenitudo"; bb. *averroísta*. Acepta sin discernimiento los nuevos materiales de forma que, sin intentar su armonización con la fe, inventa la teoría de la doble verdad (Siger de Bramante, Boecio de Dacia, Egidio de Orleáns, Juan el Alemán, Tadeo de Parma); cc. *tomista*. Excluyendo del aristotelismo las teorías opuestas al cristianismo, propone la armonización de todas las demás. Su mérito consiste en haber realizado la unión de san Agustín y de Aristóteles, y el de poner la filosofía al servicio de la revelación, distinguiendo claramente entre lo natural y lo sobrenatural, y manteniendo siempre un equilibrio entre la fe y la dialéctica [Cf. **Tomás de Aquino** I,1] .

c. *Géneros literarios*: "comentarios a la Sagrada Escritura" (glosas teológicas siguiendo la historia de la salvación); "comentarios a los Libros de las Sentencias de Pedro Lombardo", consideradas como expresión genuina de la tradición; "quodlibeta" y "quaestiones disputatae", algo que podría compararse hoy a los "cursos monográficos"; y, finalmente, las Sumas: obras en las que sus respectivos autores formulan el propio pensamiento de una forma sistemática y

sintética. Compuestas generalmente al final de su carrera docente, vienen a ser como la fórmula definitiva y perfecta de su respectiva doctrina.

II. Nominalismo y lógica trinitaria

A principios del s. XIV se produce un giro radical. El universalismo y objetivismo que caracterizaban la grandiosidad de las *Sumas* dan paso a una preocupación por los problemas concretos y particulares. Lo inmediatamente cognoscible es lo singular y experimentable, sin que sea necesario dar un rodeo a los valores universales. Por lo mismo, el sujeto cognoscente adquiere primacía, y la crítica ante la autoridad y la tradición doctrinal se radicaliza.

1. Principal representante es Guillermo de Ockam (+ h.1349), aunque pueden ser considerados precursores Enrique de Harclay (+ 1317), Pedro Aureolo (+ 1322) y ya en el s. XI Juan Roscellin. Nacido en Ockam, cerca de Londres (h.1285), estudió en Oxford y enseñó en París. Llamado a Avignon por el Papa (h.1324) para someter a examen sus doctrinas, logró huir del juicio. Murió en Munich (h.1349).

Los conceptos universales carecen de contenido real. Son una mera forma de hablar, a la que corresponde tan sólo la singularidad de cada cosa concreta. No hay un contenido universal sino sólo la colección de los existentes particulares. El mismo principio de causalidad carece de valor. Es inútil, por tanto, preguntarse por la fuerza demostrativa de unas pruebas de la existencia de Dios. En ética se impone un relativismo moral: la norma suprema no se funda en la esencia, sino en la voluntad divina (voluntarismo). Por lo mismo, la salvación no depende del mérito de las buenas obras, sino de la libre aceptación de Dios. En las cosas temporales el Papa está sometido a la autoridad del Emperador y éste la recibe de los príncipes electores. La verdad está en las Sagradas Escrituras, pero el Papa y los concilios pueden equivocarse.

2. a. El nominalismo encontró numerosos adeptos, obteniendo la hegemonía en no pocas universidades de Inglaterra, Alemania y Francia. Marcó más tarde a Lutero, a través de las obras de Gabriel Biel (11495). La moderna filosofía del lenguaje es el nominalismo de hoy; b. por otra parte, tanto el Magisterio de la Iglesia, como la escolástica tradicional lo rechazaron de continuo; c. pienso, con todo, que en una buena lógica trinitaria hay que saber atender sus valores. La Escolástica había caído en un esencialismo abstracto e inoperante. Al acentuar de tal forma la esencia como principio único de la actividad trinitaria *ad extra*, se desembocó en un *mysterium logicum* reservado a especialistas, sin incidencia alguna ni en la vida ni en los demás tratados teológicos. El nominalismo acentúa las propiedades intransferibles de cada una de las personas trinitarias. Falla en el concepto de unidad (que entiende como "colectividad", no como esencia singularizada subsistentemente en cada uno de los tres), pero favorece sin duda muchos de los enfoques modernos.

III. La Trinidad en la escolástica de los siglos XVI-XVIII

1. Siglo XVI. También en teología escolástica puede hablarse de un "siglo de oro". De nuevo son las Ordenes religiosas las principales promotoras de su florecimiento. Contribuyó sin duda la reciente fundación de la Compañía de Jesús.

a. Escuela tomista [Cf. *Tomás de Aquino* IV.1]. Su principal centro de irradiación fue el convento de San Esteban de Salamanca. Se da una perfecta armonización entre la especulación y el uso de las fuentes bíblicas y patrísticas. Destaca Francisco de Vitoria (11546), quien introdujo como texto escolar la *Suma* de Sto. Tomás y dejó interesantes comentarios a la

misma. Genuinos expositores del pensamiento trinitario del Angélico, por sus comentarios a la primera parte de la Suma, han de ser considerados entre otros: el español Báñez, el portugués Juan de santo Tomás (11644) y el italiano Cayetano; b. Escuela franciscana: el español Pedro Trigoso (11593) se propuso escribir una monumental *Summa Theologiae ad mentem S. Bonaventurae* de la que tan sólo redactó el tratado sobre Dios, mientras que José Zamora (11649) dejó unas importantes *Disputationes theologicae de Deo uno et trino, in quibus omnes controversiae inter D. Bonaventuram, D. Thomam et Scotum componuntur*, c. Escuela jesuita: Francisco Suárez es el más célebre de sus teólogos. Junto a él hay que mencionar, todos españoles, a Francisco de Toledo (11596), Gregorio de Valencia (11603), Gabriel Vázquez (11604) y Diego Ruiz de Montoya (11632). En nuestro tema trinitario sobresale éste último con su sólida y monumental obra *De Trinitate*. Nota distintiva de la escuela fue el eclecticismo, lo que provocó en ocasiones enconadas disputas con los tomistas, especialmente los temas de la predestinación y la gracia [Cf. *Tomás de Aquino*, IV,1,c].

2. Desde mediados del s. XVII a finales del XVIII discurre un período de decadencia, marcado por la falta de originalidad, las repeticiones y compilaciones del pasado. Abundan los "Manuales escolares" con una teología abstracta y al margen de la realidad, encerrada en las "escuelas", alejada de los lugares donde se amasa la historia. Se agranda el foso fe-cultura. Muchas obras se caracterizan por su estilo polémico-apologético. Con todo, no faltan valores como los de exactitud y claridad en algunos autores.

Se acepta como normal la división en dos tratados: "de Deo Uno" y "de Deo Trino". El primero apenas se diferencia de una Teodicea si no es en el añadido artificial de algunas citas bíblicas para apoyar las razones filosóficas. El segundo es una visión puramente ontológica de la Trinidad, sin que apenas se vea su despliegue salvífico. Las "personas" no cuentan de cara al hombre. Quien actúa es siempre la "esencia una". La teología, el ministerio, la pastoral, la vida cristiana se desarrollan como si el misterio no se hubiera revelado. Este queda reservado para las especulaciones lógicas de los especialistas en las escuelas. Sólo en la "mística", pero siempre como algo separado y extraordinario, se llega a hablar de una inhabitación trinitaria.

Autores más positivamente destacados: a. Escuela tomista (Santo Tomás): Billuart y Gotti; Escuela franciscana (Duns Escoto): Frassen (+1711), Boyvin (+1681) y Montefortino (+h. 1728); c. Escuela jesuita (Suárez): Francisco Noel o Natalis (+1729) y los españoles Juan de Ulloa (+1725), Alvarez Cienfuegos (+1739) y Carlos Sardagna (+1775); d. Escuela anselmiana: el español Sáenz de Aguirre (+1699) creador de la escuela. Junto a él, también español, J. Bta. Lardito buscó armonizar a S. Anselmo con Sto. Tomás en una obra publicada en tres volúmenes. Un "manual" de teología escolástica según la mente de S. Anselmo lo compuso en Italia Nicolás M^a Tedeschi (+1741); e. Escuela agustiniana. Se recupera la escuela agustiniana gracias al italiano Federico Nicolás Gavardi (+1715). Le acompañan en España Antonio de Aguilar (+1712) y Pedro Monsó (+736); f. la teología de la Congregación del Oratorio, del Seminario S. Sulpicio y de la Sorbona levantaron fuertes esperanzas que pronto se vieron defraudadas por la tendencia jansenista de sus escritos; g. señalo aparte al jesuita Petavio (+1652) y al oratoriano Thomassin (+1695), porque al margen de toda escuela, intentan un estudio de la dogmática según un método históricopatrístico, con lo que reaparece el interés por una teoría trinitaria economicosalvífica.

IV. La Trinidad en la escolástica de los siglos XIX-XX

1. El s. XIX representa un renacer de la Escolástica, tanto en el campo filosófico como en el teológico. La renovación se inició en Italia con Buzzetti, Sordi S.J., Liberatore, Sanseverino, Zifiliari O.P. y en España con Balmes, Zeferino González y Díaz Muñoz O.P. Contribuyeron a la

misma Vorges en Francia, Kleutgen y Kuhn en Alemania. Destaca entre todos Scheeben (1888), cuya obra cumbre, *Los misterios del cristianismo* " deslumbra por su profundo conocimiento de los SS. PP, de un modo especial de los griegos, y por su audacia especulativa gracias a la cual, armonizando fe y razón, es capaz de penetrar y hacer penetrar hasta la hondura del misterio. Talento especulativo también y conocedor de la patrística griega, aunque de orientación muy diversa es Armando Schell (+1906), quien en sus discusiones con el panteísmo llega a formular la idea de Dios como causa de sí mismo. Christiano Pesch S.J. (+1925) publicó un *Compendium Theologiae dogmaticae* en cuatro volúmenes.

Impulso decisivo lo proporcionaron las recomendaciones de los Papas [Cf. *Tomás*, nota 47] y la creación de Universidades Pontificias como Gregoriana (S.J.), Angelicum (O.P.), Anselmianum (O.S.B.), Antonianum (O.F.M.) y otros Centros de similar orientación fuera de Roma. Aportación de valor indiscutible fueron las investigaciones de carácter histórico sobre el pensamiento teológico de la Edad Media y su modo de teologizar.

Brota una nueva actitud, tendente no a repetir las tesis de siempre, cuanto a afrontar los problemas contemporáneos. Con todo, en el campo trinitario se sigue la tónica de los siglos anteriores. División del tema de Dios en dos tratados (de-Deo-uno y de-Deo-trino) y encerramiento del tema trinitario en un compartimento estanco. Se presenta al principio de los cursos teológicos, pero todos los demás tratados se exponen sin conexión alguna con el misterio. Parece como si el Dios de la teología fuera sólo el Dios-Uno. En la escuela preocupa fundamentalmente la visión ontológica de la Trinidad, en una línea esencialista-occidental. Continúan los "manuales", con sus respuestas prefabricadas. Salvo excepciones, la teología se asienta triunfalmente en su torre de marfil mientras la historia camina por otros derroteros.

2. La primera mitad del siglo XX continúa la misma pauta, pero cada vez más preocupada por los avances exegéticos (J.Lagrange), el descubrimiento de los Santos Padres (Henri de Lubac, Daniélou), los estudios litúrgicos e históricos (Denifle, Chenu) y el afán de responder desde la palabra de Dios a los eternos y nuevos interrogantes de la humanidad (Charlier). Arintero O.P. vive preocupado por llevar el misterio trinitario a la vida y demuestra que la mística no es estado reservado para unos pocos sino el despliegue normal del bautismo, siendo el creyente templo de la presencia de la tri-personalidad divina⁵. R. Garrigou-Lagrange explica, por una parte, el misterio con categorías ontológicas y, por otra, hace ver la proyección de las personas trinitarias de cara a la salvación-santificación del hombre¹. Rahner, Von Balthasar, Haring, Schillebeeckx, Máeller, Courtney-Murray, De Lubac, Chenu, Congar y otros persisten en una línea de investigación y de apertura [Cf. *Tomás de Aquino* IV.1]. En España continúan los manuales de corte clásico (Dalmau). Schmaus es el primero en presentar un *Manual de Teología* —si así puede llamarse a sus ocho abultados tomos— con una nueva ordenación de la materia, abandonando la división clásica entre el tratado "de-Deo-uno" y el "de-Deo-trino", donde el Dios de la revelación aparece desde el primer momento como quien, libre y misteriosamente, toma la iniciativa, se autocomunica y busca establecer alianza con el hombre; pero fue evidentemente Karl Rahner el gran renovador en teología trinitaria. El concilio Vaticano II provocó una nueva etapa en el quehacer teológico y puede afirmarse que con él desaparece el "método escolástico", al menos lo que en la práctica se venía entendiendo como tal [Cf. *Tomás de Aquino* IV.2.b]. El concilio encuentra en el patrimonio perenne de la filosofía y la teología tradicional la base para una formación sólida y coherente (OT 15-16); pero pide, al mismo tiempo, un lenguaje mejor adaptado a los tiempos (GS 62), un mayor conocimiento de las fuentes bíblicas y patrísticas (OT 14.16), un más sincero diálogo con otras culturas (GS 44.58) y otros centros donde se elabora el saber humano (GS 62; GE 10). A partir de entonces, aparecen nuevas colecciones y diccionarios en un laudable esfuerzo de abrirse a estas perspectivas (*Mysterium salutis*, *Le Mystère chrétien*, *Historia salutis*, *Conceptos fundamentales de Teología*, *Sacramentum mundi*, etc) y autores como Jüngel, Moltmann,

Mühlen, Boff, Forte, Kasper y en España Rovira Beloso, Nereo Silanes, Xabier Pikaza, etc. destacan en la presentación de la Trinidad como el misterio clave de la vida cristiana. El Secretariado Trinitario de Salamanca, con sus Semanas y sus publicaciones ha contribuido y contribuye grandemente a ello. Quizás se esté en el inicio de una nueva era de esplendor para la Escolástica, más cercana a los objetivos de sus grandes Maestros (Tomás, Buenaventura, etc.).

[→ *Agustín, san; Anselmo, san; Bautismo; Concilios; Escoto Duns; Fe; Filosofía; Inhabitación; Misiones trinitarias; Mística; Padres, Personas, Propiedades; Rahner, K; Relaciones, Revelación; Ricardo de san Víctor; Suárez, F.; Teodicea; Teología; Tomás de Aquino, sto.; Trinidad; Vaticano II; Vida cristiana; Von Balthasar.*]

Sebastián Fuster

ESCOTO, JUAN DUNS

SUMARIO: I. Contexto histórico e índole de la enseñanza escotista. —II. La doctrina trinitaria de Escoto en síntesis esquemática. — III. Algunos rasgos típicos de la teología trinitaria de Duns Escoto: 1. Desde la memoria fecunda del Padre; 2. El concepto de persona en la Trinidad; 3. La distinción formal entre la esencia y las personas; 4. El problema del Filioque.

1. Contexto histórico e índole de la enseñanza escotista

Juan Duns Escoto (1266-1308) ejerció su magisterio teológico dentro del «largo siglo de oro» de la escolástica medieval: 1230-1350. Por lo que se refiere a la doctrina trinitaria descubrimos en él un gigantesco empeño por ofrecer una explicación racional/ especulativa del misterio, hasta el límite de lo posible. Escoto está en línea con los grandes especulativos de la época: Ricardo de san Víctor, la *Summa Halesiana*, Buenaventura, Tomás de Aquino, Enrique de Gante. Y, por supuesto, bajo la omnipresente influencia de san Agustín. Por mayor fidelidad a este «venerable doctor» Escoto reiteradamente critica y se aparta de sus predecesores. Ni en ellos ni en Escoto hay intentos de hacer «estudios de teología positiva sobre el dogma de la Trinidad». También es parco en hablar de lo que hoy llamamos *Trinidad económica*. Además de la omnipresencia agustiniana, se percibe en Escoto la influencia de Ricardo de San Víctor y —más próxima y destacadamente— la de sus predecesores franciscanos: la *Summa Halesiana* y Buenaventura. Por contraste, también influye en su exposición Enrique de Gante, su interlocutor y opositor preferido¹. Sorprende el talante dialogal en el modo de exponer su enseñanza. No parte de una tesis que haya de ser demostrada, sino de alguno de los graves interrogantes que el misterio trinitario ofrece a la inteligencia humana. Ante ellos Escoto recoge las respuestas de otros doctores y las somete a rígido control crítico. Presenta su propia argumentación que, tanto en su contenido conceptual, como en su formulación lógico-gramatical, recibe similar tratamiento crítico. Su genio refinado —de *doctor sutil*— encontró amplio campo de acción en la infinitud del misterio trinitario¹.

II. La doctrina trinitaria de Escoto en síntesis esquemática

El punto de partida es la persona del Padre *fuerza de la deidad*. Idea clave en san Buenaventura. Escoto la recoge directamente de san Agustín. En un primer instante mental,

fijémonos en que existe en la deidad una persona perfecta (el Padre), explica Escoto. Y que esta persona tiene *memoria perfecta*, es decir, que tiene una inteligencia a la cual está presente la esencia divina en razón de objeto inteligible en acto. Con esta memoria el Padre puede tanto «obrar» simplemente, como «producir»; si bien el simple obrar (operari) tiene cierta prioridad sobre el producir (producere=dicere). Por eso, en el primer signo mental se ha de comprender que el Padre es plenamente feliz en la inteligencia y amor de su esencia infinitamente perfecta y amable. Pero, ulteriormente el Padre, por su memoria, produce la noticia adecuada a la esencia y como ésta es infinita, produce **una** persona formalmente infinita y subsistente, el Hijo. Al cual comunica la voluntad en acto radical que aún no **ha producido** un término adecuado. Con esta voluntad ambas personas aman a la esencia como objeto infinitamente amable; con lo cual son real y perfectamente felices. Y, además, con esta voluntad, idéntica en Padre e Hijo, producen un amor adecuado a la esencia infinitamente amable: producen un amor infinito, espiran una persona formalmente infinita, Dios por identidad. En este proceso se ve claro que el Padre engendra al Hijo y ambos espiran al Amor-Espíritu, no para cumplir un defecto, ni para conseguir mayor perfección y felicidad, sino para comunicar su plenitud a otros en infinita *liberalidad*. En efecto, explica Escoto, en el orden de los agentes, sobre todo cuando el principio activo no incluye en absoluto imperfección, hay que llegar a un agente que despliegue su dinamismo en perfección absoluta. Es decir, que obre en fuerza de la plenitud de su perfección. A este le llamamos *agente por liberalidad*: que es el que obra no porque espere perfeccionarse por su acción, sino porque quiere enriquecer a otros con su propia riqueza. Como entre los hombres llamamos *liberal a* quien hace bien sin esperar recompensa. Y será perfectamente *liberal* quien en su obrar en modo alguno es perfeccionado por el acto de producir o por el término producido.

En este proceso Escoto, siguiendo a Agustín, toma al espíritu humano, *imagen de la Trinidad*, como punto de partida para investigar la interioridad del espíritu infinito. Pero subraya la importancia de la *memoria*, al estilo agustiniano, aspecto que otros autores de la época habían dejado caer. Dentro de esta llamada explicación psicológica /agustiniana, introduce él una idea proveniente de la tradición franciscana de la *Summa Halesiana* y de san Buenaventura: la idea de la perfecta *liberalidad*, como fuerza impulsiva de la vida intratrinitaria. El Padre, en la plenitud de su liberalidad y generosidad, da vida al Hijo, y ambos, en el desbordamiento de su liberalidad, dan vida al Espíritu Santo. Pero la teología especulativa y un gran profesante de ella como Escoto, no quiere dispensarse de dar razón de por qué hay en Dios *dos*, y sólo dos producciones y, en consecuencia, sólo *tres* personas. Escoto recoge aquí un razonamiento ya utilizado por la *Summa Halesiana* y por Buenaventura: sólo hay dos modos nobles que en su concepto formal no incluyen imperfección y que son irreductibles en todo el campo del ser, a) producción por modo de *inteligencia=naturaleza*, b) producción por vía de *voluntad=libertad*. Son dos modos ciertos, pero irreductibles de difundirse liberalmente la vida divina. El Padre, desde la fecundidad de su inteligencia, desde su memoria, con liberalidad «natural», no violenta ni forzada ni fatal, pero sí necesariamente determinada ad unum, da vida al Hijo. Éste, recibe del Padre la voluntad fecunda para, en unidad con Él, con liberalidad y libertad absoluta dar vida al Espíritu. Y como al ser divino hay que atribuirle lo más perfecto en toda la línea del ser y del dinamismo, hay que hablar en Él de infinita liberalidad y de dos modos ³absolutamente perfectos de ejercerla. Hay, pues, en Dios, una persona absolutamente originaria y primordial y dos producidas por sendos modos de producción formalmente perfectos.

Mediante este razonamiento se nos explica también el orden en que se realizan las procesiones: la primera, por vía de memoria/naturaleza, da origen al Hijo; la segunda por vía de voluntad/ libertad da origen al Espíritu, ya que la inteligencia tiene anterioridad ontológica y operativa respecto a la voluntad. También indican las propiedades de cada persona. El Padre revela su fecundidad fontal omnímota de Ingénito, si bien en Escoto pierde algo del esplendor

de la «innascibilidad» que le concede san Buenaventura. La segunda persona, por proceder de la fecundidad «natural» del Padre se llama "Hijo", y también "Verbo", por proceder de la memoria=inteligencia fecunda. La segunda producción, por realizarse por vida de voluntad y libertad, se le llama Espíritu Santo y Amor subsistente. El Espíritu, aunque procede necesariamente del Padre y del Hijo, pero también procede libremente, ya que, por una parte, todo acto de la voluntad —tanto en Dios como en el hombre— es libre y, por otra, la libertad y la necesidad no se oponen, ni en Dios ni en el hombre'. El Padre tiene «natural» necesidad-determinación a engendrar al Hijo. Lo «natural» aquí excluye la libertad como principio formal, pero también la violencia/forzosidad, lo fatal/ciego, ya que el Hijo procede de la plenitud consciente de la memoria fecundidad del Padre: es "Hijo del amor", como dice la Escritura. La voluntad del Padre y del Hijo, amando el bien infinito de la esencia, con libérrima y «forzosa necesidad» producen al Espíritu. Escoto no lo llama fruto del amor mutuo sino del amor concorde y único de ambos a la esencia divina.

III. Algunos rasgos típicos de la teología trinitaria de Duns Escoto

1. DESDE LA MEMORIA FECUNDA EN EL PADRE. Ya indicamos que, en Escoto, el punto de partida para la reflexión sobre el misterio es la *memoria* fecunda del *Padre*, en línea agustiniana. Sin embargo, la teoría escotiana no podría calificarse de explicación *psicológica*, sino más bien «*ontológica*», en la línea de la tradición franciscana. Porque Escoto analiza la memoria no como facultad/potencia a nivel psicológico, sino como perfección pura a nivel metafísico y como operante por vía de «naturaleza». Aunque procura mantener el equilibrio entre la tendencia esencialista (¿latina?) y la tendencia personalista (¿griega?), pero el personalismo tendría en él la preferencia.
2. EL CONCEPTO DE PERSONA EN LA TRINIDAD. En el difícil problema de aplicar el concepto de «persona» a los Tres de la Trinidad, Escoto rechaza con firmeza la definición boeciana de persona y se decide por la ricardiana, para hablar de «persona» en Dios como de *la existencia incomunicable en una naturaleza intelectual*. Si esta incomunicabilidad plena, esta «última solitud» de la persona es algo positivo o algo negativo, inquietó largamente al doctor sutil. De todas formas sí que tiene por seguro que la persona divina no se constituye solamente por la relación o lo relativo, sino que implica algo absoluto. El axioma, tan claro para los lógicos: los idénticos a un tercero son idénticos entre sí, ha dado mucho que pensar a los teólogos estudiosos de la Trinidad.
3. LA DISTINCIÓN FORMAL ENTRE LA ESENCIA Y LAS PERSONAS. Escoto pone al servicio del problema su famosa *distinción formal*, o indistinción formal «ex natura rei»: media entre la distinción de cosa y cosa y la distinción de razón. Para él es incomprensible hablar de pluralidad de personas en unidad de esencia sino hay distinción formal entre esencia y persona.
4. EL PROBLEMA DEL «FILIOQUE». Tal vez tenga alguna importancia en el diálogo ecuménico su opinión sobre el *Filioque*. Ciertamente, hay que defenderlo por la autoridad de la Iglesia y de la Escritura. Pero el teólogo latino no debe argüir: si el Espíritu no procediese del Hijo no se distinguiría de El. No es así. La segunda y tercera persona se constituyen y distinguen plenamente por su modo de proceder respectivo: por vía de «naturaleza» y por vía de «libertad».

Esta alta y arriesgada especulación sobre el misterio trinitario —calificada por M. Grabman de "caballería andante del Espíritu"— está compensada en Escoto porque, para él, la teología, en todos sus momentos, es un conocer *práxico*: ordenado a la «praxis», que él define como

caridad, amor recto de la voluntad (*ordinatus amor, ordo amoris*, en san Agustín). Tiene sentido el especular sobre la Trinidad, si se hace de paso hacia la vivencia y la *praxis* caritativa/amorosa del gran misterio.

[-> Agustín, san; Amor;; Buenaventura, san; Escolástica; Espíritu Santo; «Filioque»; Hijo; Iglesia; Misterio; Naturaleza; Padre, Personas divinas; Procesiones; Ricardo desan Víctor; Teología y economía; Tomás de Aquino, santo; Trinidad.]

Alejandro Villalmonete

ESOTERISMO

SUMARIO: I. Apocalíptica.—II. Hermetismo.—III. Gnosticismo.—IV. Esoterismo clásico: mística y filosofía.—V. Teosofía y teosofismo.—VI. Esoterismo y ciencia.—VII. Supermercado esotérico: las vulgarizaciones.—VIII. Juicio crítico: la diferencia cristiana.

Exotérico es aquel conocimiento que se encuentra abierto a todos. *Esotérico*, en cambio, el que se ofrece y cultiva sólo entre unos pocos iniciados que penetran, de esa forma, en el misterio de las cosas o las ciencias, superando así el nivel de vida y de saberes del gran vulgo, de la muchedumbre de los ignorantes.

El esoterismo es ciencia de iniciados. Así aparece como *gnosis* verdadera o más profunda que no puede abrirse a todos, porque no la entenderían. Suele presentarse, a veces, como un conocimiento *hermético* o cerrado, propio de aquellos que saben penetrar en los secretos del Gran Hermes, Dios de sabios. Aparece otras veces como *teosofía* o comprensión más honda de Dios, que ha de verse ya como distinta de la teología abierta a todos los creyentes vulgares de las religiones. Normalmente, el esoterismo funciona como *mística* que lleva al contacto personal con lo divino.

El cristianismo ha presentado algunas veces aspectos esotéricos, unidos a una especie de culto o disciplina del arcano: sólo después de superar un exigente catecumenado los neófitos podían proclamar abiertamente el Credo, recitando luego el Padrenuestro y celebrando con el resto de los fieles-iniciados el misterio de la Eucaristía. Sin embargo, estrictamente hablando el cristianismo es exotérico: ha ofrecido su palabra a todos los hombres y mujeres de la tierra, proclamando su mensaje en medio de las plazas.

El cristianismo es exotérico por hallarse vinculado al mensaje y a la historia de Jesús que ha proclamado abiertamente el reino de Dios sobre la tierra. Los miembros de su Iglesia no se juntan en secreto, como sociedad oculta: ellos anuncian de manera pública el camino de Jesús y públicamente se vinculan y reúnen dentro de este mundo, ofreciendo a todos la razón de su esperanza. Ciertamente, saben que Jesús es un misterio que no puede probarse con razones de la tierra; pero es misterio para todos, no sólo para unos iniciados.

En las páginas que siguen estudiamos algunos de los rasgos principales del esoterismo religioso de Occidente, en referencia al cristianismo. Por eso prescindimos de las formas orientales (ligadas a budismo e hinduismo); nos referimos sólo de pasada a los rasgos esotéricos más propios del islamismo y judaísmo (sufíes, cábala), para así ocuparnos de aquellos movimientos que se encuentran más ligados a la historiacristiana. Como punto de

partida y lugar de referencia primera trataremos de la apocalíptica judía (tradición de Enoc) y del hermetismo greco-egipcio (sobre todo del *Poimandres*). Así podremos ocuparnos de la gnosis y las tendencias posteriores que han surgido en relación al cristianismo.

Estudiamos al tema en perspectiva teológica, es decir, en referencia al Dios cristiano. Por eso destacamos, desde ahora, algunas notas que se van repitiendo en todos los contextos (menos en la apocalíptica judía): Dios y el hombre forman una especie de unidad fontal y no se puede hablar de creación estricta ni tampoco de la libertad o autonomía personal de los humanos; las almas forman parte de una especie de «continuo espiritual» de manera que se encuentran inmersas dentro de un proceso de caída y salvación general (de transmigraciones); evidentemente, no hay lugar para revelación sobrenatural ni condena o salvación estricta de los hombres. Sobre el orbe de las almas se ha expandido un tipo de necesidad sagrada: ellas mismas se descubren y realizan en verdad como divinas¹.

1. Apocalíptica

Estrictamente hablando, la apocalíptica judía (y judeocristiana) que ha venido a extenderse del s. IV a. de C. al II d. de C. no se puede interpretar como esotérica en sentido radical, puesto que en ella Dios es trascendente y revela desde arriba su misterio. Además las almas de los hombres no se encuentran sometidas a un ritmo de transmigraciones (reencarnaciones) que puedan conducir las hasta del núcleo original de lo divino del que descendieron. Sin embargo, ella presenta muchos rasgos que anuncian y preparan lo que luego será el esoterismo de las tendencias principales de Occidente.

Apocalíptica significa desvelamiento o revelación de algo que se hallaba oculto para el conjunto de los hombres. Normalmente se ofrece en forma de *visión*: se abren los cielos más ocultos y el testigo de las cosas interiores ve y describe lo que estaba escondido desde el tiempo del principio; un ángel hermeneuta le acompaña y le interpreta el sentido de aquello que ha captado o descubierto; viaja el vidente por los mundos superiores y descubre los misterios más ocultos, sabe leer en las estrellas del futuro o en los libros del destino de la historia.

El vidente apocalíptico es un hombre que se pone en contacto con los sabios y los genios del pasado (Enoc, Noé, Melquisedec, Daniel...). Ellos le abren las puertas de lo oculto y le desvelan el misterio de Dios y de la historia. Ahora tratamos especialmente de *Enoc*, a quien la tradición de Gén 5, 21-24 ha presentado como el «patriarca joven» y perfecto al que Dios mismo quiso elevar hacia su altura. «Caminó con el Señor y es ejemplo de religión para todas las edades» (Eclo 44, 16). En su nombre se ha escrito un «Pentateuco apocalíptico» (1 En o Enoc Etíope) y un «Libro de secretos» (2 En o Enoc Eslavo) que los maestros esotéricos modernos siguen teniendo en gran estima. Aquí dejamos a un lado los temas de otros autores apocalípticos del AT y del NT, para indicar algunos rasgos esotéricos más propios de esta tradición de Enoc, escrita entre el siglo IV a. de Cristo y el 1 d. de Cristo. Destacamos de manera inicial ocho motivos.

1. El Sabio Apocalíptico ha subido hasta *la Casa de Dios*, descubriendo de esa forma sus secretos. «Su suelo era de fuego; por encima había relámpagos y órbitas astrales; su techo de fuego abrasador. Miré y vi en ella un elevado trono, cuyo aspecto era como de escarcha y tenía en torno a sí un círculo, como sol brillante y voz de querubines. Bajo el trono salían ríos de fuego abrasador, de modo que era imposible mirar. La Gran Majestad estaba sentada sobre él, con su túnica más brillante que el sol...» (1 En 14, 17-20). Este Dios donde en potente

paradoja se vinculan todos los contrarios (frío y calor, luz y oscuridad) suele presentarse como principio del tiempo (Anciano de días) y guía de las almas (Señor de los Espíritus).

2. El vidente conoce los *misterios de la creación* y de esa forma puede escribir con más hondura y más detalle de secretos el relato primitivo de Gén 1. Así confiesa Dios a su gran sabio: «Entonces pensé poner un fundamento y crear la naturaleza visible. Y dí órdenes en las alturas para que descendiera de lo Invisible un ser visible. Y descendió Adoíl (¿eternidad de Dios? ¿luz de Dios?), grande en extremo, y al mirarle vi que tenía en su vientre una gran luz. Y le dije: Ab rete Adoíl y que se haga visible lo que está naciendo en ti. Y al abrirse salió una gran luz y yo me encontré en medio de ella. Y cuando parecía que iba siendo creada la luz salió de ella el gran con, mostrando todas las cosas que yo había pensado crear» (2 En 11, 7-12). El vidente ha penetrado en el misterio, atreviéndose a decir aquello que Gén 1-2 no se atrevía a pronunciar: parece que Dios mismo se hace fuente de luz, vientre maternal del que proceden todas las cosas.

3. El vidente apocalíptico (Noé, Melquisedec, Esdras, Daniel, Enoc...) penetra de algún modo en el misterio de Dios, descubriendo allí su propia verdad honda. A partir de aquí se entiende el proceso de la revelación, con la *figura sobrehumana* del sabio que desvela los misterios y revela el ser de lo divino. Dan 7, 13-14 nos presenta una «figura humana» (Hijo de Hombre) que recibe poder, honor y gloria. 1 En le identifica con el Elegido de Dios, que mora en la justicia original y que realiza su gran juicio sobre el mundo (1 En 46-47; 62). Lógicamente, llegando hasta el final en esa línea, 1 En 71 identifica al propio Enoc (sabio-vidente sobrehumano) con ese Hijo de Hombre que ha nacido para la justicia: Dios mismo manifiesta sus secretos a los sabios, les desvela su verdad más honda; los elegidos del grupo apocalíptico participan de la ciencia de Dios. Esto es esoterismo.

4. Una vez que se ha empezado, el «ciclo de la ciencia oculta» continúa: el vidente penetra en el misterio de *los ángeles de Dios*. Hasta ahora la Biblia de Israel había sido voluntariamente sobria, dejando a un lado todas las especulaciones sobre seres celestiales. Pero una vez que se han abierto las compuertas del saber (o la curiosidad), los videntes pueden describir los nombres (Miguel, Uriel, Rafael...), la naturaleza y las funciones de los ángeles de Dios (1 En 9, 1). «Éstos son los nombres de los santos ángeles que vigilan: *Uriel*, ángel del trono y el temblor; *Rafael*, el encargado de los espíritus de los hombres; *Ragüel*, el que castiga al universo **y a** las luminarias (los ángeles caídos); *Miguel* el encargado de la mejor parte de los hombres **y de** la nación (Israel); *Saraqel*, encargado de los espíritus del género humano que hacen pecar a los ángeles; *Gabriel*, encargado del paraíso, las serpientes y los querubines...» (1 En 20). La lista y oficios de los grandes espíritus se extiende y aplica de mil formas. El esoterismo será ciencia de lo angélico.

5. Pero al lado de los ángeles buenos que guían y sostienen por mandato de Dios todo el universo están los *ángeles pecadores o caídos* que pervierten a los hombres. Gén 2-3 lo mismo que Rom 5 habla de un «pecado de Adán» (del hombre). Pero todo el esoterismo ve el pecado como prehumano: un tipo de caída angélica primera. Más que culpables del mal de este mundo, los hombres somos «víctimas» de un gran proceso de degeneración que, en la línea de Gén 6, 1-4, ha detallado 1 En 6-8: «los ángeles de Dios (Semyaza, Urakiva, Rameel, Kokabiel, Tamiel, Ramiel...) tomaron para sí mujeres y comenzaron a mancharse con ellas; les enseñaron a fabricar espadas y toda clase de instrumentos bélicos; corrompieron sus costumbres y les enseñaron los encantamientos y hechicerías, los encantos y los trucos...». Este es el pecado originario: el deseo de la carne, el sexo posesivo que vincula a los ángeles **y a** los hombres, llevándoles al engaño y la violencia. En el fondo de este mito de la gran caída, el esoterismo ha visto siempre el signo de una perversión fundamental que nos hace esclavos de una especie de «Dios malo».

6. Ha caído Dios, pero no del todo. Su universo sigue siendo en el fondo positivo. Por eso, el gran vidente puede viajar y *viaja por el ancho espacio de los astros*, contemplando la verdad de Dios que se refleja en su poder y su armonía. El esoterismo se presenta desde ahora como una especie de *astronomía o astrología sagrada*. «Vi los lugares de las luces y los truenos en los confines, en el fondo, donde está el arco de fuego...» (1 En 17, 3). «Allí vieron mis ojos los arcanos de los relámpagos y el trueno; los secretos de los vientos. Vi las cámaras del sol y de la luna, por donde salen y donde regresan. Vi su glorioso regreso y cómo uno es superior a la otra (el sol superior a la luna), y sus órbitas magníficas, de las que no se apartaban en su marcha ni en más ni en menos...» (1 En 41, 5-6). La religión se convierte así en un tipo de «veneración celeste», de manera que uno de los libros del Pentateuco de Enoc se titula «curso de las luminarias celestes» (1 En 72-82). Es muy importante fijar el orden y sentido de los astros: son espacio de manifestación de Dios. Como dirá después todo el esoterismo, los hombres tenemos una especie de «alma astral»; por eso es ya muy claro lo que dice Dan 12, 3: «los sabios (ya salvados) del final brillarán como estrellas de los cielos».

7. En esa misma línea ha de entenderse eso que llamamos *geografía sacral*: los maestros de la apocalíptica conocen los secretos de la salvación y la condena. Enoc llega hasta el límite del caos descubriendo allí el «desierto» en que se queman las estrellas de los ángeles caídos (que rompieron el orden del buen firmamento) (cf. 1 En 21). En su viaje astral encuentra también las «cavidades» donde esperan las almas de los muertos hasta el tiempo del gran juicio; su guía celestial (el ángel Rafael) le lleva hasta el lugar en que se esconde el árbol de la vida, mostrándole también el valle donde sufren los malditos (cf. 1 En 22-27). El esoterismo posterior mantiene y desarrolla estos motivos, destacando sin embargo el hecho de que nada es duradero ni constante para el hombre: las almas de todos los vivientes permanecen en constante camino que les lleva de un espacio a otro de esta geografía sacral que ahora presentamos.

8. Finalmente, la apocalíptica ha ofrecido una *promesa de esperanza* dirigida a la reconciliación y plenitud (la salvación) de los videntes. Sus textos más antiguos están llenos de un intenso mesianismo. «En esos días toda la tierra será labrada con justicia; toda ella quedará cuajada de árboles y será llena de bendición» (1 En 10, 12). «Luego, en la décima semana... será el juicio eterno, en el que Dios tomará venganza de todos los Vigilantes (ángeles perversos). El primer cielo desaparecerá y aparecerá un cielo nuevo, y todas las potestades del cielo brillarán eternamente siete veces más» (1 En 91, 15-16). El esoterismo ha recogido esta esperanza de «reconciliación final», expresada en términos de plenitud cósmica (celeste): se trata de una especie de retorno universal de los espíritus que vuelven otra vez a lo divino. Pero la manera de expresarlo varía mucho en unos modelos y otros. Por eso dejamos el tema así. Estas ocho notas de la apocalíptica están en la base de gran parte de los sistemas esotéricos posteriores de occidente².

II. Hermetismo

Sin embargo, al lado de la apocalíptica, resulta quizás más importante el influjo del pensamiento filosófico-místico de Grecia (del helenismo tardío), tal como ha sido codificado y transmitido en Egipto (Alejandría) por los sabios del hermetismo. Conforme el testimonio de una tradición mil veces repetida, Hermes Trimegisto habría sido un sabio egipcio que vivió en tiempos de Abrahán y recibió revelaciones superiores del Espíritu divino de este cosmos. Descubrió de esa manera la verdad más honda y más secreta, aquel misterio que también hallaron (en menor medida) otros videntes como Buda y Moisés; su enseñanza contendría la verdad originaria de la ciencia y de las religiones posteriores de la tierra.

Históricamente sabemos que Hermes ha sido el Dios del saber hondo y misterioso de los griegos antiguos. Los helenistas de Alejandría le identifican con *Thot*, el Dios de la sabiduría egipcia, poniéndole también en contacto con Isis, la gran diosa del misterio cósmico, y con otros seres divinos de la tradición antigua. De esa forma, sobre la figura de Hermes-Thot, llamado el Trimegistos (tres veces grande o muy grande) se ha ido tejiendo una especie de conocimiento secreto, de tipo filosófico-religioso, que está emparentado con el *neoplatonismo* (de carácter más filosófico) y con el *gnosticismo* (de carácter más judeocristiano).

La doctrina religiosa que ha surgido de ese fondo, desarrollándose en Egipto (Alejandría) en los siglos I-III d. de Cristo, ha sido un intento de promover el paganismo antiguo (de tipo greco-egipcio), vinculado a la nueva filosofía espiritualista del helenismo. Posiblemente influyen elementos orientales que parecen derivar de las religiones de la India (transmigración de las almas); quizá también había influjos judíos (unidad de Dios, un modo de entender la creación); quizá pueden hallarse vestigios de tipo cristiano (la importancia del Logos)... Pero es evidente que, en su fondo, el hermetismo ha recibido y explicitado, en forma filosófico-religiosa, la herencia secular del helenismo. Así aparece como versión míticosacral del neoplatonismo: es quizá el producto final del espíritu griego que quiere mantenerse fiel a su principio racional, aceptando ciertos préstamos orientales (persas, hindúes), para oponerse así al «riesgo» cristiano que amenaza con destruir su vieja herencia.

Es significativo el hecho de que el *hermetismo* se haya desplegado expresamente en Egipto, apelando a la autoridad de los viejos dioses de la sabiduría oculta (Thot, Hermes). Es significativo que se presente como «doctrina oculta», como revelación secreta sobre la espiritualidad y transformaciones del alma. Esta es la *mística pagana* que quiere defenderse del cristianismo, ofreciendo un mensaje de secreto y salvación que continua siendo punto de referencia de todos los esoterismos posteriores.

Ciertamente siguen influyendo algunos de los rasgos anteriores de la apocalíptica. Pero ahora el pensamiento se ha vuelto más «pagano»: se acentúa la unión de Dios y el mundo (de las almas), se destaca el carácter «cósmico» de la caída y se pone en el centro del sistema el postulado de la «transmigración» (convertibilidad) de las almas dentro del conjunto divino de la realidad. Teniendo esto en cuenta resaltamos los aspectos teológicamente más salientes del *Corpus Hermeticum*.

1) Conforme a la experiencia radical del helenismo, *Dios es todo*. Su esencia consiste en querer que todo exista: es como el sol que se abre en forma de luz hacia los seres, como el bien que se difunde (*Llave 1-2*). Estrictamente hablando, debemos afirmar que todo es uno: Dios es como un río de vida que se expande y precipita, abarcando en sí todas las cosas (*Asclepio 3*). Por eso debemos afirmar que todo se halla lleno del «Dios doble» (que es, al mismo tiempo, masculino y femenino). «Dios no tiene nombre o, mejor aún, los tiene todos, puesto que es a la vez Uno y Todo, de forma que es preciso o bien designar todas las cosas por su nombre (por el nombre de Dios) o bien dar a Dios el nombre de todas las cosas, puesto que es todas las cosas por sí solo, infinitamente lleno de la fecundidad de los dos sexos, preñado siempre de su propia voluntad; por eso da a luz todo lo que ha planeado o decidido procrear» (*Asclepios 20; cf. Poimandres 9, 12*).

Dios aparece, al mismo tiempo, como *Uno* (más allá de toda división), como *Unión Dual* (es masculino-femenino, ser autofecundo) y como *Todo* (incluye en sí el valor y la existencia de aquello que existe). Estamos así cerca del antiguo panteísmo y del emanatismo griego (neoplatónico), expresado en formas populares, más cercanas a la mitología egipcia. Dios no es avaro; nada encierra en sí, todo lo ofrece al universo (CH, I, V). Siendo la esencia de Dios «engendrarnos», nosotros nos sabemos unidos a su esencia: «Tú eres todo lo que yo

puedo ser, todo lo que yo puedo hacer, todo lo que yo puedo decir; porque Tú eres todo y no hay nada que no seas Tú. Tú eres todo lo que ha nacido» (CH, I, V). Ninguna realidad se puede ya oponer a Dios o desobedecerle, porque él es la existencia de los seres (cf. CH I, VI), Esta es la experiencia radical del sabio: hallarse unido al Dios que es, a la vez, el Creador y lo Creado. Si se apartara Dios del mundo, el mundo se hundiría en el abismo de la nada (CH I, XI). Este es el secreto, la verdad de todo esoterismo.

2) Dando un paso más, el sabio llega a descubrir el ritmo interno de ese Dios que, siendo masculino y femenino, se expande y se realiza (se despliega, como gran viviente) en un *ritmo ternario de existencia*. Esta es la Trinidad esotérica: *Dios*, señor de la eternidad, es el primero; *el mundo* es el segundo; *el hombre* es el tercero» (Asclepios 10). El principio y centro de la trilogía es *Dios*, interpretado como ser fundante del que todo brota y al que todo vuelve. A partir de Dios ha de entenderse *el mundo*, como «divinidad material» y espacio en el que surge y se realiza la existencia de los hombres. Tenemos, según eso, un universo descendente. «Existen, pues, tres seres: *Dios*, que es el Padre y el Bien; *el mundo* y *el hombre*. El mundo es contenido por Dios, el hombre por el mundo. El mundo es producido como hijo de Dios; y el hombre es producido como hijo del mundo, como nieto de Dios, por así decirlo» (La Llave 14).

Pero, en otra perspectiva, se puede afirmar que en el centro de la tríada está el hombre. *Dios* se encuentra arriba, como foco y meta de todo lo que existe. *El mundo* es la expresión material de ese Dios. Dividido entre ambos se encuentra *el hombre*: abierto hacia Dios por un lado, tendido hacia el mundo por otro. «El hombre es un viviente divino, que debe ser comparado no al resto de los vivientes terrestres, sino a los de lo alto, en el cielo, a los que se da el nombre de dioses» (La Llave 24, cf. 22-25). Esta es, por lo tanto, la tarea del hombre verdadero: subir de la materia hasta el ser de lo divino, gobernando como un Hijo de Dios las cosas de aquí abajo y buscando incesantemente las del cielo o primer Dios (cf. Asclepios 8-9). Formando parte del mundo por su sensación, el hombre pertenece a Dios por su entendimiento (CH I, VIII). Por eso, el hombre verdadero se eleva por encima de todas las cosas del mundo, conociendo el Todo y de ese modo integrándose en el todo, que es el ser de lo divino (cf CH I, XI).

3) Partiendo de aquí debe explicarse *la caída*, interpretada como principio de la forma mundana de existencia de las almas. No puede hablarse de un «pecado original» de Adán que se transmita a los que son sus descendientes, en la línea del símbolo cristiano (cf. Gén 2-3 y Rom 5). Tampoco existe aquí lugar para los ángeles lascivos y violentos que bajan y pervierten (poseen sexualmente) a las mujeres, como en el relato de 1 En de la apocalíptica. Para el hermetismo cada uno es responsable de su propia situación: de una forma misteriosa, los hombres de este mundo hemos querido entrar en la materia, encarnándonos en ella.

Somos «espíritus caídos», pero no estamos abandonados: del Dios que está en el fondo de nosotros procede el entendimiento, de manera que podemos volver a nuestro origen y librarnos de esta situación de condena donde ahora nos hallamos (cf. Asclepio 14-15; *Poimandres* 11 ss). Por eso, los sabios que conocen el sentido de Dios y se conocen a sí mismos «abarcan con su inteligencia lo que está sobre la tierra... y este espectáculo les hace considerar como una desgracia su morada de **aquí** abajo. Desprecian todas las cosas corporales e incorpóreas (todo lo que no sea Dios). Tal es, oh That, la inteligencia de los inteligentes: contemplar las cosas divinas y comprender a Dios. Tal es el don del cráter divino» (CH I, IV). La misma religión ha de entenderse, por lo tanto, como ciencia de liberación que invierte la caída y nos conduce a lo divino.

4) La religión es la ciencia de *las transmigraciones*. Se trata de saber lo que antes fuimos (el origen) a fin de que, venciendo lo que somos, podamos alcanzar de nuevo nuestra vida y

unidad en lo divino. Todas las almas provienen de Dios (forman parte del mismo gran Todo); pero cada una, al separarse de ese Todo, se divide y de esa forma adquiere un ser distinto. *El alma buena*, daimónica o divina, al liberarse del cuerpo (por la muerte) se convierte toda ella en intelecto (vuelve a lo divino). «Por el contrario, el alma impía se mantiene al nivel de su propia naturaleza, castigándose a sí misma y buscando un nuevo cuerpo de tierra en que poder entrar...» (*La Llave* 19). Esto es lo que se llama la *metamorfosis* de las almas, entendida aquí como proceso de «autocreatividad», en forma genética. No hay persona individual; no hay experiencia de la libertad y autonomía de los seres. Los hombres forman parte de un «continuo» divino, que va plastificándose a sí mismo, va tomando diferentes formas y figuras, de acuerdo a sus deseos (*Ibid.* 6).

La misma vida actual del hombre sobre el mundo se interpreta así como un castigo; pero no es castigo «mío», ni condena impuesta desde fuera. Somos resultado de un proceso espiritual de caída y búsqueda que viene desde atrás y nos envuelve. Nada es irreparable, nada definitivo (no hay cielo absoluto ni hay infierno). Todo es un «proceso espiritual», como una especie de gran «metamorfosis» divina en la que somos, al mismo tiempo, víctimas, testigos y creadores. Por un pequeño momento tomamos las riendas de una vida que nos antecede y nos desborda; por un breve momento vemos lo que somos y guiamos nuestra vida hacia el camino de la libertad (o perdición); luego volvemos a la gran «inconsciencia» de la divinidad que realiza su historia a través de nuestra historia. Esto es esoterismo (*cf.* CH, *La virtud* 1).

5) A partir de aquí se entiende *la experiencia filosófico-religiosa de los iniciados*. Ellos se convierten ya en predicadores de una salvación y bienaventuranza que consiste en «ser Dios» (*Poimandres* 26). Por eso dicen a los hombres: «dejad de revolcaros en la vida de pasiones... Liberaos de las tinieblas, tomad vuestra parte en la inmortalidad, dejando para siempre este tipo de vida que es muerte» (*Poimandres* 27-27)

Este es el mensaje de los sabios. Pero debemos recordar que ellos no quieren propagarlo de manera irreverente a todos los hombres de la tierra «porque es cosa impía divulgar entre la multitud una enseñanza llena toda ella de la majestad divina» (*Asclepios* 1). *La verdad* se vuelve así secreto de iniciados. «Estas lecciones deben tener un pequeño número de oyentes, o si no pronto no tendrán ninguno en absoluto... Guárdate de la muchedumbre que no comprende la verdad de estos discursos» (CH IV, *Fragmentos* de los discursos de Hermes a su hijo Tat). Los elegidos de la tierra, fieles a la vida y la verdad de Dios, saben elevarse por encima de la muchedumbre, iniciando un culto espiritual que les vincula desde ahora con el Todo: «Cantad al Uno y al Todo, potencias que estáis en mí; cantad, según mi voluntad, todas mis potencias. Gnosis santa, iluminado por ti, canto a través tuyo a la Luz Ideal, me regocijo en la alegría de las inteligencias... Yo te bendigo, Padre, energía de mis potencias; yo te bendigo Dios, potencia de mis energías...» (CH I, XIII). De esta forma, culminando en oración de alabanza y de identificación con Dios, el Hermetismo viene a presentarse ante nosotros como el más perfecto de los esoterismos religiosos.

III. Gnosticismo

De la gnosis trataremos de manera más concisa, pues resulta ya más conocida que el hermetismo. En sentido general, pueden llamarse *gnósticas* aquellas religiones que ponen de relieve el proceso de conocimiento humano como medio de liberación. Ellas se distinguen de las religiones proféticas o históricas (judaísmo, cristianismo, islam) que han destacado más la acción de Dios, su influjo positivo dentro de la vida de los hombres. Pertenecen a las religiones gnósticas el hiñduismo y el budismo: ellas entienden el camino salvador como proceso de interiorización y conocimiento personal, meditativo: superando el extravío y la caída en que se

encuentran dislocados y perdidos, los devotos (hombres religiosos) pueden encontrar su libertad al liberarse de este mundo, reconociendo su hondura y verdad en lo divino.

Estas religiones gnósticas, tomadas en sí mismas, no son esotéricas. Puede haber en ellas grupos de iniciados, con secretos de grupo y prácticas ocultas. Pero en general su doctrina y actuación es exotérica: está abierta a todos los que quieran asumirla y practicarla. Por eso, aquí nos referimos más bien al *gnosticismo occidental* estrictamente dicho que se propagó en las zonas del este del imperio romano (Siria, Egipto, Asia Menor y Roma) entre los siglos II y IV d. de Cristo. Hay en su origen un influjo griego, en la línea del neoplatonismo ya estudiado al hablar del hermetismo; puede haber también influjos orientales (un posible dualismo iranio, elementos de budismo); pero, sobre todo, ha sido fuerte la presencia de elementos judíos y cristianos.

Sea cual fuere el origen de estos grupos, lo cierto es que ellos tienden a formar *comunidades esotéricas, de sabios iniciados*, de creyentes o devotos que superan la doctrina de la «masa» (de cristianos o paganos) para elaborar una doctrina de carácter elitista, fundada en los secretos de la manifestación divina y salvación de los perfectos. Supongo conocida la historia de estos grupos y partiendo, sobre todo, de las observaciones críticas de Ireneo de Lyon y de los textos descubiertos en Egipto (Nag Hammadi), quiero ofrecer los rasgos principales de la teología de estos grupos de iniciados, reunidos en torno a las figuras de Marción, Basílides, Valentín y otros maestros.

1. El gnosticismo ha elaborado un tipo de visión *teogónica del misterio*. Dios aparece a modo de «proceso inmanente» de vida donde se destacan dos *polos primordiales* definidos por el sexo (hay un elemento masculino y otro femenino) y uno o dos *aspectos derivados* (hay un hijo o dos hijos divinos). De esa forma puede hablarse de una *Trinidad* originaria que se expresa como Padre-Madre-Hijo, conforme a la visión natural de la familia. Pero también se puede hablar de una *Cuaternidad* sagrada en la que Dios recibe un elemento nuevo (el Hombre primordial, la Hija divina...). Se puede hablar, en fin, de un *Pléroma* más alto: de una especie de equilibrio divino que se encuentra integrado por aspectos polares mutuamente vinculados o complementarios.

2. A partir de aquí resulta importante la exigencia de explicar la *Gran Caída*, interpretada siempre en forma de ruptura intradivina, sobre todo a partir del mito de una *Sophía* deficiente. La *Sophía* es un aspecto o elemento femenino del misterio de Dios: ella es perfecta y positiva mientras siga vinculada a lo divino en «*syzyguía*» o matrimonio armonizado. Pues bien, en un momento de gran crisis ha engendrado fuera de sí, sin vincularse a lo divino masculino; de esa forma deja que unaparte del ser de lo divino se despliegue y se derrame, hasta caer como cautiva en la materia. Resultado de ese «mal engendramiento» fuimos los humanos. No somos hijos de una acción creadora y positiva de Dios; somos producto de un error intradivino, parcela de divinidad perdida sobre el mundo.

3. De manera consecuente, el gnosticismo tiende a distinguir «*dos Dioses*». Existe un Dios que es *bueno*, Espíritu perfecto, origen primigenio, más allá de la materia, en el espacio de la unión fundante de lo masculino y femenino. Pero sobre el mundo ha dominado un *Dios perverso* que los gnósticos presentan con los rasgos y figura del Yahvé del AT. Este es el Dios de la Materia, el príncipe y regente de este mundo malo, cabeza de los ángeles caídos o demonios que mantienen a los hombres sometidos a su arbitrio de violencia. El NT de Jesús nos ha invitado a desligarnos de este Dios perverso (de la esclavitud, de la violencia y de la ira) para conducirnos nuevamente al Dios supra-mundano del principio. Eso significa que el mundo en que nosotros existimos en lo externo (en su materia) es malo. Llegamos de esa forma al «dualismo» radical de la gnosis que el mismo Plotino ha criticado a partir del pensamiento griego.

4. Lógicamente, el conocimiento de la redención tiende a presentarse en el lenguaje de un *mito de bajada salvadora*: a la caída de la Sophía (protopecado de Dios) corresponde ahora la bajada o descenso redentor de un ser divino, del Hombre primigenio o Cristo originario. No existe encarnación estricta. Dios no puede hacerse carne de materia mala, pervertida. Pero lo divino ha bajado en un tipo de descenso redentor: llega hasta nosotros el Hijo bueno de Sophía (el Dios contrario al Dios perverso del AT), para liberarnos a través de su conocimiento superior; nos desvela nuestro origen verdadero y, de ese modo, sabiendo lo que somos, podemos liberarnos de la esclavitud y cautiverio de esta tierra mala.

5. De una forma normal, los gnósticos han ido suscitando grupos o comunidades de iniciados. En un nivel externo siguen vinculados a la gran Iglesia, a los cristianos de carácter material (hílico) o al menos animal (psíquico), que entienden las palabras de la Biblia de una forma vulgar, historizante y doctrinaria. Pero en lo interno ellos se creen portadores de una verdad más honda, *de tipo espiritual o neumático*. Así forman grupos de iniciados, de «sabios esotéricos», que entienden la verdad oculta del mensaje de Jesús y que lo expresan de una forma «filosófica».

Estos gnósticos integran los primeros grupos de *cristianos esotéricos*: tienen conciencia de su sabiduría especial y así diluyen o interpretan el mensaje de Jesús en una clave de conocimiento general de lo divino, dentro de una línea mítico-filosófica cercana a la que vimos al tratar del hermetismo. Tiende a desaparecer la transcendencia de Dios respecto al hombre (las almas aparecen como una parcela del ser de lo divino) y también desaparece el valor concreto de la historia de Jesús y del mensaje y vida de su Iglesia. No existe Trinidad estricta, ni mensaje de la Cruz; no hay libertad y autonomía del hombre ante el misterio. En lugar de eso encontramos una especie de más alta «especulación» sobre el ser (genealogías) y el proceso en que se mezclan y en el fondo se unifican lo humano y lo divino. Los hombres ordinarios de la Iglesia «creen» lo que ignoran; por el contrario, los iniciados, conocen y dominan el misterio¹.

IV. Esoterismo: mística y filosofía

El esoterismo normal de nuestro tiempo puede parecer algunas veces una simple «comedia burlesca», ingenua o engañosa de iniciados que se evaden de este mundo real y que no saben siquiera lo que dicen. Da la impresión de que renuncian a la racionalidad del pensamiento creador, a la seriedad y hondura de las grandes religiones. Se presentan casi como mezcla de engañados y engañantes dentro de un nuevo gran supermercado de necesidades y evasiones psicológicas, en relación cercana con espiritistas y brujos, echadores de fortuna y adivinos, ocultistas y parapsicólogos, orientalistas baratos, ufólogos y magos.

No olvidemos, sin embargo, que ha existido y quizá sigue existiendo un *gran esoterismo* que he querido presentar aquí con el apelativo de «clásico». Está constituido por esa tradición oculta de experiencia religiosa y pensamiento que atraviesa desde antiguo la historia de occidente, fuera de los círculos normales de la ciencia oficial y las iglesias más organizadas. Sin pretensiones de ofrecer aquí la lista completa de tendencias de ese tipo, sin distinguirlas tampoco plenamente, quiero esbozar algunos rasgos o momentos de ese esoterismo clásico en la historia medieval y moderna de Occidente.

En la línea judía ha sido primordial la *cábala*. El judaísmo normativo se ha centrado en el cultivo de la «ley», fijada en Mishna y en Talmud, desarrollando así un modelo de «racionalidad religiosa» impresionante: todo está normado y todo tiene su sentido en la visión y **vida** de una comunidad de escogidos que quiere mantenerse a la luz de la revelación de Dios.

Pero, en fenómeno de compensación que resulta normal, han existido siempre grupos de judíos que han querido conocer la «parte oculta» de su religión y del misterio original de lo divino. Ellos han fijado su doctrina en el libro del *Zohar* Luminosidad, escrito probablemente en León, España, entre el siglo XI y XII. Los cabalistas posteriores, especialmente en Cataluña y en Provenza, aplicaron a la Biblia la ciencia secreta de los números sagrados y estudiaron la presencia o creación divina: contrayéndose en sí mismo, Dios se expande y con sus «Sefirot» llena de sí todas las cosas. De esa forma, más allá de toda ley o acción externa, el camino religioso se convierte en experiencia de inmersión del hombre en Dios.

En línea convergente citaremos también a los *sufies* del Islam que, a lo largo de toda la Edad Media, en un arco de presencia que se extiende desde Irán a España, fueron buscando y desplegando la parte más oculta del Corán: hay una ciencia oculta del misterio, una experiencia que se liga al vacío y pura nada de todo lo que está fuera de Dios y quiere dominar nuestra existencia externa sobre el mundo. Aquí hallamos, en su forma extrema, aquel deseo más profundo de los místicos: dejar que Dios inunde y defina (determine) nuestra propia vida.

Dentro de la cristiandad fue decisivo el *brote gnostizante de los cátaros* o «puros». Ellos se vinculan a los movimientos maniqueos anteriores que separan de manera radical espíritu y materia, el Dios bueno y las potencias mundanas (posesivas, violentas y sexuales) de lo malo. Llegando del oriente (quizá con las cruzadas), los grupos de cátaros o puros se fueron extendiendo por todo el Mediodía Francés y por el Norte de Italia al final del siglo XII, siendo luego derrotados y aniquilados en los campos de batalla y en los juicios de la primera inquisición cristiana. Fueron los cátaros, también llamados en Francia albigenses, grupos de iniciados que decían formar parte del «misterio positivo de Dios», teniendo así que superar los principios de lo malo (la materia y sus deseos) sobre el mundo. Ellos desarrollaron una fuerte experiencia de ruptura frente a lo diabólico, de concentración interior y de inmersión en el camino del «espíritu bueno» que, habiendo sufrido la caída en la materia, vuelve a integrarse en lo divino. Ellos representan los rasgos más «heréticos» del esoterismo cristiano: dualidad intradivina, caída de Dios, transmigración de los espíritus, etc.

También podemos hablar de un *esoterismo místico cristiano* que a lo largo de los siglos ha tomado varias formas, sobre todo en el área cultural germana, católica y luego protestante. Podemos citar aquí a Eckhart y Taulero, a Boehme y a Silesius, todos ellos representantes de eso que se puede llamar la «mística especulativa». Los maestros españoles (Teresa de Jesús, Juan de la Cruz) son más «experimentales»: hablan de aquello que han vivido; describen los procesos de su vida interior. Por el contrario, los místicos germanos tienden a «teorizar», atreviéndose a describir el ser de Dios y sus procesos dentro de la vida de las almas. Así despliegan una especie de *teosofía* o ciencia superior de Dios, que es propia de iniciados y que lleva fácilmente a las fronteras de un panteísmo espiritualista: parte de Dios somos; en el interior de Dios debemos descubrir nuestra realidad y realizarnos.

Más filosófica que mística es la fuerte experiencia de *Espinoza*, el más racionalista de los grandes filósofos del siglo XVII: por panteísta y negador de la existencia personal de Dios le expulsó la sinagoga sefardita de Amsterdam; como panteísta abierto hacia la especulación intelectual de lo divino vino a ser el gran maestro de muchos intelectuales europeos de los siglos XVII, XVIII y XIX que rompieron los moldes confesionales de las grandes iglesias (católicas, protestantes y judías) para adentrarse de manera personal (difusa, intimista y no dogmática) en el ser de lo divino.

La gran eclosión *idealista* de la filosofía alemana del final del XVIII y del principio del siglo XIX lleva las marcas de ese «esoterismo panteísta». La mística fiducial, como experiencia de inmersión del hombre en lo divino, se convierte aquí en *teogonía* racional o imaginativa. Tanto

Hegel como Fichte y Schelling fueron creando sistemas de pensamiento y despliegue racional que ellos juzgaban adaptados al más hondo proceso divino. Sus filosofías se fueron convirtiendo en «logosofías» donde el ser de Dios se identifica con el ser del propio pensamiento, en línea de «secreto» intelectual, propio de iniciados. De esta forma, en proceso racional que debería estudiarse con mayor cuidado, la mística se convierte en especulación racionalista y el racionalismo acaba conduciendo al ateísmo. Se pasa así del panteísmo inicial (todo es Dios) a la negación de Dios, en la que sólo queda la aventura del propio pensamiento, propenso a especular sobre sus mismos caminos racionales, convertidos pronto en ejercicios imaginativos, proyecciones de deseos. Allí donde se pierde la fe en Dios se corre el riesgo de acabar siendo atrapado por la creatividad imaginativa de fantasías o de grupos. En esta línea han de entenderse muchos rasgos del esoterismo posterior de Europa y de todo el Occidente.

V. Teosofía y teosofismo

Se llama *teología* al esfuerzo racional de aquellos que, sabiendo que Dios les sobrepasa y aceptando su revelación (sea en línea cristiana, musulmana o judía), quieren expresar con sus palabras lo que implica la presencia y actuación de ese Dios transcendente. Por el contrario, suele llamarse *teosofía* al proyecto de aquellos que pretenden «conocer del todo a Dios», penetrando en su misterio; ciertamente, los teósofos pueden aceptar una revelación religiosa positiva, pero luego quieren desbordarla, conociendo y describiendo desde dentro el ser de lo divino.

En la línea de los místicos citados puede hablarse de los grandes teósofos antiguos, de Boehme y Swendenborg, de Taulero y algunos cabalistas judíos. Sin embargo lo que en estos últimos años se conoce por teosofía es más bien «teosofismo», una mezcla vulgar, precipitada y poco rigurosa de motivos orientales (hindúes y budistas) con doctrinas modernas de Occidente, vinculando una visión poco desarrollada de la evolución con el espiritismo y la apertura mágico-racional hacia el conjunto de la realidad. Sobre el vacío del Dios cristiano, allí donde la mente parece ya cansada de pensar de un modo riguroso y de creer de un modo intenso (en clave religiosa), ha ido surgiendo un tipo de sucedáneo esoterista de tipo teosófico.

La historia del movimiento teosofista está vinculada a los escritos y experiencias de las señoras Blavatsky y Besant, de los señores Solovioff, Steiner y otros muchos que, a finales del siglo XIX, promovieron una especie de comunidad de sabios (iniciados) para penetrar de un modo mágico-científico en los secretos divinos de la naturaleza; en el fondo, ellos pretenden superar el plano de la fe (nivel a que nos llevan las grandes religiones) para darle al ser humano la experiencia interior de lo divino. Estos nuevos sabios quieren llegar a la «certeza» experiencia) de su propia realidad sagrada, como miembros activos del gran Todo.

Los teosofistas dicen apoyarse a veces en filósofos de tipo espiritualizante como Bergson o como H. James, pero luego mezclan su teoría sobre el alma con supersticiones de tipo muy variado donde todo al fin parece confundirse en una especie de nebulosa sacral y donde sólo queda claro el afán de seguridad de los videntes-iniciados. De manera quizá convencional resumo algunos de los rasgos más salientes de su «pensamiento».

1. En el principio está la *confusión de religiones*. Digo «confusión» y no fusión, porque resulta difícil fundir en unidad visiones y tendencias que en principio estaban separadas. Los maestros esotéricos sitúan en el mismo plano los relatos primordiales de las grandes religiones: hinduismo y budismo, islam, judaísmo y cristianismo. En ese mismo fondo mezclan las teorías y visiones de los místicos y herméticos, la cábala y la gnosis, la masonería y ocultismo. Ellos

parecen ser «universales», capaces de acogerlo todo en su visión abarcadora, sin darse cuenta de que han destruido aquello mismo que pretenden asumir. Ese concordismo fácil, convertido en nivelación mental y religiosa, es resultado de un rechazo de todos los valores más profundos de las grandes religiones, especialmente del cristianismo.

2. Quizá la nota más saliente de ese esoterismo sea *el rechazo del Dios personal*. Sus adeptos favorecen, al menos en lo externo, las tendencias del budismo, vulgarizadas luego en una especie de nivelación supersticiosa: más que el verdadero yoga de la interiorización gratificante, más que el «arhat» que es la victoria sobre la potencia del deseo egoísta y destructivo, les importa ya la afirmación de la hondura sagrada de su espíritu. El auténtico iniciado ha de librarse de la «tiranía» de un Dios personal que le limita o juzga desde fuera. Niega así toda apertura a la verdadera transcendencia, niega la experiencia de la gracia vinculada a Cristo. El hombre queda en manos de sí mismo: busca la seguridad de su propio espíritu, rechazando al mismo tiempo la exigencia de una responsabilidad personal que pueda abrirle a la condena o salvación definitiva.

3. En el fondo del esoterismo teosófico hay también un tipo de *cientificismo ingenuo*. Sus adeptos aceptan sin más crítica una especie de evolucionismo extendido ahora a las almas, construyendo así una especie de «mitología universal de los espíritus». Dentro de la marcha de la humanidad, encuadrada asimismo en la evolución cósmica del espíritu, encuentran momentos especiales de ruptura y cambio, «razas madres» ... y dicen luego que la onda de la vida va pasando de unos planetas a los otros. Es difícil seguir aquí los meandros y los saltos de esa «fantasía sagrada» que abandona la fe en el Dios personal para creer en los procesos mucho más difíciles y raros de las almas. Normalmente, ellos admiten algún tipo, más o menos personalizado, de transmigración: todo se encuentra dominado por la ley del *karma* que dirige los procesos de bajada y ascenso, de despliegue y repliegue del espíritu en el cosmos.

4. En esta línea se puede hablar también de Dios, sobre todo allí donde se intenta defender la existencia de un *esoterismo cristiano* que interpreta en clave simbólica el mensaje de sus dogmas. La misma Blavatsky puede hablar de Trinidad, como expresión de la multivalencia sagrada de lo divino o como signo del Espíritu Abstracto (Espíritu Santo), Diferenciado (Padre) y Encarnado (Cristo, el Hijo). Más aún, en ese aspecto puede aludirse luego a Buda y Cristo como expresiones complementarias de la verdad sacral humana: Buda es signo de lo general, Cristo de lo particular; Buda es la inteligencia (lo masculino), Cristo la intuición (lo femenino), etc. Esto significa que el dogma cristiano (historia de Jesús como revelación de un Dios transcendente y del Espíritu que actúa dentro de la Iglesia) se diluye para convertirse en signo del proceso de totalidad sagrada de una mente que lo abarca todo (panteísmo de base) y se desvela en formas siempre cambiantes dentro de una lógica de autosuficiencia espiritual, controlada por los sabios.

5. El esoterismo teosófico aparece como *religión de la sabiduría*. Quizá se pudiera llamar «logosofía», como un modo de captar y promover el «logos» divino que existe dentro de nosotros. Carece de la hondura de gracia de Jesús (el don de amor del Padre), carece de la transparencia y de la compasión piadosa del auténtico budismo. En su lugar sitúa un tipo de doctrina oculta sobre el destino de las almas superiores. De esa forma, la verdad más alta se convierte en una especie de «mitología astral» que acaba siendo pretenciosa y aburrida: se trata de saber (reconocer) a los espíritus supremos o elegidos, aquellos que orientan, guían, garantizan el proceso de la evolución superior de los perfectos, en un tipo de camino que conduce al hombre nuevo, planetario, realizado. El mismo Dios desaparece; pasa a segundo lugar la experiencia de la gratuidad y del amor personal interpretado como entrega por los otros. Queda en el hueco allí formado la pretensión de los «grandes iniciados» que dicen conocer el secreto de las viejas religiones (en la línea de los sacerdotes de Memfis en Egipto o

de los vigilantes de la tradición de Enoc): ellos controlan y dirigen el proceso supremo de las almas.

6. Al llegar a este lugar, la religión que ha pretendido ser más alta (sabiduría suprema de los viejos pueblos) se convierte en portadora de vulgar superstición y orgullo de iniciados que se piensan superiores a los otros. Bastan las obras de Blavatsky para convencerse de ello: allí se mezcla el magnetismo con la evocación de los espíritus, el culto a los milagros con las pretensiones de una ciencia oculta. Lo que intentaba presentarse como religión acaba siendo magia, ciencia prodigiosa. El Dios auténtico o la hondura de las viejas religiones creadoras se ha esfumado: queda la vaciedad del ser humano que se pierde sobre el mundo y, ya perdido, busca «la intuición manifestadora del YO» (la seguridad de sí mismo) en el vacío que han dejado los sistemas anteriores (cristianismo, hinduismo, etc.). Emerge así el deseo de las «nuevas experiencias»: «hinduismo y budismo, cristianismo e islamismo desaparecen sepultados bajo el pujante alud de los *hechos*» porque el Divino Arquitecto de este cosmos (la divinidad del Todo) se revela en una especie de nueva y poderosa magia transformante (cf. Blavatsky, *Isis* II, 187 y 424).

VI. Esoterismo y ciencia

Esta visión teosófica del mundo, propia de los nuevos iniciados, ha intentado superar el plano de la fe y la gratuidad para llevarnos al campo donde vienen a igualarse ciencia y experiencia religiosa. Volvemos, de esa forma, al espacio de la *magia*. *La religión verdadera es gratuidad, presencia libre y creadora de Aquel (de Aquello) que nos fundamenta y sobrepasa; la ciencia, en cambio, está en la línea de la magia, del hombre que controla y que dirige para su provecho los poderes de la naturaleza.*

En esa perspectiva, el esoterismo teosófico al que aquí aludimos pertenece al campo de la magia más que a la experiencia religiosa verdadera. Los teósofos pretenden dominar a Dios más que alabarle; les interesa asegurar la propia vida más que abrirla al espacio de la gracia (que es el ser de lo divino). De esa forma resucitan o actualizan dos antiguas actitudes de la «ciencia sacra»: la astrología y la alquimia.

Los teósofos se sienten vinculados a la vieja *astrología*, es decir, al conocimiento mágico-sacral y participativo del mundo de los astros. La moderna astronomía, convertida en ciencia exacta, mide distancias de los orbes estelares, deduciendo de esa forma conclusiones sobre el mundo que Dios mismo ha creado como espacio de vida para el hombre. La astrología, en cambio, toma a las estrellas como elemento de la misma vida humana: formamos parte de un universo sagrado y nuestras almas están emparentadas con las «almas» de los astros, dentro del gran campo de la transmigración de los espíritus.

Es algo semejante lo que pasa con la *alquimia*. También la química moderna es ciencia exacta y positiva en el estudio de los minerales y metales. La alquimia, en cambio, vive todavía en el nivel de la magia participativa: hay un misterio de fondo en el que todo puede transmutarse en todo; el universo entero tiene rasgos y matices de carácter espiritual (de pensamiento). Por eso puede darse un tipo de transmutación material que está en la línea de las «transmigraciones» de las almas.

La atracción que ejerce el teosofismo esotérico se basa, en gran medida, en este tipo de *espiritualismo* universal que viene a presentarse, al mismo tiempo, como *pseudociencia* que resuelve todos los problemas de la tierra. Ni la religión es religión (lugar de gratuidad y experiencia trascendente); ni la ciencia es ciencia (saber positivo y medible). En el lugar

donde se juntan y confunden ambas actitudes surge ya esa pretendida panacea del esoterismo, como una especie de medicina abarcadora donde vienen a sanarse todos los problemas de los cuerpos y las almas. En esta perspectiva han de entenderse las observaciones que ahora siguen.

a) En el principio se halla la *unidad de los tres reinos*. Todos conocemos la ecuación primera de la relatividad de Einstein ($E=MC$) según la cual la *energía* (E) es igual a la *masa* multiplicada por la *velocidad* al cuadrado. Los esoteristas interpretan esta fórmula en sentido ontológico, identificando en el fondo la *materia* (espacio, masa) con el *tiempo* y la *energía*. Todo lo que existe ha recibido un carácter mental: espacio y tiempo se vinculan, energía y masa se terminan confundiendo; ellos tienen un sentido espiritual, son «mente» en movimiento.

b) De esa forma, dando un paso más, ellos pueden postular la identidad entre trinidad cósmica (materia-energía-mente) y trinidad divina (Padre-Hijo-Espíritu). El *Padre* es la energía creadora en su principio; el *Hijo* es la energía interpretada en forma de materia o realidad extensa; el *Espíritu*, en fin, se identifica con el mismo pensamiento. Esta es la *tríada primera*, como síntesis y base de todo lo que existe. El Hijo (materia) y el Padre (energía) se vinculan y unifican como Espíritu (a modo de pensamiento), en una especie de síntesis autocreadora donde todo es siempre idéntico a sí mismo.

c) De esta tríada primera o Dios emergen todas las restantes *tríadas del mundo*. Ciertamente podemos afirmar que «el Universo es Dios», pero debemos añadir que Dios no es solamente este universo: Dios es Todo como fundamento y realidad de donde emerge y donde adquiere consistencia todo lo que existe. Dios es la armonía primera, abarcadora; por eso, los conflictos sociales, religiosos, afectivos sólo pueden darse allí donde se pierde esta unidad fontal de lo divino. La teología o, mejor dicho, la teosofía (conocimiento de la armonía divina fundante) es básica para resolver los conflictos de la vida social y de la ciencia.

d) Como imagen de Dios, *toda cosa es triple en su naturaleza*. Aquello que existe se resuelve siempre en tres elementos fundamentales; pero estos elementos nunca pueden darse por aislado. Sólo pueden subsistir y realizarse en un proceso de constante movimiento; de esa forma se vinculan la materia y energía por el pensamiento. Esta es la ley de la dialéctica, entendida de un modo armónico y ternario: el pensamiento, interpretado como Espíritu, vincula y unifica a los opuestos, manteniendo y superando, al mismo tiempo, sus diferencias.

e) Este principio de *trinidad universal* puede aplicarse y se aplica a los campos más diversos de la realidad. Veamos algunos ejemplos, teniendo siempre en cuenta que el tercer aspecto vincula o unifica a los primeros, superando y ratificando así su diferencia:

DIOS: *Padre-Hijo: Espíritu* (Espíritu unifica a Padre e Hijo).

UNIVERSO: *Materia-energía: pensamiento abarcador*.

NOMBRE: *cuerpo-alma: espíritu* (espíritu unifica lo anterior).

TIEMPO: *pasado presente: futuro* (vinculación en el futuro).

MOVIMIENTO: *tiempo-velocidad: espacio* (espacio unificante).

ESPÍRITU: *sentimiento-voluntad: pensamiento unificador*.

FAMILIA: *padre-madre: hijos* (los hijos unen a los padres).

PERSONAS: *tú-yo: él* (el tercero nos vincula).

No hace falta mucha perspicacia para descubrir la lógica hegeliana (tesis-antítesis-síntesis) al fondo de estos esquemas triádicos. También es fácil observar su contenido metafísico, de forma que Dios viene a presentarse como vida y movimiento de todo lo que existe, en proceso de Trinidad impersonal abarcadora. Estamos ante un tipo de filosofía idealista donde el pensamiento viene a concebirse como medio de unificación universal: el proceso de «idea» de los hombres forma como el «alma del conjunto de esta cosmos», en camino de reconciliación definitiva. Todo esto es claro y puede tener alguna lógica. Lo que ya nos parece menos lógico es el hecho de querer resolver desde este esquema todas las oscuridades y problemas de la ciencia (de la física y la química, la matemática y la misma biología). Como he dicho al comienzo de este apartado el teosofismo de carácter esotérico que quiere unificar la ciencia y teología acaba por caer en un doble peligro: ignora la transcendencia gratuita de Dios y destruye (infravalora) la autonomía creada de este mundo'.

VII. Supermercado esotérico: Las vulgarizaciones

El esoterismo es concordista en el campo de la *historia*. Por eso ha resaltado la continuidad que existía entre hermetismo greco-egipcio y budismo oriental, buscando también la identidad de fondo entre templarios y albigenses, cátaros y rosacruces, magos, masones e iniciados de todos los diversos grupos ocultistas. Estamos ante un tipo de gran supermercado de las maravillas donde pululan grupos de neo-gnósticos, unidos a las sectas de carácter japonés o tibetano: se juega al tarot, se proyectan las figuras del I Ching y los diversos magos y videntes del momento nos resuelven con antiguas y nuevas recetas de misterio (pretendido zen o tao, yoga camuflado o gran meditación) los problemas perdurables de la vida.

Resulta inútil buscar el contenido unitario de estos grupos. Posiblemente no lo tienen; son proteicos y cambian de figura a cada instante. A veces no sabemos si son juego y diversión para un momento o si pretenden ofrecernos mensajes salvadores permanentes. Lo que es cierto es que responden a una moda de momento y son, al mismo tiempo, el gran reflejo de una inmensa necesidad religiosa. Lo más extraño es que algunos que parecen grandes pensadores de este tiempo acaban cayendo en este juego: no saben distinguir los movimientos religiosos, de manera que confunden el papado católico y el zen de algunos budistas orientales con las exigencias del imán de los chiitas; deforman las religiones y después las mezclan dentro de esa especie de gran «olla podrida» de los movimientos esotéricos de turno

Digo que resulta inútil ofrecer una teoría unitaria o metafísica de los esoterismos, porque contienen muchas cosas, mezclan casi todo y luego cambian, de lugar a lugar, de tiempo a tiempo. Por otra parte, eso que podemos llamar el «pensamiento esotérico» navega y se difunde en cientos de folletos sin autor reconocido. Muchos de ellos se vinculan al *Kybalion*, libro que pretende actualizar el hermetismo greco-egipcio. Tomemos como ejemplo un breve texto multicopiado, escrito por la *Aciop* (Asociación cultural de investigación de la parapsicología y onirología) y titulado *Destino de la humanidad y otras cuestiones importantes vistas a través de la luz esotérica*. Está escrito en algún lugar de España en torno al 1986 y su mensaje puede reducirse o condensarse en estos puntos:

1) *El hombre* viene a ser como una pirámide escalonada: su primer peldaño es el cuerpo físico; el segundo es el vital o etérico (como aureola que rodea al cuerpo físico); el tercero es el astral, llamado alma; el cuarto es el mental o pensamiento... Ascendiendo en la pirámide a la cumbre llegamos al Espíritu o Chispa divina, emanada de la Divinidad. Materia somos en la base; partecita de Dios en nuestra cumbre.

2) *El Espíritu o yo superior* es lo más importante del hombre. Es lo que perdura, por ser eterno. Es lo que se perfecciona, porque a través de cada existencia física (en el ciclo de las reencarnaciones) va adquiriendo nuevos conocimientos y experiencias que se graban en su memoria eterna. El Espíritu integra en unidad a los restantes cuerpos (físico, etérico, astral y mental); por eso es el verdadero YO, formando así la personalidad del hombre al que se entiende como eterno viajero del cosmos, que debe regresar un día hasta su centro divino para integrarse en su Creador.

3) *La ley del Universo* se formula en dos grandes principios, uno cíclico y otro evolutivo. Por una parte estamos regidos por la *ley del ritmo cósmico*: el péndulo del ser esté siempre en movimiento y cuando el flujo de la expansión (salida de las almas) llega hasta su máximo comienza un movimiento de reflujo (de retorno a lo divino). Las energías de Dios se van creando y destruyendo, al mismo tiempo, de manera que todo se renueva y todo permanece inalterado. Pero, en otro nivel, ese proceso cíclico de expansión y repliegue se vincula a un más profundo camino evolutivo: todo lo que ha sido y lo que existe en este tiempo nos conduce hacia la nueva era de Acuario, hacia el gran reino mesiánico de la reconciliación más alta de lo humano.

4) *La evolución mesiánica* se expresa en clave de agonía y nuevo nacimiento. Tenemos que dejar por ya caducas las viejas formas de vida evolutiva; debemos caminar con los más altos iniciados hacia un grado más sutil de humanidad. Madura de esta forma el árbol de la vida; unos quedan rezagados y se pierden (por ahora) en el proceso de nuevo nacimiento. Sólo algunos pocos hombres superiores van guiando el camino evolutivo de los sabios donde viene a realizarse la verdad de nuestra historia. Parece que se extiende por el mundo (especialmente en los círculos rectores de USA) la certeza de que avanza ya la edad de Acuario. Llegamos a las puertas de una humanidad; el ideal esotérico parece estar triunfando de manera que después podrá imponerse en todo el mundo.

5) *No hay condena eterna*. Ciertamente existe castigo para aquellos que se oponen a las fuerzas de la vida. Pero no hay castigo eterno. Los que descienden en la escala evolutiva pueden ascender de nuevo, reiniciando así la recuperación. Por otra parte, todas las fuerzas psíquicas y espirituales en la Vida del Universo empujan a los seres del polo negativo para que progresen y de ese modo asciendan hacia el polo positivo. Estamos entrando en la Era Mesiánica y el hombre debe proseguir su marcha ascendente hacia la perfección, es decir, debe seguir evolucionando hacia la meta de la vida.

6) *Dentro del proceso esotérico recibe su puesto Jesucristo*. Ciertamente, los cristianos iniciados en la línea teosófica saben que no basta el «don gratuito» que se funda en la fe de Jesucristo. La salvación es un «proceso» donde el hombre es parte principal, protagonista de su propia plenitud: Cristo es ejemplo que ayuda a desgarrar el cerco de materia y egoísmo en donde el hombre vive aprisionado, pero cada uno debe hacer camino por sí mismo. Además, al lado de Jesús, hay otros que a lo largo de la vida humana han visitado desde arriba nuestra tierra: son los seres puros, angélicos y llenos de luz, que han ayudado a sus hermanos de la tierra en el camino de la perfección. Éstos son los Vivientes más antiguos que han llegado ya a la meta de la perfección; son ángeles sublimes de eternas vibraciones que han logrado entrar en sintonía (identidad de fondo) con Dios y con el cosmos primigenio. Su Espíritu ha venido a fundirse ya con Dios: han alcanzado el saber originario y participan en la obra de la creación y redención de los humanos⁵.

VIII. Juicio crítico. La diferencia cristiana

Al llegar a ese final parece que el esoterismo ha culminado, apareciendo como ingenua y pobre ideología de progreso espiritual donde se mezclan la más simple fe en la evolución de las «culturas superiores» y una especie de superstición animista muy ingenua. Puede que éste sea un indicio de la gran pobreza cultural y religiosa en que se mueve una parte de occidente. Esotéricos de ese tipo son los que leen por un lado *el Péndulo de Foucault* de U. Eco y creen en los signos del Acuario mientras siguen, por el otro, las tendencias del moderno consumismo espiritual de masas. Esa experiencia tiene sus valores y en algún aspecto puede sentirse heredera de las grandes tradiciones gnósticas y herméticas antiguas. Pero se trata en realidad de una postura «no cristiana», amenazada por el riesgo de la banalización espiritual y de la manipulación económica. Brevemente indicaremos algunos de sus rasgos distintivos, es decir, sus diferencias respecto al cristianismo.

1) La primera diferencia está en *la falta de una verdadera transcendencia*. El esoterismo es al fin un «culto al hombre», culto a ese camino de espíritu en que estamos inmersos y del que somos una parte. No hay sobre nosotros nadie: falta Dios en sí, el misterio verdadero que jamás podrá entenderse, ni siquiera tras la muerte; falta la experiencia de la gracia, de la vida interpretada como don de amor del otro.

2) Por eso, *no hay auténtica persona*. Ni hay persona en Dios, como Trinidad verdadera y eterna donde Padre, Hijo y Espíritu se encuentran y despliegan en camino de amor mutuo y ya perfecto desde siempre, sin necesidad de creación (de darse al mundo). Ni hay persona humana verdadera: los hombres son momentos de un proceso corporal y astral, noético y divino, que les sobrepasa; nadie puede realizarse plenamente, por sí mismo y para sí, en el breve camino de su historia humana.

3) Lógicamente *falta encarnación*. Ni Dios es Dios en sí ni el hombre es hombre. Por eso no se puede hablar de una presencia de Dios en lo distinto de sí mismo (en la carne de este mundo). En vez de encarnación hay mezcla o proceso de conjunto en que se pierden todos los niveles de la realidad. Por eso, estrictamente hablando, nadie puede ir de verdad hacia los otros, en gesto de comunicación y entrega plena. Por un lado parece que «todo es caridad»: es vida compartida de los seres del cielo y de la tierra. Pero, al mismo tiempo, falta verdadera caridad, entrega sacrificada y creadora de uno al otro.

4) Eso significa que no puede hablarse de *Misterio pascual*. Ni existe Cruz como entrega verdadera de Cristo por los hombres, pues cada uno ha de hacer su propio camino de purificación solidaria. Ni existe resurrección como triunfo fundante del Cristo, Hijo de Dios, que ofrece su campo de amor y de vida al resto de los hombres. En vez de eso se habla de una especie de proceso universal de salida y retorno, de despliegue en que nosotros somos un momento (una partícula) de ese gran «ritmo divino».

5) Difícilmente puede hablarse aquí de una *moral estricta*, es decir, de un proceso de autoconfirmación humana en el plano de la ley y de la gracia. Ni hay AT como espacio de vida en el que Dios nos pone ante la urgencia de la ley («coloco ante ti el bien y el mal, la vida y la muerte») para realizar de una manera radical nuestro camino. Ni hay tampoco NT de la gracia de Cristo entendida como amor que se regala, abriendo al hombre un nuevo espacio de ser en el misterio de la pura donación y del regalo pleno de la vida.

6) Parece muy normal que el esoterismo acabe siendo lugar de *superstición curiosa*. Donde falta la fe en Dios, entendida como respeto por la transcendencia y como pura confianza ante su gracia, surge la necesidad de conocer por experiencia lo que soy (o lo que somos). Por eso es muy frecuente la salida hacia la magia unida a los diversos tipos de espiritismo: queremos conocer nuestro lugar en el proceso cósmico de los espíritus, queremos escuchar la voz y

sentir la presencia de iniciados superiores; por eso buscamos la manera de describir y precisar la «verdad» del mundo de los sueños, de los viajes astrales, de las reencarnaciones. Una vez que se ha empezado en esa línea es normal que sequiera contar la historia de Jesús como aventura de un supraterráneo que ha bajado a dar ejemplo a los espíritus más pobres (menos evolucionados) de este planeta. También será normal que se describan mundos fantásticos de evolución espiritual, ciclos de estrellas purificadoras, viajes y mil viajes planetarios que parecen conducirnos más al centro del sistema de la vida. Se mezclan así dioses y «ovnis», revelaciones angélicas y curiosidades magnéticas, culturas antiguas y manifestaciones de espíritus que vienen de otros mundos mentales. El hueco que ha dejado la falta de un auténtico Dios (de lo sagrado verdadero) quiere así llenarse con el amontonamiento cuantitativo de nuevos espacios pseudosagrados.

7) Es posible que al fondo de todo haya de verse una *regresión sociopolítica*. Allí donde los hombres pierden el ideal ético de la justicia trabajada con esfuerzo cada día, allí donde se afanan por lograr los primeros puestos de la administración política y la vida económica, ellos tienden a identificar su privilegio con una especie de razonamiento pseudoteológico: forman parte de una casta superior, son portadores de una especie más excelsa de sabiduría que ahora está brotando sobre el mundo. Ciertamente, algunas de las agrupaciones esotéricas han buscado y siguen buscando el progreso; baste con pensar en los diversos tipos de masonería y en eso que algunos describen ahora como la «conspiración de Acuario». Pero en el fondo se trata de grupos elitistas: falta en ellos la justicia interpretada como apertura hacia todos, como participación universal en las tareas y en los bienes de la tierra, falta la fe en el valor de los más pobres.

Algunos han pensado que los esoterismos acaban siendo reflejo del poder establecido, como signo del despotismo ilustrado de los grandes imperios del momento. No es fácil probar esta afirmación. Pero resulta mucho más difícil refutarla. Donde no hay Dios auténtico los hombres tienden a caer en manos de los pobres y pequeños dioses del momento, en manos de una confusa dictadura cultural de tipo espiritualizante.

[-> Amor; Angelología; Antropología; Apocalíptica; Biblia; Budismo; Creación; Credos trinitarios; Cruz; Dualismo; Esperanza; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Filosofía; Gnosis y gnosticismo; Gracia; Helenismo; Hijo; Hinduismo; Historia; Ireneo, san; Islam; Jesucristo; Juan de la cruz, san; Judaísmo; Liberación; Logos; Misterio; Mística; Padre; Panteísmo; Pascua; Persona y personificación; Politeísmo; Religión, religiones; Revelación; Salvación; Teodicea; Teología y economía; Teosofía; Teresa de Jesús, sta.; Transcendencia; Tríadas sagradas.]

Xabier Pikaza

ESPERANZA

SUMARIO: I. En la Escritura: 1. En el AT; 2. En el NT. — II. La esperanza del reino y la Trinidad. — III. La esperanza como apertura del hombre al misterio trinitario.

I. La esperanza en la Escritura

La esperanza es una dimensión fundamental de la religión. Sin esperanza no hay religión. De aquí que se pueda rastrear en todas las religiones las diversas formas que adopta la esperanza. La esperanza cristiana tiene una peculiaridad propia: es el esperar y lo esperado que surge de la fe en el Cristo crucificado y resucitado. «El es nuestra esperanza» (Col 1, 27).

Pero Jesucristo, la raíz y fundamento de nuestra esperanza, está inserto en una tradición y cultura, en un pueblo. Para comprender la esperanza cristiana hay que situarse en este contexto. Sólo así se nos desvelará el alcance y novedad de la esperanza que aguardamos en el Resucitado.

1. LA ESPERANZA EN EL AT. La esperanza sitúa al hombre ante un horizonte de posibilidades. La amplitud y profundidad de este horizonte se le descubre al hombre veterotestamentario en su encuentro con Dios. La esperanza nace de la experiencia de Dios. En esta interrelación Dios-hombre se le desvela al hombre lo que es él mismo, lo que puede llegar a ser, las posibilidades con las que cuenta y que Dios le asegura, en suma, lo que puede esperar del amor de Dios. La esperanza, por tanto, lleva consigo la pasión que brota de la relación y abre a unas posibilidades que se configuran sobre el horizonte del porvenir.

El AT conoce diversas tradiciones donde han ido tomando forma diferentes imágenes y conceptos para expresar la experiencia de las posibilidades a las que abre la experiencia de Dios.

Se puede resumir la experiencia fundamental de Israel, a través de las formulaciones más predominantes en esta cultura, como un considerar la propia existencia de pueblo como un caminar hacia situaciones nuevas bajo las promesas, la alianza y la conducción de Dios. Promesa, alianza, confianza, liberación, novedad, camino, éxodo, serán conceptos vinculados estrechamente a las esperanzas que suscita el Dios de Israel.

De esta forma el pueblo de Israel vivirá de esperanza en esperanza. Sus intérpretes concebirán los inicios de Israel sobre el transcurso de los contenidos de la esperanza en forma de promesas: promesa de la descendencia a Abrahán (Gén 13, 16), de la nación (Gén 12,2), de la tierra (Gén 12, 7) para entrar en el núcleo de experiencias religiosas decisivas de la liberación de Egipto (Ex 3,7s.). Aquí de nuevo las nociones de promesa y alianza son centrales para expresar los objetivos de la esperanza (Ex 19). Posteriormente la esperanza se relacionará con las promesas davídicas leídas como promesas mesianicas (1 Sam 13-14; 16, 7; 1 Re 11,4). Los profetas enriquecerán la manera de vivir y entender la esperanza en Israel. Subrayarán la misericordia de Yahvé, su fidelidad y nueva alianza (Jer 31, 31s.) a pesar de los fallos del pueblo y la universalidad de esta bondad divina a través de Israel. En tiempos de Jesús predominará un lenguaje apocalíptico, que insiste sobre la inminencia y las señales del cumplimiento de las esperanzas de Israel. La «llegada del reino de Dios» será una forma de expresar estas esperanzas. Jesús mismo adoptará este lenguaje aunque dándole un sesgo propio.

2. LA ESPERANZA EN EL NT. La categoría central de las expectativas y esperanzas en tiempo de Jesús era la de reino de Dios. Pero los contenidos eran diversos según los proclamadores: reino de la ley perfectamente cumplida (fariseos), reino de los puros y espirituales (esenios), reino nacional del Israel libre de la dominación romana (zelotes), reino del culto y del templo (sacerdotes). Jesús predicará un reino de Dios que es «buena noticia» (Mc 1, 14s.) porque Dios está con el hombre: rechaza la ruptura apocalíptica tajante entre «buenos» y «malos». Las parábolas recalcan la mezcla y la misericordia de Dios para con todos. Jesús se resiste a regionalizar el reino de Dios: está presente ya en este mundo (Lc 11, 20; Mt 12, 28), pero no se identifica con nada, tiene carácter futuro, «escatológico» (Lc 11, 2; Mt 6, 10; Lc 10, 9; Mt 10, 7;

Mc 1, 15). No funciona con la lógica del poder y la fuerza de los reinos de este mundo (Mc 4, 6-19; 4,30-32 y par.); los pequeños y sencillos, los pobres, tienen un puesto privilegiado en él (Mc 10,14-15 y par.). La esperanza por tanto, es una dimensión necesaria del reino de Dios. Quien no tiene esperanza no comprende lo que es el reino de Dios. Pero las palabras, acciones y rechazos de Jesús dan a entender que no cualquier esperanza es cristiana, sino la que tiene como criterio a los pobres.

El reino de Dios en cuanto realidad que expresaba las esperanzas de Jesús, adquirió todavía mayor claridad tras su muerte y resurrección. La experiencia de los primeros cristianos han transmitido las esperanzas nacidas en estas circunstancias pascales, ejemplares y fundamentales para nosotros. Jesucristo pasa a ser el fundamento de nuestra esperanza. En su Futuro está el nuestro y El nos abre a unas posibilidades desconocidas e inimaginables hasta ahora.

II. La esperanza del reino y la Trinidad

El Dios de la esperanza y de las promesas de la tradición bíblica es un Dios de camino, de éxodo, abre un futuro nuevo al hombre, cuya verdad es experimentada en la historia. En Jesucristo muerto y resucitado, este Dios se manifiesta como la Vida, ya que la resurrección de Jesús supone la negación de la muerte (1 Cor 15, 26). Esperanza indica todo lo que es contra-esperanza y negación del reino. Este Dios que «resucita a los muertos y hace ser a lo que no es» (Rm 4,17) rompe la desesperanza atada a las experiencias de dolor, injusticia, opresión y muerte. En su oposición manifiesta los valores del reino y donde se sitúa el antirreino. Expresa también cuál es el horizonte del Dios de la esperanza y dónde se debe situar la realización activa de la esperanza: pasará necesariamente por crear condiciones de vida para el hombre, especialmente para el que vive las situaciones de «muerte», el pobre. Que la esperanza cristiana, pasa por las esperanzas de los pobres y por crear esperanza para los pobres de este mundo, es la consecuencia de historizar mínimamente la noción de esperanza del reino.

En la resurrección de Jesús se revela también la hondura abismática, misteriosa, a que abre la esperanza cristiana: el poder fiel y amoroso del Padre y la fuerza vivificadora del Espíritu. Dios deja de ser concebido como soledad misteriosa, para mostrarse como familia, comunión de tres personas eternas. El Futuro de Jesús nos desvela una posibilidad inimaginable: participar un día de esa vida comunitaria del Dios trino. Más aún, ante este descubrimiento, la esperanza cristiana muestra la lógica que preside la historia y la creación entera: realizar esa llamada latente a la comunión con la Trinidad. La esperanza apunta hacia dentro de la definitividad del misterio de Dios. Esta es la gran novedad, el futuro prometido al hombre, la latencia más honda que circula clamando a través de toda la creación y de toda criatura (Rm 8, 19s.). Y desde este horizonte último de la esperanza el creyente dinamiza sus energías a fin de construir comunidad, solidaridad, fraternidad. De nuevo la más elemental historización de esta esperanza moviliza al creyente contra todo lo que se oponga a una vida humana comunitaria solidaria. Sus destinatarios primeros no pueden ser otros que aquellos que sufren más las consecuencias de la insolidaridad: los oprimidos, dolientes y pobres

Si la esperanza es el sostén y movilizador hacia adelante de la fe, no tiene nada de extraño que la esperanza cristiana y la esperanza implícita pero actuante en toda realidad, pugne por hacerse carne histórica y genere continuamente utopías. El hombre se desvela un ser utópico, inconformista con el presente, por llevar la marca de un ser esperanzado.

El carácter escatológico de la esperanza cristiana puede actuar como un elemento discriminador de las buenas y malas esperanzas, de las esperanzas humanizantes y de las

esperanzas locas. Actuará con su reserva permanente frente a todo intento de rebajar la esperanza a los límites de las construcciones históricas humanas. Introducirá en toda realización humana una inquietud, el aguijón del recuerdo de la comunión a la que aspira, que reducirá siempre a provisional y penúltimo todo proyecto y utopía. Desde este punto de vista la auténtica esperanza cristiana lleva consigo una revolución permanente contra la realidad inhumana. Es una manifestación del Espíritu que no descanza hasta llevar la realidad toda al seno trinitario. Una tal esperanza es un antídoto frente a las malas esperanzas: frente a las ideologías de la esperanza que tienden a cristalizar y resignarse en los logros parciales, o provocan locuras terroristas o totalitarias al desesperar de su realización. Combate tanto la presunción de la realización y las legitimaciones del *status quo*, como la carencia de perseverancia y firmeza de los espíritus pusilánimes y resignados a lo dado. La esperanza sabe del gozo del Futuro que se le promete, pero vive en la tensión entre ese «Novum ultimum» de la comunidad trinitaria y las contra-esperanzas del presente. Siempre fiel a la tierra y a los condenados de este mundo en razón del futuro trinitario que se le ha prometido en la resurrección de Jesucristo. Sabe en la luchas en pro de la justicia y la solidaridad del presente que ahí mismo participa en la tarea de la Trinidad.

III. La esperanza como apertura del hombre al misterio trinitario

La experiencia religiosa cristiana está grávida de una esperanza que señala unas posibilidades para el hombre y la realidad toda.

La realidad entera se desvela abrazada por el dinamismo trinitario. La imagen paulina de una creación expectante es perfectamente adecuada para evocar el fondo último de las aspiraciones que recorren a la creación. Hay como una latencia que abre lo creado hacia un horizonte de profundidad acogedora y amorosa que muchos espíritus sensibles de *hoy* y *ayer* han captado en la cuasi inagotable riqueza de la creación, aún cuando lo hayan expresado de modos muy diversos y hasta contradictorios. Y estas expectativas adquieren una oscura lucidez en la reflexividad humana. El hombre, en su fragilidad, descubre una inquietud permanente hacia algo que sobrepasa toda realización y posesión. Una experiencia de apertura que se hace «apasionamiento por lo posible» (Kierkegaard). El ser humano se manifiesta así incurablemente utópico; extendido hacia lo que le sobrepasa absolutamente, nostálgico de algo totalmente otro (Horkheimer). Esta pasión se puede juzgar inútil (Sartre), pero también orientación fundamental del ser humano que no puede ser frustrada (Kant).

El creyente descubre en este dinamismo la confirmación de la presencia del Absoluto amoroso trinitario que aún no hemos llegado a participar, aunque ya haya venido a nosotros y el Espíritu del Resucitado dé testimonio continuo por toda la realidad. La esperanza desvela así el misterio que anida en el fondo del ser humano y de la realidad misma: la comunidad trinitaria. Y la espiritualidad y realización humanas plenas se descubren entrega práctica a esta esperanza: donación existencial a la tarea de la Trinidad de llevar a este mundo de injusticia e insolidaridad a la comunidad perfecta.

[—> *Apocalíptica; Comunión; Creación; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Historia; Jesucristo; Liberación; Misterio; Padre; Pascua; Pobres, Dios de los; Reino de Dios; Trinidad.*]

José María Mardones

ESPÍRITU SANTO

SUMARIO: I. El sentido del espíritu en la filosofía.—II. La experiencia del espíritu y el sentido de Dios en las religiones: 1. En las religiones primitivas; 2. En la historia humana en general.—III. El Espíritu en la revelación bíblica: 1. El Espíritu en el A.T.; 2. El Espíritu en el NT: a. Marcos y Mateo, b. Los escritos lucanos, c. Los escritos paulinos, d. El cuarto evangelio, e. Conclusiones.—IV. La identidad del Espíritu según la fe eclesial.—V. El Espíritu en la vida cristiana: 1. El Espíritu y la Iglesia; 2. El Espíritu y la Palabra; 3. El Espíritu y la liturgia; 4. Los dones del Espíritu.

I. Filosofía: el sentido del Espíritu en la filosofía

El término *espíritu*, del griego *pneuma*, *vous* y del latín *spiritus*, *mens* significa literalmente «Soplo», «hálito» y se usa frecuentemente para indicar genéricamente el principio vital (*alma*) o también, más específicamente, el alma racional o el pensamiento. En la antigüedad es siempre pensado como opuesto a la materia. De Platón y Aristóteles en adelante vienen considerados como características propias del *espíritu* la inmaterialidad, la inextensión, la incorruptibilidad, la inmortalidad. Pero esto no excluye la permanencia de algunas incertezas sobre su naturaleza más profunda; Aristóteles, p. ej., presenta el *pneúma* como algo intermedio entre el cuerpo (*soma*) y el alma (*psyché*). Los estoicos consideraron el *pneúma* humano como estrella del *espíritu* divino. Para los neopitagóricos y los neoplatónicos, el *espíritu* debe ser distinto del *cuerpo* y del *alma*; Plotino lo define como unidad que tiene en sí la multiplicidad. La filosofía cristiana acoge y enriquece el significado profundizando la noción griega de *pneúma*, acentuando la distinción que existe en el hombre entre *espíritu* y *cuerpo*. En la época moderna, el *espíritu* es más claramente pensado como vértice de la realidad antropológica (Descartes), mientras el *empirismo* negará que sea sustancia. Con Kant, en cambio, el concepto asumirá un valor gnoseológico-metafísico, por el cual el *espíritu* aparecerá opuesto respecto a la materia y a la naturaleza. Hegel lo entenderá como pensamiento absoluto, como principio inmaterial, impersonal y creador que constituye el ápice de toda la realidad. Del idealismo hegeliano en adelante el *espíritu* tiene en la visión filosófica un puesto de particular importancia: es realidad totalizante, dinámica y en desarrollo, que pasa de la subjetividad (ser o espíritu *en sí*), a la objetividad (ser o espíritu *fuera de sí*), a lo absoluto (ser o espíritu *en sí o para sí*). Lo que aquí interesa, es que con esta visión viene superada, en el fondo, toda distinción entre *espíritu* como realidad humana y *espíritu* como realidad divina.

II. La experiencia del espíritu y el sentido de Dios en las religiones

Ahora quiero considerar, en primer lugar, el concepto de *espíritu* que se encuentra en las religiones, en modo especial entre aquellas que no tienen ningún vínculo con la fe bíblica; a continuación intentaré valorar si y en qué manera, sean posibles el conocimiento y la experiencia del *Espíritu de Dios* en la comunidad humana en general, sea sobre el plano religioso, sea sobre aquel simplemente antropológico.

1. EN LAS RELIGIONES PRIMITIVAS. En las religiones primitivas se encuentra casi siempre la convicción de la presencia y de la existencia de *espíritus* en el mundo; éstos son pensados sea como realidad autónoma, sea como realidad inherente en algunos seres concretos; de cualquier modo, éstos son considerados superiores al nivel creatural y expresan la convicción de la *vitalidad* que está presente en torno al hombre en el mundo. Algunas veces, tales *espíritus* son percibidos como expresión de lo divino; por lo cual ellos «median», en cierto

sentido, el trascendente. El *espíritu*, que normalmente es concebido como potencia impersonal a veces sufre un proceso de *personalización*, por lo que se hace natural considerarlo también como dimensión necesaria de la misma existencia humana.

Vistas en su conjunto, las así denominadas religiones «naturales», «están misteriosamente atravesadas de bosquejos o esbozos proféticos»; son como «una especie de primeras apariciones del *Espíritu*» y parecen evidenciar su acción en la historia, en la cultura, en las religiones de los inicios de la humanidad. En este sentido, pueden ser considerados testigos del Espíritu y de su acción todas aquellas personas extáticas o carismáticas, o aquellos contemplativos *ante litteram*, en los cuales el sentido de lo divino ha estado particularmente desatado y que con sus acciones y con su pensamiento han contribuido, en la historia de la humanidad, a afinar la sensibilidad hacia la dimensión trascendente.

Un puesto relevante debe ser reservado al estoicismo, tanto por la importancia capital que el *pneuma* reviste en la visión de la realidad, cuanto por el influjo que tal sistema filosófico ejercerá en la teología cristiana antigua.

2. EN LA HISTORIA HUMANA EN GENERAL. Pasando a valorar, más en general, los términos en los cuales es configurable la acción del Espíritu en la historia, es necesario partir de una doble convicción: ante todo, Dios «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad» (1 Tim 2, 4). Los Padres del Vaticano II ha representado la verdad de la llamada salvífica universal en relación a la realidad de la Iglesia, afirmando que «todos los hombres son... llamados a esta unidad católica del Pueblo de Dios, que prefigura y promueve la paz universal, y a ella pertenecen de varios modos o se ordenan tanto los fieles católicos como los otros que creen en Cristo, e incluso todos los hombres en general llamados a la salvación por la gracia de Dios» (LG 13). Esto lleva naturalmente a la segunda convicción: existen, tanto en las religiones no cristianas, como en los movimientos de pensamiento del hombre contemporáneo, algunos puntos de contacto, algunas expectativas (en relación al anuncio de Cristo salvador) o incluso algunos elementos de gracia suscitados por el Espíritu, que hacen posible una auténtica experiencia de Dios¹; si es verdad que la historia de la salvación es la historia universal misma en cuanto diálogo de salvación entre Dios en la historia de Israel, y sucesivamente en Jesucristo y en la Iglesia; si es verdad qué las distintas alianzas que Dios ha establecido tienen un alcance universal, entonces no podemos dejar de reconocer que la historia del hombre lleva innegablemente sobre sí el «sello» del Espíritu.

III. El Espíritu en la revelación bíblica

Fundamento y *norma normans* de la fe eclesial en el Espíritu Santo es la Sagrada Escritura, en la cual está presente una riquísima y vasta pneumatología, de la que vendrán aquí señalados algunos elementos principales.

1. EL ESPIRÍTU EN EL ANTIGUO TESTAMENTO. En el AT, el término *espíritu* (*rúah*) significa el *hálito*, el *aliento* (Sal 33, 6; Is 11, 4) el *respiro fuerte* (Ex 15, 8. Job 15, 13), tanto de Dios como del hombre, también el *viento* o el *soplar del viento* (Ex 10, 19; Is 32, 2), o indica en sentido metafórico, *nulidad*, *vanidad* (Job 6, 26; Eclo 1, 14.17)¹⁰. En referencia al hombre, la *rúah* indica, sea el principio que da vida al cuerpo (Gén 6, 17; 7, 15), sea la sede de las emociones, de los afectos y de la actividad espiritual (2 Re 19, 7; Dt 34, 9); la *rúah* proviene de Dios y está siempre en sus manos (Is 42, 5; Job 12, 10). En relación a Dios, en cambio, puede indicar tanto su fuerza operante y misteriosa (Ez 1, 12.20; 2 Sam 23, 2), como su *potencia* creadora que dona a todo y a todos la vida (Gén 1, 2; Ez 37, 14) y su misma realidad incorruptible (Is 31, 3). Elementos característicos de la *rúah* de Dios son: su carácter dinámico; su capacidad de

transformación y de renovación de los individuos o de la comunidad; su imprevisibilidad y libertad. Confrontando las afirmaciones sobre la *rúah* hechas en el AT con aquellas encontradas en otros pueblos del Medio Oriente antiguo, se muestran indiscutibles puntos de contacto: también fuera del pueblo hebraico, la *rúah* indica la potencia divina; pero existe una diferencia fundamental: en Israel *rúah* posee un carácter marcadamente *personal* (cf. Sal 139, 7); indica la potencia, la fuerza de un Dios personal, donada generosamente y puesta al servicio de un fin. «*Rúah jhwh* indica el obrar del único Dios en la historia y en la creación, aquel obrar que, en cuanto impenetrable a una inteligencia lógica, permanece por siempre un obrar de Dios. De esta forma *rúah jhwh* puede indicar la misma naturaleza de Dios y su presencia». Otra nota característica de la concepción veterotestamentaria de la *rúah* es su dimensión *sale fica*: la fuerza de Dios realiza el bien, genera vida, ilumina, edifica.

También en el *judaísmo* el término sigue conservando los significados y las referencias señalados precedentemente. Junto a ellos, sin embargo, se registran otros como cuando, p. ej., en el libro de la *Sabiduría*, el *espíritu* viene a veces identificado con la *sophía* (Sab 7, 7), que es «la fuerza intelectual, capaz de conocer en forma clara (...) y aguda» o como cuando se perfila una cierta tendencia a la *hipostatización*.

La literatura rabínica pone en claro un importante elemento de la relación entre *espíritu de Dios* y vida del hombre: el don del *espíritu* es presentado sea como *premio* y coronamiento de una vida justa, sea como *condición necesaria* de una recta conducta de vida: «donde está el Espíritu Santo, allí están los hombres píos y justos, y donde están los hombres justos allí viene derramado el espíritu santo». Al final de los tiempos, el *Espíritu* reposará sobre el Mesías (Is 11, 2), vendrá donado a los justos y hará a todos profetas (Gál 3, 1ss).

En conclusión, aunque falte en el AT una definición de Dios paragonable a la de Jn 4, 24 («Dios es espíritu»), se dan, sin embargo, tres textos en los cuales parece que *rúah* viene a indicar Dios mismo: Is 31, 3; Sal 139, 7-8; Sab 1, 6-7. Pero aquí estamos claramente ante un paralelismo sinonímico; nunca, en cambio, se habla del espíritu de Dios en forma predicativa («Dios es espíritu»). Además, en el AT, en su conjunto, no aparece una concepción «personal» del *espíritu*. Según algunos autores, en un fragmento solamente la *rúah* viene claramente personalizada y como distinta de Dios: 1 Re 22, 19ss. (par. Job 2, 2ss). Se podría decir que en el AT, «*rúah jhwh* es Dios mismo: pero no es Dios *en sí* mismo; es siempre Dios dirigido hacia la creación, que actúa sobre ella»; además «*rúah* define la libre voluntad de relación de Dios con la creación, especialmente con los hombres, y ante todo con su pueblo; *rúah* no tiene más que un sentido relacional». Aún más, la realidad del *espíritu* aparece estrictamente dinámica en el AT: aparece siempre como «agente en la historia», sea en la universal como en la singular, por el cual reviste un rol decisivo tanto en relación a la historia salvífica, como a los acontecimientos de las personas, en cuya vida está presente para destinarlo «a una misión o de cualquier modo a una función: respectivamente en el orden de la palabra (el profeta) y de la acción (el juez-rey)».

2. EL ESPÍRITU EN EL NUEVO TESTAMENTO. La realidad del *pneuma*, a pesar de ser testimoniada y comprendida en estricta conexión con aquella de Jesucristo, ocupa en el NT un puesto relevante; esto se evidencia ya con la elevada frecuencia con la que el término aparece: 379 veces, contra las 378 del texto masorético (que es proporcionalmente más vasto que el NT).

La pneumatología neotestamentaria no constituye una realidad homogénea y «monolítica», sino que aparece notablemente diversificada y pluralista; no obstante esto, posee un indiscutible núcleo común: la referencia cristológica.

En necesario, en fin, recordar siempre que «antes de ser objeto de enseñanza, el espíritu fue para la comunidad un dato de experiencia. Sobre esta base se explica la neta diferencia y la unidad de las expresiones neotestamentarias».

a. *Marcos y Mateo.* En estos dos evangelios, además de aquel *demoníaco y antropológico*, el término *pneuma* tiene también un significado claramente *teológico* e indica, como ya en el AT, *la potencia de Dios* que opera en la historia; tal potencia, sin embargo, viene clara e insistentemente puesta en relación con la persona, la historia y las acciones de Jesús. En virtud de la presencia del *pneuma* divino en él, el Nazareno debe ser considerado como sujeto que posee una identidad y una misión excepcional: quien no reconoce tal singularidad, blasfema contra el *Espíritu Santo* (Mc 3, 28-30): se obstina en no querer acoger la acción potente de Dios mismo. Pero la insistencia sobre el *pneuma* viene disminuida, en estos dos evangelios, a causa de la preocupación por no hacer aparecer a Jesús como un simple *hombre pneumático* o como uno de tantos *carismáticos* que en el pasado habían enriquecido la historia de Israel. A la luz de los eventos pascales, la comunidad creyente se interesa sobre todo para poner en evidencia la posición de Jesús en relación a Dios y en relación al plan salvífico anunciado por los profetas; y en este cometido, mientras recuerda y certifica la relación Cristo-Espíritu, manifestado antes de Pascua, contemporáneamente pone en acto una especie de «secreto pneumático», o sea de discreción y de silencio sobre la naturaleza más profunda de tal relación. Tal «secreto», además de estar ordenado a hacer resaltar la persona de Jesús, es también el signo de la fidelidad de los discípulos a su Maestro que, muy probablemente, en su estancia terrena, habló poco del *pneuma*.

b. *Los escritos lucanos.* Una frecuencia más abundante del término *pneuma* en los escritos lucanos induce inmediatamente a pensar en una mayor consistencia de la pneumatología en ellos contenida, que se presenta más profunda y más madura respecto a aquella de los otros sinópticos. Pero también aquí se constata la atención del autor para evitar que Jesús pueda ser confundido con algún «carismático»; viene, más bien, claramente presentado como *señor del Espíritu* (cf. Lc 4, 1: «Jesús, lleno del Espíritu Santo (...) fue conducido *en* el Espíritu al desierto»). Con estose quiere impedir que el *pneúma* aparezca «como sujeto superior a Jesús»²². Aun habiéndole sido donado en el momento del bautismo (Lc 3, 22), el Nazareno posee tan profundamente el Espíritu, que está en grado de poderlo donar (Lc 24, 49; He 2, 33): en Jesús, por tanto, el *pneúma* se revela.

Típica de la pneumatología lucana es la tendencia a subrayar los efectos visibles y objetivos de la presencia y de la acción del Espíritu en la historia (Lc 3, 22; He 2, 3-5); de éstos, uno de los principales es la *profecía*. Donado a todos los miembros de la comunidad cristiana (He 2, 38ss; 15, 8ss; 19, 2), el *pneuma* caracteriza el tiempo de la Iglesia, que es tiempo de continuación y de irradiación en todo el mundo del anuncio evangélico salvífico. Es el Espíritu, de hecho, que permite repetir eficazmente los gestos y las palabras de Jesús (He 2, 42; 4, 30; 6, 7) y garantiza la continuidad entre el Nazareno y la comunidad de creyentes en él.

c. *Los escritos paulinos.* Con Pablo, la pneumatología neotestamentaria conquista uno de los peldaños más elevados. Ésta, aun conteniendo algunas perspectivas típicas de la tradición precedente, se destaca por una notable originalidad. De hecho el Apóstol delinea con claridad, de un lado, la importancia del *pneúma* para la vida de los hombres y de otro, algunos elementos característicos de su identidad, que sucesivamente especificarán la fe trinitaria eclesial y entrarán a formar parte del *dogma*.

Un elemento fundamental del pensamiento paulino, que condiciona también su pneumatología, es la centralidad del misterio paschal; la exaltación del crucificado por parte del Padre en la potencia del Espíritu (Rom 1, 4) constituye el cumplimiento de las pro-mesas de

Dios hechas a Israel. El Espíritu de Dios, que es también Espíritu de Cristo, viene donado a los hombres, que llegan a ser «hijos en el Hijo»; herederos de Dios por medio de Jesucristo, pueden conducir una vida nueva, «bajo el régimen del Espíritu» (Rom 7, 6) y pueden llamar a Dios «Abbá» (Rom 8, 14; Gál 4, 5-7). Con el Espíritu del Resucitado, el hombre es en verdad regenerado y debe producir frutos «espirituales», el más importante de los cuales es el amor, que constituye el cumplimiento de la ley entera (Rom 13, 8). Además, el Espíritu aparece decisivo para la construcción de la vida eclesial. De hecho la Iglesia, «cuerpo» del que Cristo es Cabeza, es vivificada por el Espíritu; es «morada de Dios por medio del Espíritu» (Ef 2, 22), y templo de Dios en el cual habita el Espíritu (1 Cor 3, 16). Importancia notable tiene en Pablo el discurso sobre los carismas: son dones que Dios concede por medio del Espíritu (1 Cor 12, 4-11), en orden a la utilidad común (1 Cor 12, 7) y destinados a construir la Iglesia.

En cuanto a la identidad del Espíritu, ante todo se destaca en Pablo que, aun siendo siempre Espíritu de Dios, «es todo relativo a Cristo»; de hecho, el Espíritu permite «conocer, reconocer y vivir en Cristo» y su obra no prescinde de la de Cristo; más bien, Pablo muchas veces atribuye a uno o al otro (a Cristo o al Espíritu) algunos efectos o acciones semejantes. Además, con frecuencia el Apóstol asocia estrictamente Cristo y el Espíritu y en algunos textos llega incluso a una «calificación cristológica del Espíritu».

La posesión del Espíritu por parte del Mesías permite afirmar que, para Pablo «Jesús resucitado se encuentra de una vez para siempre en un plano de igualdad soteriológica con Dios»; también esto arroja luz sobre la singularidad de la relación Jesús-Dios; ésta es de tal intimidad y profundidad, que le permite al Hijo poseer el mismo Espíritu del Padre. Además permite comprender mejor la misma identidad del *pneuma*: él es claramente *distinto* de Cristo; es el garante de la «comunicación entre el *Kyrios* y el hombre» precisamente porque es ante todo «el medio de la comunicación entre Dios y el Cristo» y por eso puede ser considerado como el *vínculo* por excelencia. En fin, si el Espíritu no se identifica con Cristo porque es «de Dios», tampoco puede simplemente identificarse con Dios, porque es también «de Cristo»; por eso es necesario considerarlo como *alguien* que reviste funciones de tipo *personal*, cumple acciones y no puede ser simplemente identificado con la «potencia» de Dios o con aquella de Cristo, sino que debe ser distinto de uno y otro.

En conclusión, si la posesión del Espíritu por parte del Hijo hace manifiesta la singularidad de Jesús, no menos grande es la luz que el Mesías arroja sobre la realidad del Espíritu. La pneumatología de Pablo ayuda a entender la identidad de Cristo, mientras la cristología es clave para entender la pneumatología. «Dado que, tanto Cristo como el Espíritu son asociados por el Apóstolo en relación con Dios Padre, no se traspasa el riguroso horizonte exegético si se afirma que, en el fondo, toda la concepción paulina es radicalmente trinitaria».

d. El cuarto evangelio. En Jn encontramos ulteriores, profundos y nuevos elementos de la teología del Espíritu; el *pneuma* es llamado *Espíritu de y verdad y Paráclito*; además es indicado como aquel en el cual es necesario renacer para obtener la salvación (Jn 4, 5) y aquel que concede el poder de perdonar los pecados (Jn 20, 22-23). También aquí la pneumatología está fuertemente ligada a la cristología: Jesús es el dador del Espíritu; los Dos cumplen acciones similares en la historia de la salvación; Jesús es la *palabra* y la verdad gracias a las cuales los creyentes experimentan la salvación, pero ni una ni otra llegan al hombre sin la participación y la obra del Espíritu: éste abre la Palabra a los hombres y los hombres a la Palabra; y conduce a la verdad completa a todos aquellos a los cuales Dios se ha revelado por medio de su Hijo. Por tanto, se puede ciertamente afirmar que la pneumatología joánica «viene así a participar del cristocentrismo que marca todo el cuarto evangelio y en él se integra armoniosamente». En el IV evangelio, además, es claramente acentuada la **personalidad del** Espíritu, que además de ser presentado como sujeto de acciones, viene

explícitamente llamado el *otro* (respecto a la persona de Jesús) Paráclito y viene indicado con el pronombre masculino *ekeinos* (aquel), aun siendo el término *pneuma* neutro (cf. Jn 16, 13).

e. Conclusiones. La pneumatología neotestamentaria, como también la cristología, no se ha de considerar un bloque homogéneo, sino realidad *una* y múltiple, en la cual se verifica un cierto *desarrollo*. Así como en la comprensión de la identidad de Cristo y del significado salvífico de su obra, la comunidad primitiva ha cumplido un camino, sobre la base de la resurrección, igualmente en la toma de conciencia de la identidad y de la misión del Espíritu, la Iglesia primitiva ha visto en la Pascua el evento que proyecta luz nueva sobre la realidad del *pneuma*. El Espíritu *de Dios y de Cristo* ha sido percibido sobre todo como elemento decisivo del proceso de inteligencia del misterio de Jesús (Jn 14, 26). Además ha sido considerado como algo o alguien que tiene un nexo imprescindible con Jesús mismo; esta conexión Jesús-Espíritu «funda la unidad originaria de la pneumatología del NT, en cuanto viene acogida y expresada por los diversos autores en modo distinto y distintamente madurada». De la *Redationgeschichte* proviene la sugerencia de considerar atentamente, en el desarrollo de la pneumatología neotestamentaria, el concurso de varios factores internos y externos a la comunidad: los contactos con el judaísmo ortodoxo y helenístico, la relectura del AT a la luz del evento «Cristo», los problemas de la misión, las cuestiones particulares que surgen al interno de la comunidad, la inteligencia siempre más profunda de las palabras y de las obras de Jesús.

No sorprende, por eso, que la pneumatología del NT sea también *múltiple* y marcada por un cierto *crecimiento*: junto a los rasgos comunes, se dan innegables diferencias y originalidades entre los diversos autores, por lo cual no es injustificado afirmar que existen «*múltiples pneumatologías en el NT*». Éstas aparecen «complementarias», no en el sentido que presenten datos adicionales o concurrentes en un solo esquema, sino en el sentido que expresan diversas perspectivas posibles, en la interpretación del actuar de Dios en Jesucristo.

Esta multiplicidad es fundamento, sea del dato dogmático que vendrá luego puesto de relieve por la Iglesia en el curso del tiempo, sea de las diversas líneas de pensamiento que vendrán elaboradas en el tiempo para expresar el misterio del Paráclito.

IV. La identidad del Espíritu según la fe eclesial

Anunque aquí no sea posible trazar una historia completa de la pneumatología, es necesario presentar al menos algunos datos esenciales, relativos a los pronunciamientos *dogmáticos* y la profundización *teológica* que la comunidad eclesial ha operado en el transcurso del tiempo, acerca de la persona del Espíritu.

Se debe poner de manifiesto sobre todo que, antes de la afirmación explícita y dogmática de la igualdad ontológica entre el Espíritu, el Padre y el Hijo, la Iglesia ha «tenido despierta» y ha profundizado la propia fe pneumatológica gracias a algunas experiencias y expresiones que tenían un lugar destacado en la vida de la comunidad: la *fórmula bautismal*, que constituía para los creyentes «el fundamento de todo el edificio catequético»; el tema de la *inspiración de las Escrituras*, que servía para mostrar la continuidad entre el AT y el NT; el tema de la *preexistencia de Cristo*, que conduce a pensar en la *preexistencia del Espíritu*; la realidad de la *inhabitación del Espíritu en los fieles*, enseñada ya por Pablo; la relación entre el *Espíritu y la Iglesia*, claramente señalada por Lc, Jn y Pablo. Tampoco va olvidado, como afirma Lucas en los *He*, que la Iglesia primitiva ha madurado la convicción de que el Resucitado continúa su presencia y su obra salvífica en la historia justamente gracias al Espíritu; todo esto permite a la comunidad cristiana llevar por doquier los frutos de la muerte y resurrección del Señor,

mientras se espera su segunda venida. Como se advierte, aquí se habla del Espíritu en una perspectiva marcadamente soteriológica.

Pero junto a esto, se debe destacar, que hasta el s. IV las afirmaciones teológicas explícitas sobre el Espíritu no son ni *frecuentes* ni siempre *precisas*. El motivo de fondo de esta situación es bien evidente: la atención e interés de la comunidad eclesial están referidas principalmente a la relación Padre-Hijo, al menos hasta la mitad del s. IV; hasta este momento, «las menciones doctrinales *explícitas* concernientes al Espíritu Santo son (...) ocasionales y, de hecho, casi siempre marginales». Se debe notar, por otra parte, que durante este tiempo, la Iglesia sigue usando la fórmula trinitaria de Mt 28, 19-20, que constituye «el testimonio trinitario de mayor relieve en la tradición sinóptica, o más bien en todo el Nuevo Testamento» y que señala claramente la igualdad de los Tres. Igualmente se debe recordar que una ulterior razón de un cierto «olvido» del Espíritu ha sido el hecho de que la pneumatología, durante el s. II, ha estado casi «confiscada por parte de corrientes marginales en relación a la gran Iglesia, o también repentinamente reconocida como heterodoxa. Se trata de tendencias y de sectas gnósticas y, por otro lado, del montanismo».

La atención teológica se concentrará sobre el Espíritu después de la crisis arriana, que tendrá sus reflejos también en el campo de la fe pneumatológica, Para rechazar toda tentativa de reducir el Espíritu a criatura, la comunidad eclesial desplaza la atención de los eventos salvíficos al ser de Dios, como ya había ocurrido en el Concilio de Nicea (325), pasando de una perspectiva «económica» a una más pronunciadamente «ontológica»; y en el I Concilio de Constantinopla (381), recogiendo una serie de afirmaciones recurrentes en muchos teólogos, se esfuerza en expresar en términos claros la relación Dios-Espíritu: ésta es al mismo tiempo de *igualdad y distinción*. Al Espíritu viene reconocido el carácter *personal y divino*, su necesaria pertenencia al misterio de la vida de Dios, su destacado y esencial contributo al desenvolvimiento de la historia de la salvación (cf. DS 150). Permanecen en la sombra, en este Concilio, los términos de la relación Hijo-Espíritu, en el abismo de la vida divina; y esto tendrá consecuencias en el futuro, cuando el Oriente y el Occidente cristianos elaborarán la pneumatología en perspectivas un poco diferentes y expresarán en términos distintos las propias opiniones acerca del origen eterno del Espíritu.

V. El Espíritu en la vida cristiana

Después de haber llevado a cabo con el Padre y con el Hijo la obra de la creación, después de haber **obrado** permanentemente en la vida, en la pasión, en la muerte y en la resurrección de Cristo, el Espíritu ha sido derramado y «entregado» a la humanidad, primero a través de las llagas del crucificado y después del alba de Pascua gracias a la Palabra potente del Resucitado. ¿Cómo se configura hoy la presencia y la acción en la historia por parte de Aquel que es, junto con Cristo, la otra «mano» del Padre?"

1. EL ESPÍRITU Y LA IGLESIA. Según san Ireneo, «donde está la Iglesia allí está también el Espíritu de Dios; y donde está el Espíritu de Dios allí está también la Iglesia y toda gracia». Esto porque «la Iglesia viene constituida por el Espíritu: él es su cofundador», de forma permanente, por medio de la Palabra inspirada, anunciada y proclamada, por medio de la liturgia y por medio de la gracia. El Padre, donando el Espíritu Santo por medio del Señor resucitado, hace de los creyentes «morada de Dios por medio del Espíritu» (Ef 2, 20-22); la Iglesia es la comunidad de aquellos que en el Espíritu llaman a Dios «Abba» (Rom 8, 15; Gál 4, 6) y de los que reconocen que Jesús es el Señor precisamente bajo la acción del *pneuma* (1 Cor 12, 3). En cuanto *vínculo* entre el No-engendrado y el Engendrado, el Espíritu derramado sobre

los creyentes los «remite» a uno y a otro, haciendo brotar en su corazón y en sus labios los nombres del Padre y del Hijo...

El *pneúma Christou* transforma también los aspectos visibles o institucionales de la Iglesia en instrumentos de gracia; en LG 8 se señala, a este propósito, una interesante analogía: «como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como órgano vivo de salvación a él indisolublemente unido, de forma semejante la unión social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo, que la vivifica, para el incremento del cuerpo (cf. Ef 4, 16)». Según la enseñanza de Pablo, el *pneúma* es también fuente de diversos *carismas* y *ministerios* en la Iglesia (cf. 1 Cor 12, 4-5). Provieniendo de una única fuente y estando destinados al único fin de la edificación de la comunidad, éstos no pueden estar en contradicción. Leyendo apropiadamente el dato revelado, se podría incluso «hablar, en el NT, de una equivalencia semántica entre carisma y ministerio». Justamente, no es posible negar la existencia en la Iglesia de una cierta «tensión entre la inspiración libre y la institución», aún más, es necesario dar siempre un puesto a esta tensión, si bien hay que evitar «no retrotraerlo a la doctrina paulina de los carismas hasta el punto de traicionar el sentido auténtico de éstos». También sobre los carismas y la institución el Espíritu «deja su huella»: en cuanto persona divina que procede *per modum amoris* y cuyo nombre es Amor", es evidente que, tanto los unos como la otra, tienen sentido sólo en relación al amor. La autenticidad de los carismas y de la institución es probada y medida por el amor que, como aquel de los Tres, dona, acoge y une...

Precisamente porque es cofundada por el Espíritu, que en la vida divina es la *persona-comunión*, el amor personal del Padre y del Hijo, el vínculo de los Dos, la Iglesia puede, en fin poseer algunas «notas» características y esenciales: es *una* y *sacramento de unidad* (LG 1; 4; 13; UR 2); el Espíritu hace de los «muchos» llamados *una* sola cosa, constituyéndolos también en «signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). El Espíritu es también principio de *catolicidad* de la Iglesia protegiendo y fecundando su *apostolicidad*: y mientras que con la primera nota asegura la comunión en el espacio, con la otras garantiza la comunión en el tiempo. Gracias al Espíritu, la comunidad eclesial vive en el mundo «sancta simul et semper purificanda» (LG 8): *santa* porque sus miembros realizan y experimentan la *communio Sancti* (= de Dios), la *communio sanctorum* (sacramentorum) (= de los sacramentos y de las cosas santas) y la *communio sanctorum* (fidelium) (= de los fieles); siempre necesitada del perdón, porque «encierra en su seno a pecadores» (LG 8), es «ecclesia peccatorum». Como María, también la comunidad eclesial es «templo del Espíritu Santo» (LG 53), es «como plasmada y hecha criatura nueva» (LG 56) por el Paráclito; está llamada a donar al mundo el Salvador, después de haberlo concebido en su propio seno «por obra del Espíritu Santo»; debe hacer la experiencia de la comunión de vida con el Hijo; debe escuchar atentamente su Palabra, meditándola en su corazón; debe pedir a Cristo que cumpla gestos salvíficos; «con la virtud del Espíritu Santo, conserva virginalmente íntegra la fe; sólida la esperanza, sincera la caridad» (LG 64); la Iglesia debe ser en la historia, a semejanza de María, «como la concentración personificada del poder del Espíritu; es llamada a ser, en el espacio y en el tiempo, punto de encuentro y de abrazo entre la Trinidad y la historia».

2. EL ESPÍRITU Y LA PALABRA. El Espíritu hace resonar en la Iglesia continua, potente y eficazmente la Palabra de Dios: nacida de la Palabra de Cristo, la comunidad de los creyentes continúa siendo generada por el evangelio y es llamada a ser en la historia, justamente gracias a los dones del Espíritu, la *viva sequentia sancti evangelii*. Por otra parte, sólo gracias al Espíritu ella puede rectamente interpretar la Palabra inspirada, que es fuente y norma de vida y de fe (cf. DV 12). Como ha observado justamente el P. Y. Congar, «ni Palabra sin Espíritu (la Palabra quedaría en la garganta y no hablaría a nadie); ni Espíritu sin Palabra (el Espíritu no tendría contenido y no comunicaría nada a nadie)»¹. También aquí vale el principio según el

cual «la unión y el condicionamiento recíproco de las dos manos de Dios son la ley constitutiva de la Iglesia y de toda la economía salvífica»

3. EL ESPÍRITU Y LA LITURGIA. El Espíritu es el «cofundador» de la Iglesia también por medio de la liturgia. Gracias a él, los hechos pasados de la historia de la salvación se convierten real y eficazmente presentes en el *hic et nunc*, consintiendo así a la comunidad vivir y experimentar continuamente los dones de Dios y proyectarse hacia el cumplimiento futuro del proyecto del Padre. Celebrada en el Espíritu, la liturgia consiente a los creyentes: a) acceder al Padre por medio del Hijo (dimensión *trinitaria*); b) llegar a ser «contemporáneos» y partícipes del misterio salvífico celebrado (dimensión *histórica*); c) convertirse en la comunidad de los «llamados» en la cual Cristomismo está presente (dimensión *eclesial*); d) «generar» al Verbo «en el silencio orante» (dimensión *mística*).

En virtud de su presencia en la liturgia, el Espíritu hace que los sacramentos celebrados por y en la Iglesia actualicen el misterio pascual y comuniquen la salvación. La *eucaristía*, p. ej., no es sólo el sacramento de la presencia «verdadera, real y sustancial» de Cristo (DS 1651), sino, como subraya el Oriente cristiano, es también presencia eficaz y maravillosa del Espíritu que transforma y santifica no sólo el pan y el vino, sino también la comunidad que celebra'. Es el Espíritu, en fin, «que hace de la eucaristía un anticipo de la liturgia celeste y crea un clima de espera ardiente hasta que llegue el sábado eterno del banquete nupcial del Cordero en la santa Jerusalén». El *bautismo* y la *confirmación*, a su vez, hacen posible el «nuevo nacimiento» anunciado por Cristo a Nicodemo (cf. Jn 3, 5). Fruto del misterio pascual, estos dos sacramentos permiten entrar en el reino, para vivir como «hijos de Dios», en la madurez y corresponsabilidad. Con estos sacramentos, además, el Espíritu hace de los hombres un pueblo real, profético, sacerdotal, enviado a anunciar la misericordia salvífica del Padre.

En el sacramento del *matrimonio*, el *pneuma* transforma el amor humano en sacramento del amor de Cristo por su Iglesia; derramando el amor de Dios en el corazón de los esposos, los hace *uno en el amor y en la vida*. Derramado por medio de la imposición de las manos sobre los llamados al ministerio sacerdotal, el Espíritu transforma con el sacramento de la Palabra y de la eucaristía y el servicio de la caridad, a fin de que sea en el mundo viva imagen de Cristo y transparencia del rostro paterno de Dios.

Con los sacramentos de la *reconciliación* y de la *unción de los enfermos*, el Espíritu hace posible el triunfo del amor de Dios sobre los pecados, sobre las miserias y enfermedades de las criaturas. El poder de perdonar los pecados ha estado explícitamente vinculado por el Resucitado al don del Espíritu: «Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados les quedarán perdonados...» (Jn 20, 22-23); éste tiene como efecto el retorno del pecador a Dios y la renovada posibilidad de poderlo invocar, *en el Espíritu*, llamándolo «Abbá». Con el sacramento de la unción de los enfermos es ofrecida a quien está en la enfermedad la «fuerza que sana» de Cristo (cf. He 10, 38), en la experiencia de la desaparición del dolor y en la certeza de su transformación en ofrenda agradable a Dios para la salvación del mundo.

El Consolador acompaña con los siete signos sacramentales el peregrinar terreno del Pueblo de Dios, guiándolo «entre las persecuciones del mundo» y donando «los consuelos de Dios»" hasta el día en el cual caerán los velos y el hombre contemplará a Dios cara a cara (1 Cor 13, 12).

4. LOS DONES DEL ESPÍRITU. El Espíritu también edifica la Iglesia por medio de los dones de su amor. Continuamente «enviado» del Padre y del Resucitado, por medio de la Palabra y de los sacramentos, el *pneuma* hace ante todo a los hombres «partícipes de la naturaleza divina» (2 Pe 1, 4), derramando en sus corazones el amor de Dios (cf. Rom 5, 5) e introduciéndolos en

una condición de vida nueva. Pero ¿en qué consiste tal *novedad*, que los Padres de la Iglesia llaman «divinización» e «inhabitación»? Con estos términos, es expresada por los creyentes la certeza de la efectiva renovación y de la real transformación de la naturaleza humana, que ha sido elevada gratuitamente a la comunión beatífica con Dios, participando de su santidad, sin por esto perder las propias características ontológicas. Este don de Dios, es *inherente* al hombre como auténtica perfección, como fue recordado por el Concilio de Trento (cf. DS 1520) y le confiere la capacidad de realizar acciones que poseen un auténtico valor salvífico. La «inhabitación» indica el misterio de la beatificante presencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en el hombre justificado. En virtud de la coinhabitación o *perikhoresis* de las divinas personas, el Dios trinitario pone su morada en los discípulos (Jn 14, 23) y por medio de su Espíritu inhabita en el corazón del hombre (Gál 4, 6; 1 Cor 6, 19; Rom 8, 11). La presencia de los Tres en el justo da lugar a un conocimiento *casi-experimental* de la Trinidad, a un vínculo de amistad y a una relación de la recíproca presencia e inmanencia entre el hombre y las divinas personas, que supera infinitamente los lazos ya existentes en virtud de la creación; tal relación con la Trinidad tendrá su cumplimiento en la visión beatífica, cuando el hombre contemplará el abismo insondable del misterio de la vida de Dios y cuando en lugar del conocimiento imperfecto y «vespertino» del Altísimo existirá aquel otro luminoso y perfecto de la gloria.

Entre tanto, mientras está *in via et non in patria*, el creyente que ha recibido el Espíritu, es llamado a producir frutos «espirituales» que son «ultima et delectabilia quae in nobis proveniunt ex virtute Spiritus sancti». Éstos son, según la enseñanza paulina, «amor, gozo, paz, paciencia, benevolencia, **dominio de sí**» (Gál 5, 22); o, para decirlo con Tomás de Aquino, la *caridad* y la *libertad*: de hecho, «cuanto más uno tiene la caridad, tanto más tiene la libertad, porque "donde está el Espíritu del Señor allí está la libertad" (2 Cor 3, 17). Pero quien tiene la perfecta caridad, tiene en grado eminente la libertad». Junto a estos frutos el Espíritu, que en el santuario de la vida trinitaria es «relación subsistente» de amor, pura referencia al Padre y al Hijo, «produce» en los creyentes la *vida de fe y de oración*, entendidas como apertura y abandono de sí en la Trinidad; sostiene la *esperanza* y el *testimonio*, entendidos como apertura al futuro prometido de Dios y como entrega de sí a la historia; fecunda el gozo y la esperanza, los esfuerzos y los sufrimientos de la humanidad, a fin de que nada ni nadie sea olvidado o despreciado en este fatigoso y bellissimo camino de regreso, por medio de Cristo, al Padre.

[-> Amor;; Antropología; Bautismo; Biblia; Comunidad; Comunión; Concilios; Confirmación; Escatología; Eucaristía; Experiencia; Fe; Filioque; Filosofía; Hegelianismo; Hijo; Historia; Iglesia; Inhabitación; Jesucristo; Liturgia; María; Matrimonio; Padre; Penitencia; Religión, religiones; Sacerdocio; Salvación; Trinidad; Vida cristiana.]

Giuseppe Marco Salvati

EUCARISTÍA

SUMARIO: I. Precedentes en las religiones y en el AT.: 1. En las religiones: banquete y sacrificio de «comunión»; 2. El convite en el AT.—II. La Eucaristía y la Trinidad en el NT: 1. Sinópticos; 2. Juan; 3. Cartas de Pablo; 4. Hechos y Apocalipsis.—III. Eucaristía y Trinidad en la tradición patristica: 1. Eucaristía y Trinidad en la tradición anterior a Nicea; 2. La Eucaristía y la Trinidad en la patristica posterior.—IV. Eucaristía y Trinidad en las anáforas eucarísticas: 1. Referencias más antiguas; 2. Anáforas «anamnélicas» y «epicléticas».—V. Eucaristía y

Trinidad. Dimensión ecuménica: 1. El diálogo católico-luterano; 2. El diálogo católico-anglicano; 3. El diálogo Iglesia católica-Iglesia reformada; 4. El Documento de Les Dombes (1972); 5. Los documentos de «Fe y Constitución»; 6. El diálogo católico-metodista; 7. El diálogo Iglesia católica - Iglesia ortodoxa.—VI. Trinidad-Eucaristía-Iglesia.

I. Precedentes en las religiones y en el Antiguo Testamento

1. EN LAS RELIGIONES: BANQUETE Y SACRIFICIO DE "COMUNIÓN". El alimento representa una forma importante de "comunión" del hombre con la divinidad, en las religiones ancestrales. Para los antiguos pueblos cazadores o recolectores, la oblación sacrificial iba vinculada en buena parte al sustento cotidiano: de la caza (o de los frutos recogidos al azar), una porción — la "ofrenda primicial" — era reservada para la divinidad. Con un doble sentido: como "desacralización" del alimento —que permitía al hombre adueñarse de algo que se consideraba posesión de la divinidad y don suyo—; y a la vez como "sacralización", o intento de devolución agradecida a Dios de los bienes recibidos de él.

Este sentido de comunión pervivirá en las religiones agrarias. Con el cultivo de la tierra, el hombre empieza a disponer de un peculio propio. Ofreciendo a Dios los frutos de su trabajo, o los animales domésticos, el ser humano hace oblación de sí mismo, al dar aquello que constituía su único sustento. En este período la oblación (aunque más ritualizada) sigue unida al banquete: una parte del animal, sacrificado para servir de alimento al hombre, era ofrecida a la divinidad y quemada no en un fuego sagrado, sino en el mismo hogar en el que se aderezaba el alimento. La ofrenda sacrificial tenía lugar en la casa —o en el entorno humano—, aún no en el templo.

Luego, la sobreabundancia de bienes conducirá a una mayor ritualización del sacrificio: a la oblación de cosas superfluas, a la disociación entre banquete y sacrificio y a una acentuación del sacrificio como pura inmolación (y más aún: como combustión —incluso total— de la víctima en el holocausto). Sobreviene así la desvinculación entre la vida del oferente y el sacrificio ritual ofrecido, así como entre el ámbito "sacro" del templo (el *terrenos*) y el profano. Algo que los profetas recriminarán a Israel.

Sin embargo, nunca se perdió del todo —en la antigüedad— la unión entre sacrificio y banquete (o "sacrificio de comunión"). De hecho en Israel el holocausto (o combustión de la víctima) es una costumbre tardía, mientras aparecen como más antiguos, en el culto, los convites sacrificiales (cf. 1 Sam 1,4-18; 9,12s; 14, 31-35), o sagrados (Lev 10,12-18), unidos a la fiesta y al regocijo en presencia de Yahvé (cf. Dt 12,4-18; 6,10-17), y a la comunión con él (cf. 2 Sam 9,7; 2 Re 25,27-30). En ellos se otorga la paz (Gén 43,25) y la protección divinas (Jue 19,15s)'.
'

2. EL CONVITE EN EL AT. No hay en el AT referencia alguna al misterio de la Trinidad (ajeno al radical mono-teísmo judío). Pero cabría hablar de ciertos precedentes, pues "el Nuevo Testamento está latente en el Antiguo". Lo que nos permitiría ver, en el AT, ciertos "vestigios" o "signos umbrátiles" de un misterio que encontrará su revelación plena en el Nuevo.

En el AT cabe señalar dos antecedentes principales.

1) *La actuación de Yahvé, de su Sabiduría y de su Espíritu: la alianza y elbanquete.* a) Las actuaciones de Yahvé se desdoblan en una triple vertiente. En primer lugar como Creador de todas las cosas, incluso del alimento para el hombre (cf. Gén 1,11s.29). Él abre su mano y sacia de favores a todo viviente. Hace fructificar los campos, que se visten de mieses, dando al

hombre el trigo y la vid, el pan y el **vino** (cf. Sal 64,10-14; 81,16; 103,14-15.27; 145,15), signos de riqueza y fertilidad. Por eso la bendición de los patriarcas a sus hijos implora de Yahvé una numerosa descendencia, junto con "la abundancia de trigo, de **vino y aceite**" (cf. Gén 27,28: Dt 8,8s; Jl 2,24; Zac 9,17).

En el éxodo, Yahvé se muestra además como el que alimenta y sostiene al pueblo hambriento, y le envía el maná (Ex 16; Núm 11; Dt 8; cf. Sal 78,32ss; 105,40; 106,13-15; Sab 16,20-29). A su vez, en el Sinaí, el sacrificio de la alianza culmina en un banquete: después de la aspersión de la sangre, Moisés, Aarón y los setenta ancianos vieron a Yahvé, el Dios de Israel, "y comieron y bebieron" (Ex 24,8-11). Un convite que es signo vivo de la comunión-alianza entre Dios y su pueblo.

Finalmente Yahvé aparece como el anfitrión del banquete escatológico del reino: él preparará sobre el monte Sión un convite universal, para "todos los pueblos" (Is 25 6-8). Dios mismo parece ser, además del dador, el don salvífico que se ofrece al hombre, en un convite donde culminan el reinado de Dios y la plenitud de la salvación. Otra invitación similar a un banquete universal será —para el Deuterocanónico— de una nueva "alianza sempiterna" (Is 55,1-5; cf. Prov 9,1-6).

b) El convite de la Sabiduría de Yahvé. La Sabiduría se presenta como un atributo de la divinidad: es "una efusión de la gloria del Omnipotente", "reflejo de la luz eterna" e "imagen o irradiación de su excelencia" (Sab 7,25s; cf. 7,22 a 8,8). Pero a la vez muestra cierta personalidad junto a Dios (habla y actúa como consejera, o como arquitecto que colabora en la creación divina: Prov 8,22-31; cf. 1 al 9). Surgida de la boca del Altísimo y enviada a Israel (Eclo 24), "mató sus víctimas y mezcló su vino"; aderezó su mesa y preparó un festín al que invita a los sencillos para que adquieran la sabiduría: "venid y comed mi pan y bebed mi vino" (Prov 9,1-6). También aquí (como en Is 55,1-5) lo que se da en alimento es la misma Sabiduría divina: "Venid a mi cuantos me deseáis y saciaos de mis frutos", porque recordarme y poseerme es más dulce que la miel. "Los que me comen quedarán con hambre de mí y los que me beban quedarán de mi sedientos" (Eclo 24,25-29). Este festín de la Sabiduría se identifica con la Palabra de Dios, verdadero alimento para el hombre: Ezequiel habla del libro de la Ley que Yahvé le da a comer: "llena tu vientre e hinche tus entrañas de este rollo que te ofrezco. Lo comí y me supo a mieles". Entonces el Espíritu se posesiona del profeta, impulsándolo a proclamar la palabra que le ha servido de alimento (Ez 3,1-5.10-15; cf. Jer 15,16).

c) También el Espíritu de Yahvé aparece unido al alimento otorgado por Dios. Yahvé envía su Espíritu y crea y repuebla la faz de la tierra (Sal 104,27-30; Job 34,14s; Eclo 12, 7). Con la donación de un "Espíritu nuevo", fuente y principio de una "alianza nueva", vosotros seréis mi pueblo "y yo llamaré al trigo y lo multiplicaré y no tendréis hambre. Multiplicaré los frutos de los árboles y los de los campos" (Ez 36,27). El Espíritu actúa como dador de vida y de sustento.

2) La tríada anterior (Yahvé, su Sabiduría y su Espíritu) puede encontrar su mejor expresión en la "trinidad" bajo la que Yahvé se manifiesta a Abrahán en figura de "tres hombres" (Gén 18,1s; o como Yahvé y sus "dos ángeles": Gn 18,22;19,1). Abrahán se postra ante ellos, invitándolos a comer; y ordena a Sara preparar unos panes y leche, y sacrificar un ternero, "y se lo puso todo ante ellos", permaneciendo a su lado (Gén 18,6-8) en actitud de atento servicio. En un curioso juego entre el singular y el plural, Abrahán llama a los tres personajes "Señor mío", usando acto seguido el plural: "os traeré un bocado de pan, os confortaréis y seguiréis" (v. 1.5)

En el banquete uno de los misteriosos invitados anuncia la maternidad de Sara, a pesar de su vejez, pues "nada hay imposible para Yahvé" (Gén 18,13-14). Y promete a Abrahán una futura

descendencia, "un pueblo grande y fuerte", al que rendirán pleitesía todas las naciones (Gén 18, 17s); y que nacerá de Isaac, el "hijo único" (a la vez que "hijo de la visitación" de Yahvé: cf. Gén 21). Así, en el convite, la presencia de Yahvé —en "tres personas"—, se muestra como fuente de vida, así como de una comunidad —el pueblo numeroso— que surge de la poderosa palabra de Yahvé.

La escena se repite con Lot, sobrino de Abrahán. "Levantáronse los tres varones y se dirigieron hacia Sodoma" (Gén 18,16), donde Lot los invita "a su casa, les preparó de comer, y coció panes ázimos, y comieron" (Gén 19,1-3). Este banquete se convierte en fuente de gracia y de juicio: es el origen de la salvación de Lot y su familia, conducidos fuera de la ciudad por los misteriosos personajes; e inicio de la ira de Yahvé por la liviandad de los moradores de Sodoma (Gn 19,9ss).

El pintor ruso Andrei Rublev (1425) inmortalizó este relato en el famoso icono de la Trinidad: donde tres personajes con el bastón en la mano, sentados en torno a una mesa, entrelazan su mirada en un gesto de amorosa unidad e identidad misteriosa.

II. La Eucaristía y la Trinidad en el Nuevo Testamento

1. En los *Sinópticos* está poco desarrollado el binomio "Eucaristía-Trinidad". El convite sólo aparece enmarcado en la relación Padre (reino de Dios)-Jesús el Hijo, tanto en las comidas durante la vida de Jesús como en la última cena. En cambio es difícil encontrar pasajes que relacionen al Espíritu con el convite. Sólo Lucas, en el contexto del Padrenuestro, y tomando pie de la bondad de un padre terreno que da pan —y no una piedra— al hijo que se lo pide, dice: "cuánto más vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo a los que se lo pidan" (Lc 11,5-13), estableciendo cierta relación entre el don del pan y del Espíritu.

Respecto a los convites en la vida de Jesús, las parábolas propugnan una estrecha conexión entre el festín y la presencia actuante del reino de Dios. Mateo, y en especial Lucas, hablan del futuro banquete del reino como abierto a todos los pueblos, mientras los hijos de Israel serán echados fuera (cf. Mt 8,11-12 y Lc 13,15; y en parábolas: Mt 22,2-10 y Lc 14,16-24). Pero sobre todo resalta el gesto insólito de Jesús al invitar a los pecadores, apelando --como última razón— a una sabiduría escondida (cf. Mt 11,18s), que no es otra que la del padre del hijo pródigo, quien invita a éste a un banquete (Lc 15). Jesús afirma así que el reinado de Dios (que él encarna ya en los milagros y el convite) se remonta al gesto de "comunió" del mismo Padre celestial, abierto no sólo a los cercanos sino también a los alejados.

Este dinamismo culmina en la última cena, que Jesús vincula expresamente con el banquete del reino de Dios (Mc 14,25; Lc 22,16-18; o "de mi Padre": Mt 26,29). Lucas incluso identifica el reino del Padre con el reino de Jesús, y su mesa con la mesa del Padre (Lc 22,29-30), destacando aún más la identidad de la cena con el banquete escatológico (cf. Is 25, 6-8). Si bien en todo este contexto de convite no hay referencia alguna al Espíritu, sino sólo al Padre y al Hijo en su mutua relación.

2. En el evangelio de *Juan* encontrará un notable desarrollo la dimensión trinitaria de la eucaristía. Así se refleja en el discurso del Pan de vida (Jn 6), y en la última cena (Jn 14 a 16).

El discurso del pan de vida contiene la formulación trinitaria más explícita de los evangelios en relación con la eucaristía. Destaca, en primer lugar, la iniciativa del Padre, que habiendo alimentado a Israel con el maná, ahora nos da el "verdadero pan del cielo": la persona de Jesús, "pan de Dios que bajó del cielo y da la vida al mundo" (Jn 6,31-34). Además de "pan del cielo" y

"pan de Dios", Jesús se llama también "pan de vida": "Yo soy el pan de vida: el que viene a mi, ya no tendrá más hambre; y el que cree en mí jamás tendrá sed" (Jn 6,35; cf. 48-50)⁵. Esta relación inicial Padre-Hijo, dará paso luego a una afirmación cristológica: "Yo soy el pan vivo bajado del cielo; si alguno come de este pan, vivirá para siempre" (Jn 6,51). El "pan de vida" que procede del Padre, aparece ahora como el "pan vivo": Cristo, que vive por el Padre, y da su carne y su sangre para la vida del mundo, en la entrega de sí mismo (en la muerte y resurrección) prolongada en su donación como alimento para nosotros (Jn 6,51-57). A través de la fe y la comida, el creyente participa de la comunión de vida eterna que el Padre "viviente" comunica al Hijo (Jn 6,57-58).

Esta comunión de vida entre el Padre y el Hijo, de la que participamos por el Pan de vida, no acaece al margen del Espíritu en cuanto dador de vida, y que se manifiesta sobre todo a partir de un Jesús que sube "allí donde estaba antes", por su resurrección y exaltación a la diestra del Padre. De ahí la importancia del Espíritu para la eucaristía: sin él los dones —y aún la misma carne y sangre— serían algo inerte, no vivo ni vivificador, pues "el Espíritu es el que da vida; la carne sola no aprovecha para nada. Y las palabras que yo os he hablado son Espíritu y Vida" (Jn 6,62-63). Esta conjunción: Vida (del Padre), Palabra viva (de Jesús, Pan vivo e Hijo del hombre) y Espíritu vivificador, resume el discurso del Pan de vida como fuente de comunión con la Trinidad.

1 Jn 5,6-8 relaciona el Espíritu con la eucaristía (si bien ahora con la sangre del Señor). El Espíritu de la verdad respalda la fe en Jesús, el Hijo de Dios, "que vino por medio del agua y la sangre". Porque "tres son los que dan testimonio: el Espíritu, el agua y la sangre, y estos tres son uno". El sentido trinitario se acentúa en la conocida glosa de la Vulgata: "porque tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo, y estos tres son uno. Y tres son los que dan testimonio en la tierra: el Espíritu, el agua y la sangre, y estos tres son uno"

La dimensión trinitaria reaparece en la última cena, donde Jesús se sitúa en relación con el Padre y el Espíritu. En un primer pasaje (Jn 14,7-26) Jesús afirma que él está en el Padre y el Padre en él. Por ser igual al Padre, ambos poseen el mismo Espíritu, y por eso puede comunicárnoslo. En este contexto Jesús asegura: "vendré a vosotros" para establecer una comunión vital por la que "yo vivo y vosotros viviréis", porque "yo estoy en mi Padre, vosotros en mí y yo en vosotros". Comunión vital que no acaece al margen de la eucaristía. Otro texto (Jn 15,9-13.26-27) habla del amor del Padre prolongado en el Hijo, y en el que deben permanecer los discípulos. Para ello vendrá el Espíritu "que yo os enviaré de parte del Padre". Esta comunión de amor incluye la vertiente eclesial así como la eucarística: la unión entre los sarmientos y la vid. Un tercer pasaje vuelve a subrayar la comunión vital entre el Padre y el Hijo, que nos es comunicada a través del Espíritu: "él me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer. Todo cuanto tiene el Padre es mío: por eso os he dicho que tomará de lo mío y os lo dará a conocer" (Jn 16,13-15).

Para Juan, pues, no basta con la comunión con la "carne y la sangre", sino que es preciso participar de la vida divina —o "vida eterna"—, a través del Espíritu, comunión viva entre el Padre y el Hijo. Por eso el efecto último de la eucaristía —según Juan— "es introducir al creyente en la vida trinitaria", como se desprende de la fórmula de la mutua inmanencia entre Cristo y el Padre, y entre el "comulgante" y Cristo: "El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él". Y así como "yo vivo por el Padre, el que me come vivirá por mí"

3. En las *cartas de Pablo* cabe apelar al "pan espiritual (*pneumatikón bróma*)" y la "bebida espiritual (*pneumatikón poma*)", que alimentaron al pueblo de Israel en el desierto, pues bebían de la "roca espiritual (*pneumatikés petras*)" que era Cristo (1 Cor 10,1-4). En este pasaje

—similar al de Jn 6, aunque anterior— se presupone a Dios como dador de ese alimento espiritual (cf. v.6) que es Cristo mismo como don, anticipado en y por el Espíritu.

Otro texto nos habla del Espíritu Santo como factor de unidad y de comunión en el único cuerpo (eclesial) de Cristo, aún siendo muchos sus miembros. Dado que todos hemos sido "bautizados en un sólo Espíritu" y todos "hemos bebido de un mismo Espíritu", formamos todos un solo cuerpo (1 Cor 12,12-13), siendo "uno mismo el Espíritu", "uno mismo el Señor" y "uno mismo el Dios (Padre) que obra en todas las cosas" (1 Cor 12, 4-11). Estos pasajes son el colofón de los cap. 10 y 11 de 1 Cor, que tratan de la eucaristía. De modo que, para Pablo, "la eucaristía, penetrada del Pneuma divino, nos lo comunica como fuerza que nos integra en la unidad del cuerpo de Cristo (cf. 1 Cor 12,13)". En realidad todos —judíos o griegos, hombres o mujeres— hemos sido hechos uno en Cristo, y por ello hijos por medio del Espíritu de su Hijo (cf. Rom 8,3.9.11.14; Gál 3,28 a 4,7). Por eso para Pablo la "comunión" (*koinonía*) dice relación al cuerpo de Cristo, tanto eclesial como eucarístico (cf. 1 Cor 10,16-17; Rom 12,5), así como a la Trinidad: "la gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo" (2 Cor 13,13; cf. también 2 Cor 1,21-22; Ef 1,3-14; Flp 2,1).

4. En los Hechos de los Apóstoles y en el Apocalipsis. En los Hechos, la "comunión" se refiere sobre todo a la Iglesia; pero también a la "fracción del pan". He 2, 44 así como 4, 32 insisten en que los fieles "todo lo poseían en común": "vivían unidos" y "tenían un sólo corazón y un alma sola". Al mismo tiempo se resalta la "alabanza a Dios (Padre)" (He 2, 47) y la proclamación de la "palabra de Dios" con libertad (He 4, 31). Pero sobre todo ambos textos relacionan la fracción del pan con la resurrección de Cristo y la efusión del Espíritu. Así He 2, 44 viene a continuación de Pentecostés y del anuncio de Pedro: Cristo, "exaltado a la diestra de Dios y recibida del Padre la promesa del Espíritu Santo, lo derramó" sobre vosotros (He 2, 33). Fruto de esa donación es precisamente la escucha de la enseñanza de los apóstoles, y sobre todo la perseverancia en la fracción del pan y en la oración (He 2, 41-42). A su vez, He 4, 31-33 va unido al testimonio, "con gran poder", de la "resurrección del Señor Jesús", y a una nueva efusión del Espíritu ("todos fueron llenos del Espíritu Santo"). En ambos pasajes se hace patente, pues, la referencia al Padre, al Hijo y al Espíritu, como fuente de la que provienen la fracción del pan y la "comunión".

El Apocalipsis habla de la cena del Señor ("yo entraré y cenaré con él y él conmigo") en relación con el reino (trono) de Cristo y del Padre (Ap 3,20-21). Además apela a la liturgia celestial de adoración y alabanza dirigida "al que está sentado en el trono y al Cordero" (Ap 4,8-11 y 5), que apacienta a los santos y los guía a las fuentes de agua viva (Ap 7,15-17). Otro pasaje menciona las bodas del Cordero y la Esposa, en conexión con el reino y la alabanza tributada a Dios (Ap 19,4-9). Aunque en estos pasajes se alude sólo al Padre y a Jesús el Hijo, sin referencia expresa al Espíritu, al final el Apocalipsis vuelve a hablar del río de agua viva que brota del trono de Dios y del Cordero, y de la adoración a Dios en relación con el Espíritu (y la Iglesia como Esposa): "El Espíritu y la Esposa dicen: Ven". "Sí, vengo pronto. Ven Señor Jesús. Amén" (Ap 22,1ss.9.16-17.20). La conjunción entre el Espíritu y el "maranatha" (ven, Señor) —que tenía un sentido cristológico-eucarístico en la Iglesia primera— y la adoración a Dios, implican un indudable sentido trinitario.

III. Eucaristía y Trinidad en la tradición patristica

1. EUCARISTÍA Y TRINIDAD EN LA TRADICIÓN ANTERIOR A NICEA. La antigua tradición está en dependencia de Pablo y Juan. La *Didaché* conserva una plegaria litúrgica a Dios Padre creador, que "diste a los hombres comida y bebida para su disfrute, para que te den gracias. Mas a nosotros nos hiciste gracia de comida y bebida espiritual y de vida eterna (*pneumatikén*

trophén kai poton kai záén aiónion) por tu siervo (Jesús). Se conjugan aquí el don del Padre (*charis*) y la acción de gracias (*eucharistía*). A su vez la "comida y bebida espiritual" recuerda la expresión de Pablo en 1 Cor 10,3-4, probable alusión al Espíritu.

Ignacio de Antioquía (+ 110), siguiendo a Juan, recuerda que Cristo procede del Padre, en él está y a él retorna. Por la gracia que viene de su Nombre (Dios Padre), los fieles se congregan en una misma fe en Jesucristo, "partiendo un solo pan, medicina de inmortalidad, y alimento para vivir por siempre en Jesucristo". Y desea "el pan de Dios, que es la carne de Jesucristo" y "por bebida su sangre, amor incorruptible". En este contexto, Ignacio menciona al Padre y al Hijo, pero no al Espíritu.

Justino (+ 165) alude varias veces a la plegaria eucarística. Una vez recibidos los dones, el obispo "alaba y glorifica al Padre de todas las cosas por el nombre del Hijo y del Espíritu Santo, y da gracias". Y "en todo lo que ofrecemos, bendecimos al Creador del universo por medio de su Hijo Jesucristo y del Espíritu Santo". Y en otro pasaje: "Damos culto al Hacedor del universo", dirigiéndole "preces e himnos por habernos creado" y por sus dones. "Honramos también a Jesucristo", maestro y salvador, "Hijo del mismo Dios verdadero, a quien ponemos en el segundo lugar", así "como al Espíritu profético, a quien situamos en el tercero". Y añade: al "verdadero Dios, Padre de la justicia", "al Hijo que de él procede" y "al Espíritu profético, rendimos culto y adoración, honrándolos con razón y verdad". El mismo esquema (aunque sin mención del Espíritu) aparece en el *Diálogo con Tritón*: Jesús "nos mandó ofrecer el pan de la eucaristía en memoria de la pasión que él padeció por los hombres", para que "juntos demos gracias a Dios por haber creado el mundo" por amor al hombre. En realidad, "Dios atestigua de antemano que le son agradables todos los sacrificios que se le ofrecen en nombre de Jesucristo": "los de la eucaristía del pan y el vino". Y no hay un lugar en "que no se ofrezcan por el nombre de Jesús crucificado, oraciones y acciones de gracias al Padre", Creador de todo.

Ireneo de Lyon (+ 202) relaciona igualmente el pan y el vino de la creación de Dios, con el pan y el vino (transformado por Jesús) en Caná, y que culminan en la eucaristía. El Dios creador da "al género humano, por medio de su Hijo, la bendición de la comida y la gracia de la bebida". Relaciona además la función del Espíritu con el sacrificio y la ofrenda eucarística: la Iglesia "ofrece en todo el mundo a Dios, que nos da los alimentos, las primicias de sus dones", "proclamando la unión y la comunión de la carne y el Espíritu". Porque "el pan, de la tierra, al recibir la invocación de Dios, no es pan ordinario sino eucaristía, constituida por dos elementos, uno terreno y otro espiritual". En la santificación de los dones intervienen el Espíritu, y la Sabiduría (y el Verbo) de Dios: como el trigo surge de la tierra "multiplicado por el Espíritu de Dios", así los dones por la Sabiduría "y el Logos de Dios se hacen eucaristía: cuerpo y sangre de Cristo". Y en otro pasaje sobre el sacrificio, afirma: "En todo lugar la Iglesia hace oblaiones a Dios, Creador del universo, por medio de Jesucristo". Por eso, fuera de la Iglesia no hay sacrificio, "porque no recibieron al Verbo, por cuya mediación se hacen las ofrendas a Dios". Y en otra oración, con reminiscencias litúrgicas, dice: "Yo te invoco, Señor Dios de Abrahán, Dios de Isaac y Dios de Jacob e Israel, Padre de nuestro Señor Jesucristo", que hiciste el cielo y la tierra, verdadero y único Dios: "por nuestro Señor Jesucristo danos también el reino del Espíritu Santo".

Algo más tarde, Clemente de Alejandría (+ 215) (en conexión con Jn 6) considera la eucaristía como don del Padre (más por la encarnación que por la creación): "El pan vivo, el pan que dio el Padre, es el Hijo, para aquellos que quieran comerle. Y el pan que yo daré —dice— es mi carne": carne "que, en la eucaristía, da al que él alimenta; o bien su cuerpo que es la Iglesia, pan celeste, asamblea santa". Muestra una concepción singular de la obra del Espíritu, que le lleva a considerar la "carne" como "Espíritu Santo", "porque la carne es obra suya"; y la "sangre" como el Logos, "porque como sangre abundante, el Logos ha sido vertido en la vida.

La mezcla de ambos es el Kyrios", que "es Pneuma y Logos". Pues el Kyrios Jesús, Logos de Dios, "es Pneuma hecho carne, carne celeste santificada". "Este alimento es don del Padre". La formulación resulta imprecisa, si bien se insiste en la humanidad de Jesús transida por el Logos y el Espíritu, y prolongada en los dones.

Para poder beber el vino nuevo del reino, afirma Cipriano (+ 258), tenemos que ofrecer antes "vino (con agua) en el sacrificio de Dios Padre y de Cristo" (lo que parece referirse al sacrificio que ambos han legado a la Iglesia). Y en la misma clave sacrificial afirma: "no puede ser santificada la oblación allí donde no está el Espíritu Santo".

Comentando el Padrenuestro, algunos autores ven en la petición del pan una referencia a la eucaristía como "don del Padre" creador y salvador. Para Tertuliano (+ 220) y Cipriano la eucaristía es el pan nuestro que pedimos al Padre y que él nos otorga cada día". Para Orígenes (+ 253) es sobre todo el Padre la fuente primera de la eucaristía. Jesús "recibe de Dios" el pan y el vino, "se los da a él, y él los da a los que son dignos de recibir de Dios el pan y el cáliz". "Jesús recibe siempre del Padre pan para los comensales que celebran el festín con él, da gracias, lo parte y lo da a sus discípulos". Pero es necesario ascender "al piso superior", donde la mesa está ya preparada, y "donde, tomando del Padre un cáliz y dando gracias (Jesús) se lo pasa a los que ascendieron con él". Y en otro pasaje: "Creo que el Espíritu Santo suministra la materia de los dones de Dios"; materia que "es producida por Dios, es procurada por Cristo y subsiste según el Espíritu Santo". Aunque el contexto es ambiguo, esta fórmula trinitaria parece referirse a la eucaristía. Finalmente la *Didascalía de los Apóstoles* contempla la obra del Espíritu en la Eucaristía y en la Escritura: "la oración es escuchada por medio del Espíritu Santo; la Eucaristía es santificada por medio del Espíritu Santo, y las Escrituras son sagradas porque son palabras del Espíritu Santo". Por eso los que poseen el Espíritu pueden participar de ellas'.

Tras la vinculación del Espíritu con la santificación de la oblación eucarística, late la idea del "sacrificium" como "sacrum facere", como "consagración" de la ofrenda por obra del Espíritu de Dios, que la convierte así en la presencia de la oblación salvadora para nosotros. Tal como se refleja en esta epiclesis consecratoria prenicena: "Venga Señor tu Santo Espíritu. Pótese sobre esta oblación de tus siervos, bendígala y santifíquela, para que por ella alcancen propiciación de las culpas, perdón de los pecados" y esperanza de "vida nueva en los cielos".

2. LA EUCARISTÍA Y LA TRINIDAD EN LA PATRÍSTICA POSTERIOR. Con la controversia antiarriana la relación Eucaristía y Trinidad va a recibir un nuevo impulso y nuevas matizaciones. Ya que en la antigua Iglesia la experiencia de la eucaristía era aducida como una prueba importante en la lucha contra las herejías, según el principio de san Ireneo: "la creencia concuerda con la eucaristía, y la eucaristía confirma la creencia".

a) Contra los arrianos, los Padres apelan a la "Consustancialidad" entre Cristo y nosotros por la eucaristía para demostrar la consustancialidad entre el Padre y el Hijo. De manera que si el Padre y el Hijo no fuesen "de la misma naturaleza", en la eucaristía sólo participaríamos de la carne y la sangre de un hombre, Jesús, pero no de la naturaleza divina y de la "vida eterna" del Padre, comunicada al Hijo (en el Espíritu). Así lo formula Atanasio (+373): Jesús dió su carne "como alimento celestial y manjar espiritual. Pues las palabras que yo os he dicho, dijo, son Espíritu y vida", para que nadie piense "que el Señor es puro hombre, sino que al oír también Espíritu, reconozca que era Dios el que estaba en el cuerpo". Identifica además al Espíritu con el pan celestial —el pan nuestro del futuro (*epiousios*)— que pedimos en el Padrenuestro, y que es la carne del Señor, pan de vida por el Espíritu. "Pues la carne del Señor es Espíritu que vivifica, ya que fue concebida del Espíritu vivificador. Y lo nacido del Espíritu es Espíritu" (Jn 3,6).

En el debate antiarriano destaca Hilario de Poitiers (+ 367), quien excluye la mera unión por amor entre el Padre y el Hijo, porque Cristo está en nosotros "por la verdad de la naturaleza" y no "por la mera concordia de la voluntad". Pues el Verbo hecho carne sólo puede dársenos en alimento, "mezclando la naturaleza de su carne a su naturaleza eterna bajo el sacramento en que nos había de comunicar su carne". Por eso "el que niegue que el Padre está en Cristo por naturaleza (*naturaliter*), niegue antes que él está en Cristo o que Cristo está en él por naturaleza (*naturaliter*)". La eucaristía es, pues, "el sacramento de la perfecta unidad" y la verdadera comunión de Cristo con el Padre y de todos nosotros con Cristo y con el Padre. Pues vivimos por Cristo, igual que él vive por el Padre (cf. Jn 6,57-58). Ahora bien, "si nosotros vivimos por él (Cristo) según la carne", participando de la naturaleza de ésta, "¿cómo, si él vive por el Padre, no ha de tener en sí al Padre por naturaleza según el Espíritu?". No se trata, pues, de una mera unión "por sumisión y voluntad religiosa" ni en la Trinidad (entre el Padre y el Hijo) ni en el sacramento (entre Cristo y nosotros), sino de una unidad o unión más profunda, que Hilario no duda en calificar de "natural" o "por naturaleza" (que acaece en el plano del "ser", y no del mero amor, o del "querer").

De modo similar, para Cirilo de Jerusalén (+ 386), al participar del cuerpo y sangre de Cristo, nos hacemos "concorpóreos y consanguíneos" suyos, y "consortes de la naturaleza divina". Recalca además el valor de la epiclesis para la santificación de la ofrenda sacrificial, haciéndola aceptable al Padre: "pedimos a Dios" que "envíe su santo Espíritu sobre la oblación, para que haga del pan y el vino cuerpo y sangre de Cristo. Pues todo lo que tocare el Espíritu Santo, será santificado y transformado". Así se realiza " sacrificio espiritual, culto incruento".

Según Efrén el Sirio (+ 372), Jesús tomó pan común, lo bendijo y consagró "en el nombre del Padre y en el nombre del Espíritu Santo" y lo dió a sus discípulos. "Al pan llamó cuerpo suyo vivo, y lo llenó de sí mismo y del Espíritu". Por eso, dice, "comed en él Espíritu Santo; porque es verdadero cuerpo mío".

En Occidente, Optato de Milevi (t 385) habla del altar donde están "los miembros de Cristo, donde fue invocado el Dios omnipotente y a donde bajó el Espíritu Santo rogado". Mientras Ambrosio (+ 397) apela a la palabra creadora de Dios, capaz de cambiar la naturaleza: así lo hizo por medio de su Espíritu en la encarnación. Un cambio similar acaece en la eucaristía. Y, como Hilario, afirma: "Jesucristo es hijo de Dios no por gracia, como los hombres, sino como Hijo de la sustancia del Padre; así también es su verdadera carne la que comemos". Por eso, aunque recibimos el sacramento "bajo una semejanza", participamos "del poder y la gracia de la verdadera naturaleza" divina. En el sacramento "está Cristo, porque es el cuerpo de Cristo. Pero no es alimento corporal, sino espiritual", "porque el cuerpo de Dios es un cuerpo espiritual, el cuerpo de Cristo es cuerpo de divino Espíritu", puesto que "Cristo es Espíritu".

Juan Crisóstomo (+ 407) subraya con vigor la función de las tres divinas personas en la eucaristía: "Dios te invita a su mesa y te ofrece allí a su Hijo". Pero sin la potencia y la gracia del Espíritu no acaece la salvación, ya que sin él "no pueden realizarse el cuerpo y la sangre místicos"²⁸. Además "la gracia del Espíritu Santo, que todo lo penetra, es la que lleva a cabo el místico sacrificio", pues "aún siendo el hombre el que actúa, Dios es quien obra por su medio". Es ésta una celebración "donde hay tantos hermanos, donde está el Espíritu Santo, donde ocupan el centro Jesús y su Padre". Y es un culto espiritual, no carnal, donde Cristo, "el que se sienta a la diestra del Padre", está presente, sacrificado e inmolado, y a donde "viene el Espíritu".

b) *Las controversias cristológicas*. Alejandría y Antioquía. Teófilo de Alejandría (+ 412) reprocha a Orígenes el no reconocer que "el pan del Señor, en el que se muestra el cuerpo del Salvador" partido para nuestra santificación, así como el cáliz, son santificados "por la

invocación y la venida del Espíritu Santo". Pues Cristo, que se da en la eucaristía, no es un puro hombre sino el "Hijo de Dios vivo, uno de la Trinidad. Es a la vez sacerdote y víctima, sacrificio y oblación: el mismo que acepta el sacrificio y que es ofrecido, sin dividir en dos su persona divina indivisible, ni la unidad indivisa de la Trinidad".

La disociación que Nestorio establece entre la realidad humana y la divina en Jesús, reduce su carne y sangre a las de un mero hombre. A él se enfrenta Cirilo de Alejandría (+ 444), afirmando la comunión no con un hombre, sino con el Verbo de Dios hecho carne. Pues los dones son santificados "por el Padre, mediante el Hijo, en el Espíritu". Ya que "toda gracia y todo don perfecto vienen a nosotros del Padre (cf. Sant 1,17) por el Hijo en el Espíritu Santo". Por eso, "hecha la acción de gracias, y alabando al Hijo a la vez que a Dios Padre con el Espíritu", nos acercamos a la mesa santa para ser "vivificados y bendecidos tanto corporal como espiritualmente. Pues recibimos en nosotros al Verbo de Dios Padre, hecho hombre por nosotros, el cual es vida y vivificador". Dios Padre, creador, es "vida por naturaleza", emitiendo "como un fulgor a Cristo, vida también él", ya que como Verbo procede "sustancialmente de la vida. Por eso todo lo vivifica el Dios y Padre por el Hijo en el Espíritu", a través de la carne de Cristo, hecha por el Verbo viva y vivificadora. Pero Cristo no sólo es fuente de vida y de unidad por ser a la vez Dios y hombre, sino que además se requiere la acción del Espíritu Santo, por el que nos fusionamos unos con otros y con Dios. Pues si Cristo hace de muchos uno, el Espíritu debe ayudarnos también a superar nuestra individualidad reduciéndonos a la unidad plena. "Porque así como la virtud de la santa carne hace concorpóreos a aquellos en quienes está", así "un único e indivisible Espíritu de Dios, habitando en todos, los reúne en una unidad espiritual". De este modo, "siendo uno el Espíritu que habita en nosotros, estará también en nosotros el único Dios, Padre de todos, el cual por el Hijo hace uno, entre sí y con él, a todos los que participan de su Espíritu". Por tanto, "todos somos uno en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, en la comunión de la carne de Cristo y del único Espíritu". Valga, como resumen, este pasaje: "en nosotros está el Hijo corporalmente como hombre, mezclado y unido con nosotros por la mística bendición (eucaristía); y está también espiritualmente como Dios por la fuerza y la gracia de su propio Espíritu, restaurando nuestro espíritu para una vida nueva y haciéndonos partícipes de su divina naturaleza. Así aparece Cristo como vínculo de nuestra unión con Dios Padre, pues nos junta consigo como hombre y con Dios en cuanto que como Dios inexistente él por naturaleza en su propio Padre". Y contra Nestorio: "comemos la propia carne del Verbo hecha vivificadora, porque fue de aquél que vive por el Padre"; y no por una participación extrínseca y accidental sino por naturaleza, como engendrado por el Padre. Y así "somos vivificados total y absolutamente, pues permanece en nosotros el Verbo, no sólo de una manera divina por el santo Espíritu, sino también de una manera humana" por su carne y sangre. Por eso, "participando del Espíritu Santo, nos unimos con Cristo, Salvador de todos, y entre nosotros: y somos todos concorpóreos", pues "por el cuerpo de Cristo nos unimos con él y con los demás".

Si Cirilo (Escuela Alejandrina) subraya la íntima unión entre la carne y el Verbo en Jesús, Teodoro de Mopsuestia (+ 428) (Escuela Antioquena) contempla al Espíritu como el vínculo que une en Jesús ambas naturalezas, y el que otorga a su humanidad la divinización plena en la resurrección. De igual modo la eucaristía se lleva a cabo "por el descenso del Espíritu", que transforma los dones en carne y sangre de Cristo, espiritual y vivificadora para los fieles, comunicándoles así la "inmortalidad". Y él es quien "da la vida" eterna al cuerpo, tanto eucarístico como eclesial; pues Cristo sólo puede darnos la vida eterna (cf. Jn 6,54.62s) en la medida en que él mismo "ha pasado a una naturaleza inmortal": lo que le adviene "por la naturaleza del Espíritu vivificador", ya que él no podía darlo por la mera "naturaleza de la carne". De modo similar el pan y el cáliz son "el cuerpo y sangre de Cristo, en que los transforma el descenso de la gracia del Espíritu". Y sólo entonces, cuando el pan "ha recibido el Espíritu Santo y su gracia, conduce a los que lo comen al gozo de la inmortalidad": pero "no

por su naturaleza, sino por el Espíritu que habita en él"; de igual manera que el Señor, de quien el pan es la figura, "recibió la inmortalidad y la dió a los demás, no poseyéndola él por su propia naturaleza". Pero el Espíritu, no sólo es vivificador de los dones y de las personas en la eucaristía, sino también del cuerpo eclesial: "el pan es uno sólo y uno solo es el cuerpo de Cristo", en el que se ha transformado el pan por la "sola venida del Espíritu Santo, del cual todos participamos por igual, ya que todos somos por igual el único cuerpo de Cristo". Y así como "por el nuevo nacimiento y el Espíritu Santo hemos venido a ser todos el único cuerpo de Cristo, también por el único alimento de los misterios sacros, que nos nutre por la gracia del Espíritu, entramos todos en la única comunión de Cristo" (cf. 1 Cor 10,17 y 12,13). Así, además de Cristo, el Espíritu que es fuente de comunión vital entre Cristo y el Padre, lo es también entre Cristo y nosotros en la eucaristía⁴. El transforma los dones en alimento espiritual e inmortal, y a las personas en el único cuerpo de Cristo, santificando la oblación y el "sacrificio" de este cuerpo (eclesial), y haciéndolo grato al Padre.

Nilo de Ancira (+430) insiste en la importancia de la epiclesis: pues "antes de las palabras del sacerdote y del descenso del Espíritu Santo, las oblationes no son sino puro pan y vino ordinario"; pero después de la "epiclesis y la venida del Espíritu" vivificador, los dones son ya cuerpo y sangre de Cristo

c) Cristo: sacerdote que ofrece, y Dios a quien se ofrece. A consecuencia de la lucha antiarriana, se impondrá la tesis de que Cristo es a la vez el sacerdote que ofrece y la divinidad a la que se ofrece el culto. Peligra así la idea —tan cara a la liturgia— de la salvación y la gracia provenientes del Padre por el Hijo Jesucristo en el Espíritu, mientras que por medio del mismo Hijo en el Espíritu se ofrece al Padre todo honor y gloria. Esta dimensión "históricosalvífica" de la Trinidad, expresada en el dinamismo litúrgico: "eucaristía" al Padre, "anámnesis" del Hijo y "epiclesis" del Espíritu —en una actuación diferenciada de las personas— irá dando paso a la Divinidad como principio y fin de toda la actuación salvífica, descendente y ascendente.

Un exponente de esta mentalidad es Agustín de Hipona (+ 430), que —aunque teólogo de la Trinidad— no descuella por una especial atención a la clave eucaristía-trinidad. Habla del cuerpo y sangre de Cristo como "memorial de la pasión del Señor para el que lo recibe; sacramento visible por intervención de los hombres, pero santificado por la acción invisible del Espíritu Santo, al actuar Dios por medio de instancias diversas". Agustín, sin embargo, tiende a una minusvaloración de las funciones de cada una de las tres personas, acentuando la "divinidad". Así el "hombre Cristo Jesús, hecho mediador entre Dios y los hombres (cf. 1 Tim 2,5), aunque admite y recibe el sacrificio en la forma de Dios junto con el Padre, bajo la forma de siervo, más quiso ser incruento sacrificio que recibirlo". Pues Cristo en cuanto Hijo único es sacerdote, y es víctima en la carne que ofrece. Pero esta "carne de nuestro sacrificio", tan grata para el que ofrece como para el que recibe la ofrenda, es a la vez "cuerpo (eclesial) de nuestro Sacerdote". De este modo Cristo, como mediador, "permanece uno con aquél a quien ofrece (Dios), se hace uno con aquél por quien se ofrece (el hombre), y uno mismo es el que ofrece y lo que es ofrecido".

Teodoreto de Ciro (t 460) mantiene en el Oriente una postura similar: ahora Cristo, según la carne, "es sacerdote, no ofreciendo él mismo algo, sino siendo cabeza de los que ofrecen. Pues llama a la Iglesia cuerpo suyo, y por medio de ella desempeña su sacerdocio como hombre; mas como Dios acepta las oblationes".

También queda minusvalorada la función "Padre-Hijo" en Fulgencio de Ruspe (+ 532), para quien "el sacrificio no se ofrece a sólo el Padre, sino que un sacrificio único se ofrece al Padre y al Hijo juntamente; mas ellos (los arrianos) creen que inmolan en honor de sólo el Padre". Esta inmólación ofrecida al Padre y al Hijo no significa "que el Hijo haya de anteponerse al Padre,

sino porque no se creyese que el Engendrado era en algo menor que el Engendrador". Así pues los fieles "deben saber en adelante que todo obsequio de honor y sacrificio saludable lo ofrece la Iglesia católica por igual al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, es decir, a la santa Trinidad". Y no contradice esto el que la oración se dirija al Padre, porque "al mencionar el nombre del Hijo y del Espíritu Santo, al final de la oración, demuestra no haber diferencia alguna en la Trinidad". Y así, "cuando la intención del que sacrifica se dirige al Padre, el obsequio del sacrificio se ofrece a toda la Trinidad". Pero entonces, ¿"por qué si se ofrece el sacrificio a toda la Trinidad, se pide sólo el envío del Espíritu para santificar el don de nuestra ofrenda", como si esto no pudieran hacerlo el Padre o el Hijo? Es que cuando "pedimos al Padre el Espíritu Santo para la consagración (o santificación) del sacrificio" (que lo es "de toda la Iglesia"), lo que se pide es que se conserve "sin ruptura el cuerpo de Cristo" eclesial, y por tanto aquella "unidad de la caridad", que deberá reinar entre nosotros "por el don del Espíritu, que es el mismo Espíritu del Padre y del Hijo, porque la santa unidad, igualdad y caridad de la Trinidad, que por naturaleza es un solo y verdadero Dios", santifica a la Iglesia haciéndola verdadero cuerpo y sacrificio de Cristo, su cabeza. Por eso "Dios sólo recibe con agrado el sacrificio de la verdad y la comunión católica; porque al conservar en ella su caridad difundida por el Espíritu Santo (Rom 5,5), el mismo Dios hace a la Iglesia sacrificio agradable a sí mismo". Fulgencio entiende la comunión con la Trinidad desde nuestra incorporación "sacrificial" a ella por la comunión en la caridad, impulsada por el Espíritu (cuyo "descenso" no es "local", pues ya estaba en los que imploran su venida). Por eso, al hacer la conmemoración de la muerte de Cristo por amor a nosotros, "pedimos que se nos conceda la caridad por la venida del Espíritu", de modo que también nosotros seamos crucificados con Cristo participando de su misma caridad. Así "por el don de la caridad se nos otorga el ser de verdad lo que celebramos místicamente en el sacrificio": un solo cuerpo; o, lo que es lo mismo: "que seamos uno en el Padre y el Hijo". Así pues "el Espíritu Santo santifica el sacrificio de la Iglesia católica, y por eso el pueblo cristiano permanece en la fe y la caridad; mientras cada uno de los fieles, por el don del Espíritu, come y bebe dignamente el cuerpo y la sangre del Señor".

Isidoro de Sevilla (+ 636) vincula al Espíritu con la santificación del sacrificio: "Se llama sacrificio como algo hecho sagrado (*quasi sacrum factum*) porque se consagra con preces místicas en memoria de la pasión del Señor". Tomado "de los frutos de la tierra (Creador), se santifica y se hace sacramento, actuando invisiblemente el Espíritu de Dios". Y apelando a la liturgia, resalta su dimensión trinitaria: la alabanza al Padre, la memoria de Cristo y la acción del Espíritu. En la anáfora, "para la santificación de la oblación" se invita "al conjunto de creaturas terrestres y potencias celestiales, a la alabanza de Dios". Luego viene "la conformación del sacramento, para que la oblación que se ofrece a Dios, santificada por el Espíritu Santo, se conforme al cuerpo y la sangre de Cristo". Pues por la gracia del Espíritu "son santificadas las cosas que se traen (al altar)", de forma que los dones, santificados "por el Espíritu Santo, pasan a ser sacramento del cuerpo divino (*divini corporis*)".

Por último, Juan Damasceno (+749) centra también su atención en el binomio Dios (Padre-Hijo) - Espíritu, acentuando de tal modo la divinidad de Jesús, que habla del nacimiento, pasión y muerte del Creador, e identifica las palabras de Jesús en la cena con la palabra creadora de Dios. En consecuencia, la eucaristía es la "carne divinizada" mediante "la fuerza fecundante del Espíritu Santo. Pues así como todocunto Dios hizo, lo hizo por la operación del Espíritu Santo", también ahora éste "obra cosas que sobrepasan la naturaleza". "El cuerpo está verdaderamente unido a la divinidad", pues el "pan y el vino se transforman en el cuerpo y sangre de Dios" por el Espíritu por quien el Verbo se encarnó en María. Así pues, el pan y vino "por la epiclesis y la venida del Espíritu, se cambian de modo sobrenatural en el cuerpo y sangre de Cristo". Y siguiendo a los antiguos Padres, afirma: por la eucaristía "participamos de la divinidad de Jesús". Por eso se llama y es "comunión (*koinónia*), porque por ella comulgamos con Cristo y recibimos su carne y su divinidad; y nos unimos y comulgamos unos con otros, ya

que al participar de un mismo pan, todos somos un mismo cuerpo de Cristo y una misma sangre, y venimos a ser miembros unos de los otros, por ser concorpóreos (*syssómoi*) de Cristo". Así "los que reciben el santo cuerpo de Cristo y beben su sangre", "comulgan (*koinónoi*) con la naturaleza divina: ya que las dos naturalezas están hipostáticamente unidas, sin separación, en el cuerpo de Cristo que recibimos. Y de las dos naturalezas participamos". La Trinidad sufre aquí una cierta reducción cristológica, quedando el Padre un tanto suplantado por la divinidad del Hijo "pantocrator".

IV. Eucaristía y Trinidad en las anáforas eucarísticas.

1. REFERENCIAS MÁS ANTIGUAS. "La estructura trinitaria constituye uno de los rasgos comunes más sobresalientes de las anáforas de las distintas tradiciones litúrgicas". Esto se refleja ya en la *Didaché 9 y 10*, así como en Clemente Romano: "A ti, único que puedes hacer esos bienes (Dios Padre)". A ti "te confesamos como sumo sacerdote y protector de nuestras almas Jesucristo". Cristo es el mediador de la alabanza y de la "eucaristía" de la Iglesia al Padre

Según el *Martirio de Policarpo*, éste se ofrece como egregio cordero dispuesto al sacrificio. La oración que pronuncia —similar a una plegaria litúrgica— tiene una estructura trinitaria: "Señor Dios omnipotente, Padre de tu amado y bendito siervo Jesús". "Te bendigo porque me consideraste digno" de participar "en el cáliz de Cristo, para resurrección de eterna vida" en "la incorrupción del Espíritu Santo. Por eso te alabo, te bendigo y te glorifico" por medio del eterno "sumo sacerdote, Jesucristo, tu siervo amado, por el cual sea gloria a ti con el Espíritu Santo, ahora y siempre"

La misma perspectiva trinitaria (desde una clave histórico-salvífica) se refleja en Tertuliano, la Tradición apostólica y Orígenes. Para Tertuliano "la oración y la acción de gracias se deben ofrecer a Dios en la Iglesia por medio de Jesucristo, sacerdote universal del Padre". Y la *Tradición apostólica* de Hipólito: "Te damos gracias, oh Dios, por medio de tu amado siervo Jesucristo", al que enviaste como Salvador y Redentor nuestro. Y después del relato institucional y la anámnesis, prosigue: "Te pedimos que envíes tu santo Espíritu a la oblación de la santa Iglesia. Congregándola en la unidad, da a todos los participantes" que "te alabemos y glorifiquemos por medio de tu siervo Jesucristo, a quien sea honor y gloria, al Padre y al Hijo con el Espíritu Santo, en tu santa Iglesia, ahora y siempre". Orígenes insiste asimismo en la dimensión trinitaria de la oración (litúrgica), que debe dirigirse "a Dios Padre por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo".

Por último, el concilio de Hipona (393), al que asistió Agustín, respalda esta antigua tradición de la Iglesia: "Nadie en las preces (litúrgicas) invoque al Padre en lugar del Hijo, o al Hijo en lugar del Padre. Y cuando se asiste al altar, la oración debe ir siempre dirigida al Padre". "La Iglesia prenicena no concibe que la plegaria eucarística vaya dirigida a Jesucristo", ni tampoco a las tres divinas personas conjuntamente. Lo que "imprime a la celebración eucarística el dinamismo propio de la historia de salvación, que en ella se proclama y se celebra"

2. ANÁFORAS "ANAMNÉTICAS" Y "EPICLÉTICAS". SENTIDO TRINITARIO. De por sí las anáforas contienen una sección *anamnética* ("memores": confesión y acción de gracias al Padre por la creación y conmemoración de la obra salvadora de Cristo) y otra *epiclética* ("memento": deprecación a Dios —invocando al Espíritu— en favor de la Iglesia). Por lo que estas claves no son mutuamente excluyentes —dado que la anámnesis y la epiclesis se dan siempre—, sino que indican la prevalencia de una u otra dimensión, así como el ámbito en el que se sitúa el relato institucional: bien en el marco del memorial (entre el "sanctus" y la epiclesis), o en el deprecativo (entre dos epiclesis).

1) *Anáforas anamnéticas*. Es propio de estas anáforas el esquema: prefacio-sanctus-postsanctus-relato institucional-anámnesis (conmemoración; oblación de los dones) y una única epiclesis, en la que se pide tanto la transformación de la oblata en "cuerpo sacramental" de Cristo, como de la comunidad en su "cuerpo escatológico". Siguen luego las intercesiones ("mementos") por la Iglesia.

Cabe distinguir un doble tipo de anáforas anamnéticas.

a) Una de carácter más claramente trinitario, destaca la memoria de la creación y la historia salvífica, para dar paso al memorial cristológico, en cuyo marco se sitúa el relato institucional. Esta anámnesis desemboca (según el esquema "memores-offerimus-petimus") en la oblación (a veces acción de gracias) y en la deprecación-epiclesis, o petición al Padre para que acepte los dones y envíe al Espíritu para que realice en la comunidad lo que ésta celebra en el sacramento.

Prevalece aquí un doble dinamismo: uno descendente, del Padre Creador, por Cristo (en clave memorial), y otro ascendente como oblación (acción de gracias) y deprecación al Padre para que envíe al Espíritu. Este esquema aparece (con diversos matices) en las anáforas de las *Constituciones Apostólicas* y la *Tradición Apostólica* de Hipólito. Destaca especialmente el talante trinitario en las anáforas de la *Liturgia de Santiago*, la *Alejandrina de san Basilio* y en la *Liturgia de san Juan Crisóstomo*, que recalcan la alabanza y la acción de gracias tributada al Padre por la creación, la rememoración histórico-salvífica (en referencia a la vida y la pasión de Cristo) y la epiclesis del Espíritu con los "mementos" por la Iglesia.

b) Otras anáforas resaltan la dimensión cristológica: la alabanza se dirige a Cristo; lo que impide que el relato de institución y la "conmemoración" desemboquen en un "offerimus" o "memorial cultural" explícito, sustituido por una deprecación o epiclesis dirigida al Padre. Este esquema es propio de la liturgia *hispanica* y de la *galicana* (dependientes de la tradición sirio-antioquena). Si bien en la epiclesis de la liturgia "hispana" no hay mención explícita del Espíritu (aunque esto no excluya un sentido oblacional, pues se pide al Padre que santifique y bendiga las ofrendas puestas en el altar); mientras que en la liturgia "galicana", además de una breve bendición al Padre al principio de la anáfora, la deprecación dirigida a él pide el envío del "Espíritu de santificación" sobre los dones y los participantes.

2) *Anáforas "epicléticas"*. Se caracterizan por la brevedad de la sección anamnética y un mayor desarrollo de la dimensión "epiclética" o de intercesión. El relato institucional queda enmarcado en un contexto deprecativo de "mementos". Este género se divide en las siguientes clases:

a) *La estructura siríaco-oriental*. Estas anáforas apenas muestran una dimensión trinitaria: resaltan poco la función del Padre, con un escaso desarrollo de la vertiente anamnética. La acción de gracias por la creación y la salvación es genérica. Muy escueta es también la memoria cristológica, unida a una deprecación por la Iglesia, que desemboca en "la conmemoración del cuerpo y la sangre de Cristo" (sin relato institucional en algunos casos). Se pide luego el descenso del Espíritu sobre "la oblación de tus siervos", para la remisión de los pecados. Tal es el esquema de la *liturgia de los apóstoles (Adai y Mari)*, y de la *anáfora 3ª de san Pedro Apóstol (Saraq)*. Sin embargo, en el segundo caso, la deprecación no se dirige al Padre, sino a Cristo, que viene a ser el centro de la celebración: y no sólo del memorial sino incluso de la oblación (ofrecida a él como Dios). También a Cristo se dirige la epiclesis, pidiéndole que envíe su "Espíritu vivo y santo".

b) *La estructura alejandrina*. Incorpora abundantes intercesiones, incluso en el prefacio. Después del "sanctus" viene una primera epiclesis, el relato institucional, la anámnesis y otra segunda epiclesis. Este es el caso de la *anáfora de Serapión* y la de *san Marcos*. Ambas coinciden en una primera alabanza al Creador por parte de las creaturas, y una rememoración de la historia de salvación. Es muy escueta, en ambas, la "memoria cristológica". En la anáfora de Serapión sorprende la petición al Padre (1ª epiclesis) pidiendo que llene con su potencia "este sacrificio vivo, oblación incruenta", antes del relato institucional. Este se prolonga inmediatamente en una 2ª epiclesis, dirigida también al Padre. En ella se le pide que envíe a su "santo Verbo" para la transformación de los dones y de las personas, pero sin mención del Espíritu. En cambio se refleja un mayor sentido trinitario en las intercesiones, dirigidas al Padre, por el Hijo en el Espíritu. En la anáfora de Marcos, aunque coincidente con la anterior, se destaca más la función del Espíritu, que aparece en la 1ª epiclesis (santificación del sacrificio), en el relato institucional ("llenó —el cáliz— del Espíritu Santo y lo dió a sus apóstoles"), y en la 2ª epiclesis (que pide la venida del Espíritu para transformación de los dones y de los participantes).

c) *La estructura del canon romano*. La anáfora romana clásica es también de tipo epiclético. La sección anamnética se reduce al prefacio, con escaso desarrollo de la dimensión históricosalvífica. La primera epiclesis o deprecación —como en los casos anteriores— empieza pidiendo la santificación de los dones: "te dignes aceptar y bendecir estos dones, este sacrificio santo". A la intercesión por la Iglesia y el "memento", le sigue una epiclesis ("quam oblationem"), implorando la bendición de la ofrenda, para que se convierta en el cuerpo y sangre de Cristo. ("Communicantes" y "Hanc igitur" son plegarias tardías, mera amplificación del "memento" y el "quam oblationem"). Sigue el relato institucional y la anámnesis en su triple vertiente: "memores" (conmemoración de la pasión, resurrección y ascensión de Cristo); "offerimus" (oblación del "pan de vida eterna y el cáliz de salvación"); "petimus" (petición a Dios para que acepte la oblación). Y luego otra segunda epiclesis ("Supplices te rogamus"), implorando la santificación de los dones **y de** los participantes, aunque sin mención del Espíritu.

Existe un cierto paralelismo entre la anáfora romana y las hispánicas: si bien éstas desarrollan más la dimensión anamnética, trasladando a después del relato institucional toda la sección epiclética que en el canon romano aparece antes.

Las demás anáforas de la liturgia romana actual mantienen el carácter epiclético (aunque con un mayor desarrollo de la dimensión anamnética, sobre todo la 4ª). Todas conservan la doble epiclesis (referida expresamente al Espíritu Santo) antes y después del relato institucional, y el "memores-offerimus-petimus", con las deprecaciones por la Iglesia, y por los vivos y difuntos.

V. Eucaristía y Trinidad. Dimensión ecuménica

1. EL DIÁLOGO CATÓLICO-LUTERANO. 1) "La Eucaristía como sacrificio" (EE.UU. 1967) es el primer documento ecuménico, que abre el diálogo luterano-católico. Las referencias trinitarias se enmarcan primero en una clave "sacrificial": por Cristo, nuestro Sumo Sacerdote e Intercesor, con él y en él, ofrecemos al Padre, en el poder del Espíritu Santo, nuestra alabanza, acción de gracias e intercesión". Así la asamblea "ofrece a Cristo" al consentir "en ofrecerse a sí misma por medio de él, al Padre en el poder del Espíritu Santo". La Trinidad aparece relacionada además con la "actualización" del misterio: pues aunque "lo que Dios hizo en la encarnación, vida, muerte y resurrección" de Cristo sea irreplicable, la eucaristía no se reduce a una pura memoria del pasado, sino que "Dios actualiza (estos misterios) a través del Espíritu Santo, haciéndonos así participar de Cristo" (1 Cor 1,9). (Donde, en vez de apelar al Resucitado,

se destaca la actuación de Dios por el Espíritu.) Por último, se afirma la presencia real de Cristo como fruto, no de la fe de los creyentes sino de la acción de Dios y del "poder del Espíritu Santo por medio de la palabra"

2) El documento "La Cena del Señor" (1978) comienza con una breve confesión trinitaria: "la eucaristía nos vincula al misterio primordial del Dios uno y trino". El Padre celestial es origen primero y fin último del misterio eucarístico. "El Hijo de Dios hecho hombre, por quien, con quien, y en quien la eucaristía se realiza, es su centro viviente" (omitiendo, al final, la lógica referencia al Espíritu).

Es muy positiva, en el documento, la estructuración de sus contenidos desde una clave trinitaria explícita. A partir de la doxología —"por, con y en Cristo"—, empieza destacando la dimensión cristológica: Cristo instituye la eucaristía y ordena celebrarla (por él); se entrega a sí mismo en la presencia real (con él); y de la comunión (en él) surge la Iglesia cuerpo de Cristo, con la intervención del Espíritu vivificador, que hace de muchos un pueblo y un solo cuerpo. En el capítulo titulado "en la unidad del Espíritu Santo", se recuerda cómo Cristo actuó impulsado por el Espíritu, instituyendo así la eucaristía. Así también la Iglesia invoca al Espíritu para ser renovada y confortada, y para obtener la caridad y la fe sin las que no podría celebrar la eucaristía, por la que los creyentes forman un solo cuerpo por la gracia del Espíritu Santo (y cita 1 Cor 12,13 y 10,17). Por el Espíritu se da una transfusión de vida entre Cristo y su cuerpo eclesial, por la que "nos transformamos en aquello que recibimos", constituyendo así la "comunión de los santos": la unión con Cristo y con los comulgantes de todo tiempo y lugar (incluso con "los que nos han precedido en el signo de la fe y han sido llamados a la comunión permanente con Dios"). Pero todo este dinamismo desemboca en la "glorificación del Padre", ya que "la comunión con Cristo, en la que nos introduce la eucaristía por la fuerza del Espíritu Santo, conduce finalmente al Padre eterno". Por eso la eucaristía es *confesión de fe*, proclamación de la grandeza del Creador y de su misericordia salvadora, manifestada en la entrega del Hijo hasta la muerte. Es *acción de gracias* ("bendición") de la Iglesia al Padre por todos sus beneficios, *e intercesión* por todos, que la Iglesia realiza unida a Cristo, intercesor ante el Padre (cf. Heb 7,25). Y *sacrificio de alabanza*: asumidos en la vida, muerte y resurrección de Cristo, somos "incorporados —como miembros suyos— a su sacrificio reconciliador" que nos dispone a la propia entrega y a ofrecer por Cristo "sacrificios espirituales en servicio del mundo" (Rom 12,1; 1 Pe 2,5).

Otra referencia trinitaria, en la segunda parte, dice relación al sacrificio. Los miembros del cuerpo de Cristo se unen de tal modo a éste, que participan en la adoración, la oblación y el sacrificio que Jesús ofrece al Padre. Así la asamblea "ofrece a Cristo al consentir ser ofrecida por él al Padre, por la fuerza del Espíritu". Finalmente insiste en la importancia del ministerio para la eucaristía (recalcado por los católicos): en él acaece una actualización sacramental de la acción "sacerdotal por la que (Cristo) se ofreció una vez por todas al Padre en el Espíritu Santo, y se entregó a sus fieles para que sean uno con él"

3) En el documento "Caminos hacia la comunión" (1980) ésta aparece como don del Dios trino

2. EL DIÁLOGO CATÓLICO-ANGLICANO. El documento de Windsor (1971) hace hincapié en la acción de Dios como Padre, que nos convoca a una relación filial con él y a una nueva relación fraternal con los otros por Cristo en el Espíritu. Relación que, iniciada en el bautismo, se ahonda en la eucaristía. Respecto a la "presencia real" se advierte como por la anáfora, en cuanto "oración de acción de gracias, y palabra de fe dirigida al Padre, el pan y el vino se convierten en el cuerpo y sangre de Cristo por la acción del Espíritu Santo". La "Aclaración al documento de Windsor" (Salisbury 1979) afirma, acerca del sacrificio: "en la celebración de

este memorial, Cristo en el Espíritu Santo" incorpora a la iglesia al dinamismo de su oblación (al Padre).

3. EL DIÁLOGO IGLESIA CATÓLICA-IGLESIA REFORMADA. El documento "La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo" (1977) parte de "la presencia de Cristo en el mundo" para referirse a "la Iglesia como signo eficaz de esa presencia", y luego a la eucaristía. Desde esta perspectiva se habla de la presencia de Dios como Creador y Señor de la historia, de Cristo — en el mundo— como redentor y revelador de la infinita sabiduría y el amor del Padre; y del Espíritu, que "afirma y manifiesta la resurrección, y realiza la nueva creación".

Al referirse a la eucaristía predomina la clave "ascendente", en la referencia a Cristo resucitado y exaltado, que nos hace cuerpo suyo comunicándonos su vida y haciéndose presente por el Espíritu. De aquí que enmarque las referencias trinitarias en una clave "oblativa": en la acción de gracias y la rememoración se hace presente Cristo "ofreciéndose a Dios en sacrificio de agradable olor" (Ef 5,2). Por eso, "santificada por su Espíritu, la Iglesia se ofrece al Padre, por, con y en su Hijo Jesucristo", convirtiéndose ella misma "en sacrificio vivo de acción de gracias". Cristo, "en la ofrenda que él hace de sí mismo al Padre por el Espíritu eterno (cf. Heb 9,14), nos ofrece también a nosotros en él". De manera que, en la eucaristía, "el Padre eterno, por su amor a Cristo y por medio de él, acoge y recrea en el Espíritu Santo al mundo caído". En cuanto a la presencia de Cristo se afirma que ésta debe entenderse desde la "consustancialidad" de Cristo con nosotros, en la que se nos comunica la "consustancialidad" misma de Cristo, el Hijo, con el Padre y el Espíritu en su mutua inmanencia divina (cf. Jn 17,21ss). En cambio resalta poco la epiclesis del Espíritu en la liturgia, cuyo único fin es completar la memoria de Cristo con la comunión amorosa con él".

4. EL DOCUMENTO DE LES DOMBES (1972) MUESTRA UNA ACERTADA ESTRUCTURA TRINITARIA. La eucaristía es, en primer término, "acción de gracias al Padre": bendición (*berakah*) y sacrificio de alabanza por la creación y redención. Es memorial y "anámnesis" de la vida, muerte y resurrección de Jesús: "representación y anticipación" de la salvación realizada por él, presente en la eucaristía. Con él la Iglesia se ofrece a sí misma al presentar "al Padre el sacrificio único" del Hijo. La eucaristía es además don del Espíritu. Pues "Cristo, en su intercesión celeste, pide al Padre que envíe su Espíritu a sus hijos". "Invocado sobre la asamblea, sobre el pan y el vino, el Espíritu es el que hace a Cristo realmente presente, nos lo da y nos lo hace discernir". En él se nos da también el "gusto anticipado del reino de Dios". Este documento (siguiendo el de EE.UU. 1967) insiste además en que la presencia de Cristo no depende de la fe sino de la palabra del Señor y del poder de su Espíritu, que convierte en sacramento al pan y el vino. Es nueva e interesante la mención de la Trinidad en el marco de "la eucaristía y la misión en el mundo". El mundo está presente en la acción de gracias al Padre por la creación; en el memorial y la intercesión de Cristo por el mundo entero, y en la invocación del Espíritu cara a la transformación del mundo y la instauración de la nueva creación.

5. LOS DOCUMENTOS DE "FE Y CONSTITUCIÓN". 1) El Documento de Accra (1974), "Bautismo, Eucaristía y Ministerio", inspirado en el de Dombes, concibe también la eucaristía desde la "acción de gracias al Padre"; desde la "anámnesis o memorial (representación y anticipación) de Cristo" (destacando la acción de gracias y la intercesión de Cristo, que incorpora la oración de la Iglesia; y nuestra participación en su sacrificio por la conversión); y la "invocación y el don del Espíritu" (por quien se nos da el "preludio del reino de Dios"). Desde esta perspectiva acentúa la vinculación entre "anámnesis" y "epiclesis", así como el carácter epiclético de toda la celebración eucarística. En este marco trinitario adquiere relieve la eucaristía como fuente de comunión del cuerpo eclesial de Cristo; y por ello de unión y solidaridad en la vida, superando toda división. Desde aquí se plantea también la misión de la Iglesia en el mundo

2) El "Documento de Lima" (1982), "Bautismo, Eucaristía y Ministerio", recoge y profundiza el dinamismo trinitario de los anteriores. En una vertebración claramente trinitaria (que preside todo su desarrollo) concibe la eucaristía como acción de gracias al Padre, como anámnesis o memorial de Cristo y como invocación y actuación del Espíritu. Pero la clave trinitaria se va repitiendo en cada uno de sus tres capítulos. Así, en el primero, se insiste en la acción de gracias —sacrificio de alabanza— por la creación, redención y santificación provenientes del Padre. Lo que acaece a través de Cristo. La eucaristía anticipa así "lo que el mundo llegará a ser: un ofrecimiento e himno de alabanza al Creador, una comunión universal en el cuerpo de Cristo, un reino de justicia, amor y paz en el Espíritu".

El segundo capítulo recuerda como, por el memorial de Cristo crucificado y resucitado, él mismo está presente con su obra salvífica, actualizando la salvación para nosotros y anticipando el futuro reino de Dios. Unida a Cristo, Hijo y Sumo Sacerdote, la Iglesia recuerda agradecida la acción redentora del Padre, y se incorpora a la intercesión de Cristo por la salvación del mundo.

El tercero se centra en el Espíritu, que "hace realmente presente para nosotros, en el convite eucarístico, a Cristo crucificado y resucitado". Añadiendo una nueva profesión trinitaria: "el origen primario del acontecimiento eucarístico, y su meta final, es el Padre. Su centro vital, es el Hijo de Dios encarnado, por quien y en quien se lleva a cabo. El Espíritu Santo es la fuerza inconmensurable de amor que lo hace posible y que continúa haciéndolo eficaz". Por último, el "lazo que une la celebración eucarística y el misterio de ; Dios trino, manifiesta la función del 1 Espíritu Santo como la del Dios uno que hace presente" la palabra de Jesús, Esta palabra garantiza que la Iglesia será escuchada, cuando "pide al Padre el don del Espíritu para que se haga realidad el acontecimiento eucarístico: la presencia real de Cristo crucificado y resucitado, que da su vida por toda la humanidad". Luego se habla de la transformación de los dones por la palabra de Cristo y el poder del Espíritu, así como de la santificación de la Iglesia. De hecho toda la acción eucarística tiene un carácter epiclético. Por' último, el Espíritu en "la eucaristía nos otorga el anticipo del reino de Dios".

Una nueva alusión trinitaria al hablar del banquete futuro del reino y la nueva creación. La incorporación del mundo a la eucaristía acaece "en la acción de gracias al Padre, cuando la Iglesia habla en nombre de toda la creación; en el memorial de Cristo, donde la Iglesia, unida a la intercesión de su Sumo Sacerdote, ora por el mundo; y en la plegaria en la que se solicita el don del Espíritu Santo, donde la Iglesia implora la santificación y la nueva creación"⁶¹. El documento de Lima ofrece la formulación más rica sobre la relación eucaristía y Trinidad.

6. EL DIÁLOGO CATÓLICO-METODISTA. La "Relación de Denver" (1971), en el capítulo sobre la eucaristía, alude a la presencia real y a la dimensión sacrificial, pero no contiene referencia trinitaria alguna. La "Relación de Dublin" (1976), bajo el influjo del Documento de Windsor, reconoce a la eucaristía —de forma un tanto genérica— "como sacramento del evangelio" y "expresión plena del amor de Dios en Jesucristo por el poder del Espíritu Santo". Aunque luego, al aludir a la conmemoración de la muerte y resurrección de Cristo en la que culmina la acción creadora de Dios, no se menciona al Espíritu Santo. Como tampoco se alude al Espíritu en el contexto del "sacrificio de entrega", por el que "nos unimos con Cristo en su autodonación jubilosa y obediente al Padre". Por último, la "Relación de Honolulu" (1981) hace mayor hincapié en la Trinidad y en la obra del Espíritu Santo, pero no en relación con la eucaristía.

7. EL DIÁLOGO IGLESIA CATÓLICA-IGLESIA ORTODOXA. Mayor relevancia tiene el documento sobre "El misterio de la Iglesia y la Eucaristía a la luz del misterio de la santísima Trinidad" (1982). Aunque de forma menos estructurada, este texto recalca especialmente la actuación

del Espíritu, a través del cual se hace presente Cristo creando la comunión eclesial e incorporándonos a su oblación. Pues "la misión del Espíritu permanece unida a la del Hijo". Por eso el Espíritu manifiesta a Cristo --en su obra salvadora y en su evangelio— a través de la "anamnesis" o el memorial; él actualiza para nosotros la acción salvadora de Cristo, realizada de una vez por todas, y por eso transforma los dones en cuerpo y sangre del Señor, creando la comunión de todos los participantes en el cuerpo (eclesial) de Cristo. En realidad la celebración entera es una epiclesis del Espíritu. Y aún más: la Iglesia misma vive "perpetuamente en estado de epiclesis". El texto acaba conjugando el doble dinamismo, descendente y ascendente (la "comunión" y la "oblación") en aquella "consumación en la unidad", que no es otra que la eucaristía y la Iglesia en su unión indisoluble. Pues "el misterio eucarístico se realiza en la plegaria que une las palabras de la Palabra (Logos) hecha carne (en la institución), con la epiclesis" en la que la Iglesia "suplica al Padre, por medio del Hijo, que envíe al Espíritu, para que en la única oblación del Hijo hecho carne todo sea consumado en la unidad". De este modo, por la eucaristía, "los creyentes se unen a Cristo que se ofrece, junto con ellos, al Padre"; a la vez que se ofrecen en sacrificio los unos en favor de los otros igual que Cristo se ofreció al Padre por todos. "Esta consumación en la unidad, realizada a la vez por el Hijo y el Espíritu, actuando en referencia al Padre y sus designios, coincide con la Iglesia en su plenitud".

VI. Trinidad-Eucaristía-Iglesia: un único "misterio de comunión"

1. LA COMUNIÓN EN EL NUEVO-TESTAMENTO. 1) La comunión en el Padre, el Hijo y el Espíritu.

a) "Fiel es Dios (Padre), por quien habéis sido llamados a la comunión de su Hijo Jesucristo" (1 Cor 1,9). La gracia y fidelidad de Dios (cf. Ef 1,18:4,1.4) son el origen de la "convocación" y el llamamiento de los creyentes (los "santos convocados": *klétoi hagioi*: Rom 1,6-7; 1 Cor 1,2.24) a la comunión (*koinónia*) escatológica del "reino de Dios" anticipado en la Iglesia.

b) "Nuestra comunión es con el Padre, y con su Hijo Jesucristo" (1 Jn 1,3). La comunión de los elegidos y convocados por Dios (*koinónia-ekklésia*) se concreta en Cristo como alianza nueva entre Dios y el hombre: a través de nuestra incorporación a su cuerpo eclesial y eucarístico. Pues la "comunión del cuerpo de Cristo" radica en que "muchos somos un solo cuerpo, porque todos participamos de un mismo pan" (1 Cor 10,16s; Rom 12,5). Esta comunión es comunión en la vida, muerte y resurrección de Jesús, y por ello en el evangelio (Flp 1,5; cf. 2,1; 3,10) y en la unidad de la fe y del amor: "todos los que creían vivían unidos" (He 2,42.44),

c) La "comunión del Espíritu Santo" (2 Cor 13,13; Flp 2,1) remite al Espíritu como consumidor de la unidad en la Trinidad —pues él es el vínculo infinito de amor entre el Padre y el Hijo—; y a la vez como el plenificador de la comunión, tanto eclesial como eucarística: él guía a la Iglesia (convocada por el Padre y cuerpo de Cristo) hacia la plena "comunión de los santos" (cf. Gál 5,16-18.22-23; 1 Cor 12,4-11.13).

Esta "comunión" vital con el Padre, el Hijo y el Espíritu acaece en la "fracción del pan" como "synaxis" o "congregación" a la vez eucarística y eclesial (cf. Hch 2,42; 4,32). Resumen de todo ello es el doble dinamismo, descendente y ascendente, de la "comunión": la trilogía *charis* (gracia) -*koinónia* y *diakonía* (comunión-ser-x vicio) - *leitourgía* (o *eulogía*: culto), res.' ponde a la acción de la Trinidad: **la** gracia "descendente" del Padre genera, la "comunión" en el cuerpo "entrega.... do" de Cristo al mundo (y por ello **en** la entrega y el servicio mutuos en la vida), que a su vez devienen, por la acción del Espíritu, culto "ascendente" y sacrificio agradable a Dios por Jesucristo (cf. 1 Pe 2,5; Heb 13,15).

2. LA COMUNIÓN EN EL VATICANO II. El Vaticano I reducía la comunión eclesial a la "comunión jerárquica", o a la estricta "comunión de los miembros con la cabeza visible", el papa. Ya que el Señor eligió a Pedro para que conservase "en la unidad de la comunión y de la fe" a los fieles y a la jerarquía (DS 3051). El Vaticano II amplió notablemente esta perspectiva. Y aunque en su primer documento (SC 13) asumió como punto de partida la "comunión con la sede apostólica", se abrió luego hacia una visión más enriquecedora, ahondando en la dimensión trinitaria, eclesiológica y eucarística. Señalemos sus principales aportaciones:

1) Dimensión trinitaria de la comunión. La comunión es primero con Dios Padre, que invita al hombre a la participación en la vida intratrinitaria divina (GS 18.19.21; UR 7.15). Es también comunión con Cristo, vida, caridad y verdad (LG 9), y acaece **por la incorporación a** su cuerpo (LG 50; GS 32; AG 3). Es, por último, comunión en el Espíritu, "principio de la unidad de la Iglesia", quien realiza "la comunión de los fieles, y los congrega en Cristo" (UR 2), sobre todo "en la comunión y en la fracción del pan" (LG 13), otorgando diversos dones y carismas, y a la vez unificándolos en la comunión y por el ministerio" (LG 4; AG 4).

2) Dimensión eclesial y eucarística de la comunión. a) La comunión "eclesial" se verifica: como "comunión de la Iglesia" en su dimensión mística: por la íntima vinculación de muchos miembros en un sólo cuerpo de Cristo (SC 69). Y como "comunión eclesial", por la intercomunión entre las Iglesias particulares, cuya pluralidad debe tender a la "unidad" (LG 13; AG 22), a la "comunión entre comunidades" (AG 37; OE 2), o a la "plena comunión" (UR 1.3.4.13). Esta comunión entre las Iglesias coincide con la comunión "católica" o universal (AG 19.20).

b) La comunión eucarística, en la que acaece la unión entre Cristo y su cuerpo eclesial, pues "participando del cuerpo del Señor, somos elevados a la comunión con él y entre nosotros" (LG 7). La eucaristía es "la cena de la comunión fraterna", anticipación del convite y la comensalidad del reino de Dios (GS 38).

3) Dimensión práctica o vital: la comunión en la vida. El Nuevo Testamento destaca la comunión de sentimientos, y la de bienes en beneficio de los más necesitados (Rom 15,26; 2 Cor 8,4; 9,13; Heb 13,15). Las colectas de Pablo son signo de esa comunión fraternal. También el Vaticano II resalta la comunión de bienes: el pueblo de Dios "fue constituido por Cristo para la comunión de vida, de caridad y de verdad" (LG 9). Lo que debe darse también entre las Iglesias locales (UR 14).

3. LA COMUNIÓN TRINITARIA COMO PRINCIPIO DE LA COMUNIDAD ECLESIAL Y EUCARÍSTICA.

a) La Iglesia universal es una "comunidad de comunidades" que debe ser construida desde la fe y el amor. Pero, a semejanza de la Trinidad, la unidad en este caso no es algo que se añade a la multiplicidad de las Iglesias; antes bien éstas deberán abrirse a la Iglesia universal o "católica", que "subsiste" en ellas (de modo similar a como la divinidad subsiste en las tres personas sin negarlas y a la vez éstas convergen y coinciden en la unidad de naturaleza). La "tensión en la comunión" entre la Iglesia local y la universal debe acaecer sin que ésta elimine a aquella, antes bien sepa respetar su idiosincrasia, su cultura, sus características, sin absorberlas.

b) En segundo lugar es preciso destacar a la Iglesia como comunión ella misma: como pueblo de Dios y cuerpo de Cristo. Lo cual significa que todos los miembros de la Iglesia, sin excepción alguna, son por igual cuerpo del Señor (y no unos más que los otros), anticipando así la "comunión de los santos" escatológica, donde no habrá diferencia alguna entre los santos. La única diversidad viene por los distintos carismas o ministerios que el Espíritu otorga dentro de la unidad del cuerpo y en favor de éste. Como en la Trinidad lo más importante es la identidad

radical de las tres personas (y su igualdad) en el ser divino; aunque ello no excluya la diferencia de función entre las mismas. También la comunión eucarística iguala a los diversos estamentos de la Iglesia: a clérigos y a laicos, a todos los creyentes. Pues a todos se da por igual Cristo en la comunión y no a unos más que a otros. De manera que no recibe en mayor grado a Cristo el obispo que el laico sino todos por igual. Por eso el Vaticano II resalta la importancia de la corresponsabilidad (o "conciliariedad") en la Iglesia, entre los obispos entre sí, entre éstos y el papa, y de toda la jerarquía con el pueblo de Dios (y no sólo de éste con la jerarquía). Es desde esa mutua conjunción desde donde el Espíritu hace crecer a la Iglesia "y perfecciona su comunión, con la unidad" (UR 2).

c) En este mismo marco de comunión eclesial y eucarística habrá que situar la función del primado romano (que ostenta el "primado en la caridad", según Ireneo) y de la jerarquía de la Iglesia. Es significativo el hecho de que tanto la elección de Pedro, como la determinación de la función y el ministerio de los Doce, acaezcan, según Lucas y Juan, en un contexto eucarístico. Es en la última cena (y por ello en un contexto fundamental de comunión y de comunidad) donde Jesús confiere a Pedro la misión de confirmar a sus hermanos (cf. Lc 22,31ss). A su vez, en el contexto del pan de vida, según Juan (6,67-70) es donde Pedro confiesa a Jesús como Mesías venido de Dios. Y todo ello en un marco en el que Jesús disocia radicalmente (cara a los Doce) toda equiparación entre el gobierno de la Iglesia y el de los poderes terrenales (cf. Lc 22,24-27; Jn 6,15). Porque se trata de regir a la familia de los hijos de Dios, a la Iglesia como comunión y fraternidad -cuerpo de Cristo y templo de su Espíritu ella misma en su totalidad-. Y no a una mera sociedad humana constituída por extraños.

4. TRINIDAD-IGLESIA-EUCARISTIA: UN ÚNICO MISTERIO DE COMUNIÓN. Siendo la Trinidad el misterio de comunión por excelencia, por el que las tres personas están radicalmente unidas en una misma vida y un mismo ser (así como en un mismo sentir, conocer y querer), es de esta comunión trinitaria de donde deriva la "comunión de los santos", escatológica, aunque anticipada en la Iglesia: como una multiplicidad de granos de trigo que constituyen un solo pan celestial y un solo cuerpo de Cristo. La Iglesia, como la eucaristía, viene a ser así "sacramentum Trinitatis": signo eficaz no sólo de la presencia salvadora de Cristo sino de la comunión vital con el misterio intradivino. Por eso cabe afirmar de la Trinidad lo que el Vaticano II dice de la eucaristía como fuente y cumbre de la vida de la Iglesia (LG 11): "en el Padre, por el Hijo, en el Espíritu, radica la verdadera fuente, así como la culminación de todo el misterio eclesial y eucarístico"

[—> Adoración; Amor; Antioquenos, Padres; Atanasio, san y Alejandrinos; Biblia; Comunidad; Comunión; Ecumenismo; Encarnación; Epiclesis; Espíritu Santo; Hijo; Hilario de Poitiers, san; Iglesia; Ireneo, san; Jesucristo; Misterio; Padre; Padres (griegos y latinos); Pascua; Pentecostés; Reino; Religión, religiones; Salvación; Trinidad; Vaticano II.]

Manuel Gesteira Garza

EXISTENCIALISMO

SUMARIO: I. Introducción.—II. Orígenes históricos: 1. Kierkegaard; 2. En el siglo XX.—III. El existencialismo alemán: 1. Jaspers; 2. Heidegger.—IV El existencialismo francés: 1. Sartre y el existencialismo ateo; 2. Marcel y el existencialismo cristiano.—V. Temas básicos.—VI. Actualidad

I. Introducción

La popularización del término *existencialismo* (a veces *filosofía de la existencia*) lo convirtió en el signo identificador de una gran parte del pensamiento europeo, sobre todo después de la segunda guerra mundial; por ello, el término sirvió para denominar corrientes tan heterogéneas y alcanzó tal amplitud que, como ya reconocía Sartre en 1946, "no significa absolutamente nada". Los numerosos intentos por identificar unos temas comunes a pensamientos tan heterogéneos no han podido pasar de generalidades puesto que "existencialismo" fue mucho más que una(s) filosofía(s): en las décadas de 1940 y 1950 significó una actitud integral ante el mundo y la vida, con poderosas influencias en política, en la creación literaria y poética, en el cine, en la moda, etc. Por eso, se ha podido decir que, antes que unas tesis intelectuales, el existencialismo fue una "actitud" vital. En tal caso, el camino más fecundo parece ser una delimitación histórica de tan complejo y disperso movimiento.

II. Orígenes históricos

Históricamente el existencialismo aparece como una consecuencia del estrepitoso derrumbamiento del idealismo alemán que siguió a la muerte de Hegel. Ese derrumbamiento propició una desconfianza hacia la validez de los conceptos universales y abstractos y una denuncia de cualquier camino racionalista que otorgue primacía a las ideas por su incapacidad para hacer justicia a la realidad concreta. Por ello, no es suficiente caracterizar el existencialismo con la afirmación genérica: "la existencia precede a la esencia" — caracterización adoptada por el propio Sartre—, pues todo depende de cómo se entienda el término *existencia*.

1. KIERKEGAARD. Los existencialistas contemporáneos reconocen como maestro común al escritor danés S. Kierkegaard (1813-1855), autor de una obra muy amplia y dispersa. Kierkegaard nunca pretendió ofrecer una alternativa "filosófica" al idealismo que detestaba, sino que se trata de un escritor *crístico*, cuyo tema obsesivo es la imposibilidad para todo pensamiento racional y mundano de acceder a la originalidad del cristianismo. Cualquier intento de esclarecer racionalmente el cristianismo o de introducir en él estructuras organizativas eclesíásticas ("cristiandad") es una paganización que pasa por alto el dato fundamental: la paradoja de Cristo, Dios hecho hombre, que sufre y resucita. Kierkegaard pone en primer plano la irreductibilidad del *existente singular*, que es una *posibilidad* cuya realidad depende de una decisión, la cual comporta siempre el peligro de un injustificable salto en el abismo. En el "estadio religioso" sólo es válida la relación inconmensurable de cada individuo con su Dios, relación que rompe toda lógica y normatividad universal ("estadio ético") en el *instante* privilegiado y decisorio de la existencia; Abrahán, llamado personalmente por Dios y dispuesto a quebrantar toda ley ética sacrificando a su propio hijo, es el símbolo por excelencia de la actitud religiosa, la única capaz de esclarecer la paradoja de la existencia.

2. EN EL SIGLO XX. Algunos motivos presentes en el pensamiento de Kierkegaard fueron retomados más de medio siglo después de su muerte en un contexto cultural e intelectual muy distinto y con propósitos también distintos. El ambiente de desilusión que siguió en Centroeuropa a la primera guerra mundial encontró en la obra del escritor danés argumentos para el rechazo de algunos de los ideales básicos de la modernidad ilustrada, a los que se consideraba responsables del desastre europeo, y dio pábulo a actitudes pesimistas y desconfiadas respecto al valor de cualquier vía racional. Teólogos reformados tan importantes 'como K. Barth o P. Tillich, filósofos como Jaspers, Unamuno y, en parte, Heidegger pusieron

en marcha un primer núcleo del existencialismo contemporáneo, que se difunde sobre todo en Alemania y tiene un marcado corte *académico*.

III. El existencialismo alemán

1. JASPERS. La publicación en 1919 de la obra de Jaspers *Psicología de las cosmovisiones* puede tomarse como la iniciación del existencialismo contemporáneo; se trata de una obra a caballo entre la psicología y la filosofía, en la que ya aparecen los conceptos básicos que serán ampliamente desarrollados por el autor en *Filosofía* (1932). El tema central del pensamiento de Jaspers (1883-1969), un autor procedente de la psiquiatría, es el contraste entre la inobjetivabilidad de la existencia siempre situada y el ansia de transcendencia de la razón. La razón no puede objetivar la existencia singular y esta se revela en las "situaciones-límite" (enfermedad, muerte, etc.), por lo que la filosofía debe ser un "esclarecimiento de la existencia". La razón siempre se encuentra "situada" y, por eso, fracasa en su afán de acceder a la transcendencia; esa transcendencia sólo se manifiesta como "lo envolvente" y es accesible en forma de "cifras" que nunca pueden convenirse en "objeto" de conocimiento científico. Ante ello, sólo es eficaz la "fe filosófica", que no se identifica (ni se opone) a la fe revelada, pues se mueve en el plano de una creencia racional que la razón es incapaz de demostrar satisfactoriamente. Después de la segunda guerra mundial, exilado en Suiza desde la época del nazismo, Jaspers, un autor con amplias preocupaciones humanísticas, fue moderando el tono de su obra y se fue acercando más a posturas kantianas.

2. HEIDEGGER. Sólo por su fuerte influencia histórica sobre el existencialismo, debe mencionarse la obra de M. Heidegger (1889-1976), un filósofo cuya relación con el existencialismo no pasa finalmente de ser extrínseca. Sin embargo, su gran obra *Ser y tiempo* fue considerada por muchos como la obra central y la fuente de inspiración del existencialismo filosófico. La centralidad del ente llamado *Dasein* ("ser-ahí"), su descripción como aquel ente cuya esencia se funda en su "existencia" —esto es, en su apertura, como aclaró luego el autor— exige una analítica de sus estructuras existenciales ("existenciales"). Dentro de esa analítica existencial aparecen conceptos claves como los de mundanidad, autenticidad, angustia, nada, temporalidad o ser para la muerte. Sin embargo, se trata de estructuras *ontológicas* en las que se manifiesta el ser, cuya presencia determina la peculiaridad del *Dasein*, y no de descripciones "ópticas". Por ello, la relación de Heidegger con el existencialismo es sólo externa (algunos temas comunes, aunque son temas fundamentales) pues se mueven en planos muy distintos. En su escrito *Carta sobre el 'humanismo'* (1947) Heidegger se distancia de cualquier compromiso con el existencialismo mostrando que su objetivo filosófico es el sentido del ser, para lo cual la analítica del *Dasein* era sólo un camino.

IV. El existencialismo francés

Después de la segunda guerra mundial, el existencialismo adquirió una gran difusión cultural hasta convertirse en ideología identificadora de toda una época. Este momento es predominantemente francés y rompe con el anterior estilo académico, extendiéndose por la mayor parte del continente europeo y por Latinoamérica.

1. SARTRE Y EL EXISTENCIALISMO ATEO. Una parte decisiva en esta difusión corresponde a las extraordinarias dotes de polígrafo (filósofo, ensayista, articulista, novelista, dramaturgo, etc.) de J.-P. Sartre (1905-1980), el gran "pontífice" del existencialismo, secundado por su compañera S. de Beauvoir y, durante algún tiempo, por el riguroso M. Merleau-Ponty y el gran escritor A. Camus. Su emblemática novela *La náusea* (1938) insiste en la contingencia y

gratuidad de toda existencia, la cual carece de cualquier fundamento y de cualquier objetivo trascendente, por lo que se agota en el compromiso trágico de una decisión rodeada por un horizonte de absurdo. Su gran obra filosófica *El ser y la nada* (1943) explica esto desde la dualidad de las categorías ontológicas del "ser-en-sí" y "ser-parasí"; el existente es un ser para sí (pura conciencia, nada) que busca dotarse de alguna esencia consistente que apunte su fragilidad, con lo que ser convertiría en ser en sí; pero esto es imposible porque eso significaría negarse como ser para sí, por lo que "el hombre es una pasión inútil". En su famosa conferencia *El existencialismo es un humanismo* (1946) Sartre reivindica un humanismo de tinte heroico dentro de un horizonte de total inmanencia en el que la existencia es un incesante combate por el absurdo, un tema que Camus trató magníficamente en *El mito de Sísifo* y al que Sartre dio amplias prolongaciones en algunas de sus más celebradas piezas teatrales.

2. MARCEL Y EL EXISTENCIALISMO CRISTIANO. Al lado de esta línea dominante se ha distinguido lo que se llamó un "existencialismo positivo" o "existencialismo cristiano", en el que se incluyen los rusos exilados Sestov o Berdiaev y, sobre todo, G. Marcel (1889-1973), que se dio a conocer con un *Diario metafísico* (1927) y también recurrió a las piezas teatrales para difundir su pensamiento. Crítico radical de todo idealismo y racionalismo, convertido al catolicismo, Marcel recupera algunos temas de la tradición interiorista, habitual en el pensamiento francés desde Montaigne, Descartes y Pascal. Colocando en el centro de su visión existencial la *esperanza*, Marcel reclama un lugar para el *misterio*, más allá del ámbito de los "problemas", y se convierte en un crítico de la civilización actual defendiendo un espacio para el *ser por encima del tener*". Su personalidad intelectual influyó poderosamente en muchos pensadores, sobre todo franceses y, después del rechazo del existencialismo en la encíclica *Humani generis* (1950), se fue distanciando de las posturas más radicales del existencialismo. En ese mismo sentido cabría ver la postura del personalista E. Mounier, quien en su difundida obra *Introducción a los existencialismos* (1946) reivindica para el personalismo cristiano la originalidad de algunos temas básicos del existencialismo.

V. Temas básicos

Esta complejidad del desarrollo histórico va decantando unos problemas básicos que distinguen el clima intelectual del existencialismo. Su oposición radical contra los excesos de todo "sistema" con pretensiones absolutas abre el camino para una visión dramática (a veces, incluso trágica) de la existencia, *cuya* radical finitud se sostiene frágilmente sobre el horizonte de la nada. Se ha podido decir, no sin razón, que esto es producto de una radicalización del creacionismo cristiano, en el que la originalidad de la persona exige un compromiso integral que confiere al existencialismo un matiz "religioso", patente en sus orígenes, pero que no desaparecería del todo incluso en su rama radicalmente atea. El existencialismo ateo rechaza de plano cualquier invocación de algún horizonte trascendente como evasión y se mantiene en una exigente ética situacionista. Otros existencialistas parecen dejar abierta alguna posibilidad, insistiendo siempre en la, decisión personal. Los existencialistas cristianos protestan airadamente contra los intentos de reducir a Dios a un concepto racional y destacan la singularidad personal, así como el carácter existencial de la experiencia religiosa sin poder evitar siempre los escollos de un irracionalismo fideísta.

VI. Actualidad

Históricamente el existencialismo aparece como una ideología propia de una época pesimista y desengañada, que vio fracasar los grandes ideales de la modernidad e hizo de ese fracaso el

horizonte de su existencia. Por ello, el existencialismo perdió audiencia a medida que ese ambiente se fue debilitando y se fueron olvidando los desastres de las guerras. Es el propio Sartre quien establece su carta de defunción cuando, al comienzo de la *Crítica de la razón dialéctica* (1960), denunciaba su propio existencialismo anterior como una "ideología parasitaria" propia de una época ya superada. El individualismo radical basado en una concepción de la intersubjetividad como conflicto insuperable ("el infierno son los otros": Sartre), su incapacidad para integrar positivamente lo que significa el conocimiento científico y el desarrollo técnico, el carácter insostenible de una ética heroica alimentada en el absurdo fueron algunos de sus puntos más débiles, para los que no encontró respuesta adecuada. El pensamiento actual parece muy alejado del clima existencialista; de él resta quizá la denuncia de cualquier idolatría frente a la ciencia y la técnica, la desconfianza ante las desmesuradas pretensiones del racionalismo moderno, así como la singularidad del existente que desborda cualquier sistema.

[- *Esperanza; Jesucristo; Filosofía; Misterio; Psicología.*]

Antonio Pintor-Ramos

EXPERIENCIA

SUMARIO: I. Experiencia y conocimiento de Dios.—II. La complejidad de la experiencia: 1. ¿Qué se entiende por experiencia?; 2. Niveles de experiencia.—III. La experiencia de Dios: el riesgo de la modernidad.—IV. Búsqueda de Dios y experiencia humana.—V. La experiencia cristiana: sentido trinitario.—VI. Experiencia y acción: el compromiso cristiano.

I. Experiencia y conocimiento de Dios

En estos últimos años la experiencia ha sido objeto de atención por parte de la teología. Y aunque el concepto de experiencia no ha sido delimitado con entera satisfacción, pues alude a algo complejo, su consideración interesa sobremanera a la teología, dado que en él está en juego el problema de cómo puede entrar Dios en la vida del hombre. La percepción de los sentidos es la puerta imprescindible de todo conocimiento, incluido el conocimiento de Dios: "Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu", reza un conocido axioma escolástico. Nuestro conocimiento de Dios está sometido a las mismas condiciones que cualquier otro conocimiento. Pero el hombre conoce por medio de la experiencia sensible. De ahí que Sto. Tomás notase que "en las divinas Escrituras lo divino es descrito metafóricamente con realidades sensibles". Ya en Jn 16,25 se insinúa que en esta vida sólo podemos conocer a Dios por medio de parábolas.

Ahora bien, si nuestro conocimiento de Dios se da en la experiencia y desde la experiencia, eso no significa que Dios se limite a la experiencia: Dios siempre es mayor y desborda todo lo que de él podemos decir o imaginar (cf. 1 Cor 2,9). Cuando se trata de Dios toda experiencia y todo lenguaje es, por definición, insuficiente, inadecuado y, por tanto, orientativo, tendencial, referencial, intencional: "si vosotros, malos como sois, sabéis dar cosas buenas a vuestros niños, ¡cuánto más vuestro Padre del cielo!" (Mt 7,11; Lc 11,13; cf también Lc 18,6-7). Con Dios se realiza siempre el "cuánto más", porque él es incluso "mejor que nuestro corazón" (1 Jn 3,20). De ahí que Sto. Tomás afirma que ni siquiera en la vida eterna es posible comprender a Dios: comprender significa conocer perfectamente, y nada finito puede abarcar al infinito.

La experiencia, pues, es medio y camino. Camino necesario, pero sólo camino.

II. La complejidad de la experiencia

La palabra latina *experientia* deriva de *experior*, que a su vez proviene del antiguo *periri*, nacido de *peiraó* (= intentar). Los primitivos *perio* y *perior* provienen de *comperio* (=descubrir) y de *peritus* (=docto, práctico). Experimentar es, pues, probar y descubrir las cosas, con lo que se consigue un conocimiento de ellas y la pericia sobre ellas. Experiencia es conciencia de realidad, impresión de realidad, acceso a la realidad, debido a una relación personal con algo o alguien, puesto que se ha pasado por algo/alguien, se ha vivido, sentido, hecho...

En la experiencia aparecen, pues, dos aspectos: las cosas y el sujeto que las prueba. En la experiencia el sujeto queda afectado por la realidad. Aparece así insinuado el indispensable papel que juega el sujeto en la experiencia. Y aparece también el primer problema: las condiciones del sujeto pueden perturbar el proceso de objetivación. Lo real se nos presenta de distinta forma según sea nuestra relación con ello. Lo que significa, aplicado a una posible experiencia de Dios, que todo posible encuentro con Dios está siempre condicionado por la atención y la sensibilidad del hombre. Por esta razón, la Escritura dice que sólo los limpios de corazón pueden ver a Dios (Mt 5,8). Y también: "me daré a conocer al que **ni** ama" (Jn 14,21). Más aún: "el **que** obra la verdad, viene a la luz" (**je**) 3,21). La posición que se toma ante **laa** cosas, sobre todo ante aquellas **qüe** comportan un valor, afecta al conocimiento de las mismas.

La experiencia está condicionada por la posición que se toma ante las cosas, y por consiguiente por la concepción que se tiene de la realidad. Sin duda, son reales los objetos exteriores al hombre, pero también los fenómenos de la propia actividad interior del hombre. Y real es también el dinamismo de la realidad: en un objeto es posible estimar virtualidades que los sentidos externos habrían dejado escapar. Y ante él es posible plantearse preguntas y establecer conexiones que van "más allá" de la inmediatez del objeto. La realidad es compleja, y por eso el acceso a ella puede alcanzar diferentes niveles y hacerse desde perspectivas diversas.

Podemos distinguir cuatro niveles de acceso a lo real o niveles de experiencia: el positivo (o empírico), el antropológico, el metafísico y el teológico. El ideal del positivismo es fundarse sobre los hechos, limitarse a los objetos "realmente alcanzables...", excluyendo los misterios impenetrables". Pero en este limitarse a los objetos radica su peligro: considerar que la superficie inmediata del objeto es lo último y definitivo.

Ahora bien, ya hemos dicho que en la experiencia la realidad adviene a un sujeto. El positivismo se desembaraza de la cuestión del sujeto, limitándose a ser pura metodología. Pero en toda experiencia hay una conciencia que la dirige, lo que nos introduce en la dimensión antropológica de la experiencia. Los sentidos perciben confusamente si no plantean una pregunta, o sea, sin la iluminación intelectual de la experiencia sensible. También en este nivel se encuentra un peligro: el experimento se apoya en que somos nosotros los que fijamos un cuadro a la naturaleza, o los que pedimos a la persona que se manifieste desde un determinado punto de vista, anulando su libertad.

Aún más, en toda experiencia de las cosas y de las personas se puede experimentar un exceso: ellas son más de lo que yo experimento. Ésta es la cuestión metafísica, la del ser que se desvela en los entes: la realidad es autotranscendencia.

Habría que añadir a estos niveles el teologal, la experiencia de Dios, la experiencia del siempre mayor que nuestras experiencias; tal experiencia es posible cuando Dios toma la iniciativa y se da a conocer al hombre en la propia experiencia del hombre. Así planteamos la posibilidad de una experiencia que deja espacio a la libertad del que se quiere dar a conocer, una experiencia que se resista a todas nuestras invenciones y planificaciones; una experiencia que no sea evidente, sino que sea un "escándalo" para el pensamiento, el cual se limita a ser testigo de tal revelación. Esto supone reconocer la limitación de nuestro pensamiento, de que la realidad nunca se puede aclarar ni acaparar por completo, de forma que "la realidad y la verdad 'se dan' al conocimiento humano precisamente en la medida en que el hombre experimenta y tiene en cuenta la insuficiencia de su propio pensamiento y lenguaje".

III. La experiencia de Dios: el riesgo de la modernidad

Cuando se absolutiza uno de los niveles de experiencia, considerando que en él se agota toda realidad, uno se cierra el acceso a la realidad y limita su experiencia. Y cuando se da la primacía a cualquiera de ellos, minusvalorando los otros niveles, aparece la ideología, que no es otra cosa que una visión del todo a partir de una de sus partes.

La aparición de la racionalidad científico-técnica, el prestigio de los métodos positivos y la audiencia de las filosofías de la sospecha, ha privilegiado uno de estos niveles de experiencia: el empírico o positivo. Nietzsche, uno de los pensadores más influyentes en la modernidad, descalificaba el cristianismo en nombre de la experiencia de lo real: "Ni la moral ni la religión corresponden en el cristianismo a punto alguno de la realidad". El cristianismo se fundamenta en un mundo imaginario y ficticio que "tiene su raíz en el odio a lo natural (¡a la realidad!), es la expresión de una profunda aversión a lo real". Por eso, el cristianismo "se viene abajo en cuanto la realidad se impone siquiera en un solo punto".

La filosofía positivista pretende que más allá de lo verificable con métodos positivos no hay nada o, en todo caso, no es posible saber lo que hay y, por tanto, carece de sentido toda afirmación que vaya más allá de lo así verificado. No es posible hablar con sentido de lo trascendente. Ahora bien, identificar lo verificable con lo real no deja de ser una interpretación, y como tal, en ningún caso puede absolutizarse. El campo de la experiencia no se limita al de la experiencia sensible. Hay también una experiencia inteligible, que nos permite captar no otra realidad distinta de la sensible, sino captar la realidad de otra manera. La verificación nos ofrece un aspecto de la realidad, pero que no puede exclusivizarse.

La ciencia, la técnica y los pensadores que a partir de Kant se consideran "modernos" no son sino impulso y expresión de una mentalidad que hoy impregna los ambientes más populares. El hombre moderno es un hombre que "cree" en la experiencia y se "fía" de los hechos, porque los hechos "dan la razón" a la experiencia: las medicinas curan a los enfermos que, en épocas anteriores, no se habían podido curar con oraciones; los productos químicos dan fertilidad al campo y el rociarlos con agua bendita parece que ha fracasado; las medidas socio-económicas alivian las situaciones humanas de indigencia; y, en definitiva, los problemas del hombre se solucionan con medidas técnicas y con voluntad política. Entonces, ¿para qué Dios? Y lo que es más: en medio de toda esta experiencia, ¿hay algún lugar en donde pueda encontrarse a Dios, en donde él se revele?

IV. Búsqueda de Dios y experiencia humana

Paradójicamente los propios creyentes ofrecen, aun sin quererlo, una de las más curiosas pruebas de la influencia de la mentalidad empirista en la conciencia del hombre moderno; por ejemplo, cuando se apela a los milagros como pruebas palpables de la intervención divina o al orden del mundo como noexplicable sin un Creador. Así, de forma acrítica, se oponen a los hechos "mundanos" otros hechos "religiosos"-La intuición que subyace en esta oposición es buena, aunque a veces no sea correcta la forma de presentarla. Y la intuición buena es que Dios tiene que ver con la experiencia humana, pero no porque Dios se deduzca directamente de la experiencia, sino porque Dios se expresa en nuestra experiencia y se le entiende en relación con nuestra experiencia.

Apelar a las pruebas de la existencia de Dios ha sido un recurso permanente de la teodicea. Para nuestro tema basta notar lo siguiente: desde perspectivas diversas parecería como si a partir de una determinada experiencia se pudiera concluir que Dios existe. Descartes, tras la exposición de su prueba, concluye que "la existencia de Dios queda muy evidentemente demostrada", puesto que se ha basado en una experiencia irrefutable. No la experiencia que pueden ofrecer los sentidos, pues éstos engañan, sino la propia experiencia del "yo": yo percibo clara y distintamente que dudo y que deseo, o sea, que algo me falta y que no soy totalmente perfecto, y esto no sería posible si no tuviera la idea de un ser más perfecto que yo, con el cual me comparo y de cuya comparación resultan los defectos de mi naturaleza. Esta idea no puede ser producida por la nada, pues la nada no puede producir cosa alguna. Y tampoco puede provenir de mí mismo, porque lo que contiene en sí más realidad no puede provenir de lo menos perfecto. Luego hay que concluir que la idea de Dios (que es un efecto en mí) debe tener una causa proporcionada al efecto producido, o sea Dios mismo.

Zubiri, desde un planteamiento más realista, resaltando el misterio de la realidad, pretende que la prueba de la existencia de Dios, es decir, su intelección demostrativa, tiene un alcance y un valor que depende "sólo y exclusivamente de la inteligencia humana". Y añade que la prueba que él propone es "rigurosamente concluyente". Más: Zubiri precisa que en su búsqueda se encuentra "no sólo algo real que llamo Dios, sino que eso real es precisamente Dios en tanto que Dios".

Hablando de las famosas cinco vías de Tomás de Aquino, que cabría considerar como paradigma de todas las pruebas de la existencia de Dios, escribe acertadamente Schillebeeckx: "De su argumentación racional, Tomás no sigue 'ergo Deus existit', sino 'et hoc omnes dicunt Deum'; es decir, como creyente que es, identifica el punto final de su análisis filosófico —que le había llevado desde los fenómenos de la experiencia empírica hasta un punto de referencia omnisustentador— con el Dios vivo. Esta identificación no es un paso filosófico, sino un paso en la fe: Tomás exhibe el punto en el que el habla cristiana sobre Dios resulta comprensible dentro del contexto de la experiencia humana".

Las llamadas pruebas de la existencia de Dios (tanto si apelan a la experiencia de la propia subjetividad, como si parten de una lectura de la realidad, como el planteamiento más moderno de preguntarse por la causa de la actividad moralmente buena o del ansia de justicia que hay en el hombre), no pueden ser consideradas como argumentos probativos, sino como análisis de la existencia humana que hacen posible e incluso necesaria la cuestión de Dios. Las pruebas ofrecen la necesaria precomprensión humana en donde el habla sobre Dios tiene sentido. Hemos llegado así a lo esencial: Dios (y su revelación) no se deduce de la experiencia, pero sólo puede entenderse dentro de un contexto de experiencia humana y como interpretación de la experiencia humana.

Dentro de un contexto de experiencia: La revelación cristiana presupone a la persona humana como condición de su propia posibilidad. El creyente es un hombre que realiza en su

experiencia otra experiencia, la experiencia de una llamada a la plenitud. La experiencia humana es condición de comprensión de la revelación, que es en sí misma otra experiencia, una experiencia nueva. La revelación de Dios es una experiencia con la experiencia; una experiencia que se realiza y comprende con y desde la experiencia. Si la revelación y su transmisión prescinde de la experiencia está condenada al fracaso, no sólo por inaudible e ininteligible, sino sobre todo por falta de apoyo, de elemento en el que entrar y realizarse. Hay una pregunta que nos debe hacer pensar: para aquel que nunca ha empleado la palabra "Dios", ¿cómo incluirla con pleno sentido en su lenguaje?

Como interpretación de la experiencia humana: lo que distingue a creyentes y no creyentes no son los hechos, sino la interpretación de los hechos. Más que nuevos fenómenos, la experiencia religiosa ofrece una interpretación nueva de los fenómenos que hay. De ahí que el creyente sea el primer interesado en una correcta delimitación de los hechos, para que su lectura de las huellas de lo divino en lo creado no termine siendo una proyección de sus complejos e insuficiencias.

En suma: la contraposición entre fe y experiencia hace de Dios una realidad tan trascendente, tan "totalmente distinta", que un hombre de carne y hueso concluirá que él no tiene nada que ver con un Dios tan ajeno a su propia vida. Un Dios así termina conduciendo al ateísmo. Pero si es posible presentar a Dios en la propia historia del hombre, los cristianos que lo hayan experimentado en Jesús podrán ayudar a los demás a conseguir una nueva posibilidad de experiencia, siempre que, partiendo de su propia comprensión cristiana, se esfuercen por expresar esta experiencia salvífica de Dios dentro de un marco de experiencias que resulte audible, inteligible, significativa y operativa para los hombres de hoy.

V. La experiencia cristiana: sentido trinitario

La experiencia propiamente cristiana se sitúa en el marco de la experiencia humana y como profundización y desbordamiento de la misma. Dios no es como una losa que viene de fuera y se impone por la fuerza. Se manifiesta en nuestra realidad y se impone con suavidad.

En Cristo, el creyente ha visto, por el don del Espíritu, el rostro del Padre. A aquellos que buscan a Dios con un corazón sincero, la Iglesia les ofrece la posibilidad de encontrarlo y experimentarlo en la plenitud de su verdad. Ahora bien, lo que la Iglesia ofrece es una llamada, una invitación a realizar una experiencia personal e intransferible, si bien tal experiencia tiene **una**,¹ esencial dimensión comunitaria.

La experiencia cristiana, puesto que tiene que ver con una relación personal (el encuentro del hombre con el Dios vivo) no resulta visible a cualquiera, sino sólo al que la experimenta o está en camino hacia ella. La experiencia cristiana es la experiencia de un encuentro; más todavía: la experiencia de sentirse habitado por otro. Por eso, en cuanto tal, es intransferible: "cada uno ve la fe en sí mismo; en los demás cree que existe, pero no la ve... La fe radica: en el alma del creyente y sólo es visible al que la posee", escribía San Agustín".

Hay cosas que, si bien objetivamente consideradas pueden tener un alto interés para todos, no todos pueden entenderlas, sino sólo los "iniciados", como el amor, que sólo pueden entenderlo a fondo los que alguna vez se han enamorado. Esto se aplica especialmente cuando se trata de describir la acción del Espíritu que introduce al creyente en la intimidad de Dios. Los *pneumatiká* (1 Cor 12,1), únicamente pueden ser explicados a los *pneumatikói*, es decir, a aquellos que poseen el Espíritu (1 Cor 2,13), pues el Espíritu sondea las profundidades (1 Cor 2,10). El hombre abandonado exclusivamente a los recursos de su naturaleza "no capta las

cosas del Espíritu de Dios; son necesidad para él. Y no las puede conocer pues sólo espiritualmente pueden ser juzgadas" (1 Cor 2,14).

Esta experiencia cristiana sí puede tener unos apoyos que la tranquilizan y le ofrecen una garantía cuasi objetiva de su autenticidad: ante todo, la experiencia de Jesús de los primeros cristianos; también, la experiencia de todos los que nos han precedido en el signo de la fe a lo largo de los siglos; la propia experiencia actual de los creyentes que constituyen la Iglesia, de todos aquellos que, con talentos y perspectivas distintas a las mías, encuentran en mi experiencia y yo en la suya, una identificación que nos une en comunión; y finalmente, la propia acción del Espíritu en el corazón del hombre: "vosotros estáis ungidos por el Santo y todos vosotros lo sabéis... La unción que de El habéis recibido permanece en vosotros y no necesitáis que nadie os enseñe" (1 Jn 2,20.27).

Precisamente porque se trata de la experiencia del Transcendente presente en nuestra intimidad, esta experiencia sólo es experimentable por momentos y suele tomar la forma de una experiencia de contraste con mi propia debilidad: "advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la semejanza", exclama San Agustín al explicar "cuando por vez primera te conocí"; y también: "en modo alguno dudaba ya de que existía un ser a quien yo debía adherirme, pero a quien no estaba yo en condiciones de adherirme". Puesto que Dios es el trascendente sólo puede expresarse por medio de signos, y todo signo pide una interpretación.

VI. Experiencia y acción: el compromiso cristiano

La experiencia cristiana se alimenta de su propia experimentación: "si alguno quiere cumplir la voluntad de Dios, verá (o sea, comprobará por experiencia) si mi doctrina es de Dios", dice Jesús en Jn 7,17. Y también: "en esto sabemos que le conocemos: en que guardamos sus mandamientos" (1 Jn 2,3). El verdadero conocimiento de Dios se identifica con el amor que practica el que ha nacido de Dios (1 Jn 4,7-8). "Quien no ama (=sin complemento, ¡de forma absoluta!) no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor" (1 Jn 4,8). La "definición" de Dios tiene ante todo una orientación existencial.

El cristianismo no es una doctrina. Es la experiencia de un nacer de nuevo por obra del Espíritu de Dios en el seguimiento de Cristo. Sólo el que vive como Jesús (1 Jn 2,6) termina convencido de haberse encontrado con el Dios vivo, con un convencimiento tan profundo que no puede desmentir ni desmontar ninguna sabiduría de este mundo.

[-> Amor; Antropología; Ateísmo; Espíritu Santo; Fe; Iglesia; Jesucristo; Lenguaje; Misterio; Padre; Religión; Teología; Tomás de Aquino; Vías (Demostración de la existencia de Dios); Zubiri.]

BIBLIOGRAFIA: GELABERT, M., *Experiencia humana y comunicación de la fe*, Paulinas, Madrid, 1983; GELABERT, M., *Valoración cristiana de la experiencia*, Sígueme, Salamanca, 1990; Jos-Si n, J.P., *Experiencia cristiana y comunicación de la fe*, en *Concilium*, 1973, 239-251; KASPER, W., *Posibilidades de la experiencia de Dios hoy*: Sal Terrae, 1970, 203-214; MoUROUX, J., *L expérience chrétienne. Introduction d'une théologie*, Du Cerf, Paris, 1952; MIETH, D., *Hacia una definición de la experiencia*: *Concilium*, 1978, 354-371; PIKAZS, X., *Experiencia religiosa y cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1981; RATZINGER, J., *Fey experiencia*, en *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona, 1985, 412-427; SCHERER, R., *Realidad, Experiencia, Lenguaje*, en *Fe cristiana y sociedad moderna*, 1, Ediciones S.M., Madrid, 1984, 15-72; SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid, 1982.

FE-CONFIANZA

SUMARIO: I. Fe como experiencia: del conocimiento al encuentro.—II. Fe en la Escritura: 1. Antiguo Testamento; 2. Nuevo Testamento; 3. La definición de Heb 11,1. —III. Teología de la fe cristiana: encuentro con Dios en Jesucristo por el Espíritu.—IV. La Trinidad como misterio de fe.

I. Fe como experiencia: del conocimiento al encuentro

Fe es una palabra polisémica. Puede tener varios sentidos que, aunque están relacionados, no son del todo idénticos en su significado. La fe puede también designar cualquier de los diversos estadios o fases de la fe.

Al menos cabe entender la fe de dos maneras, no sólo desde el punto de vista religioso, sino también y ante todo desde un punto de vista antropológico. Primeramente la fe puede entenderse como una creencia. Entonces, "yo creo", desde el punto de vista antropológico, puede significar lo mismo que "no sé", "pienso", "podría ser", pero lo contrario es perfectamente posible. Con lo que la fe equivale a un "no saber" y entra de lleno en el terreno de la sospecha, haciéndose inconciliable con la ciencia. Desde el punto de vista religioso, la fe como creencia sería la aceptación de una serie de verdades, apoyados en una autoridad "sobrenatural", que se acepta como suprema, pero que por eso mismo no está al alcance de la razón. Entendida así la fe se hace incompatible con la experiencia humana, pues lo que se sabe así no puede verificarse de ningún modo.

La fe también puede entenderse como un encuentro personal, que abarca a la totalidad de la persona, con su inteligencia, su voluntad y sus sentimientos. Entonces "yo creo" significa "yo creo en ti, te creo". La fe entonces viene a ser la forma por la que yo tengo acceso a la persona del otro, a su intimidad más profunda, a su realidad más genuina. Sólo se conoce la hondura personal en la medida en que se cree a la persona en sí misma que se te abre libremente. La fe es entonces respuesta a una oferta de amor y posibilidad de participar en la vida del amado, en su pensamiento, en su manera de ver. La fe ha dejado el terreno de la sospecha y ha entrado en el ámbito de lo personal, de lo vivificador y transformador, convirtiéndose en la forma eminente del conocimiento. Desde esta perspectiva, la fe religiosa (y cristiana) designa un comportamiento humano que es determinado por la llamada de Dios, una respuesta al Dios que se nos da y que quiere entrar en contacto con los hombres.

La fe religiosa, antes que un conocimiento de verdades que no se ven, hay que entenderla como un compromiso del hombre entero con la única Verdad, el Dios vivo que nos sale al encuentro. Más que un tener, un saber o un poseer, la fe es un "ser poseído", un "ser apresado por Cristo Jesús" (Flp 3,12). Este encuentro no excluye el conocimiento y la tradición doctrinal, sino que lo integra: la fe en la persona supone la fe en la palabra que dice la persona. Entendida así la fe cristiana es una experiencia y una vida, un participar de la vida del Dios que se nos da: el que cree en el Hijo tendrá la vida eterna (Jn 3,16; cf. 11,25; 20,31).

Si la fe cristiana es un encuentro personal, también se comprende que pueda ser un camino, o sea, que en ella puedan darse diferentes etapas, tanto por parte del Dios que se revela como del hombre que responde. Hoy es comúnmente aceptado que en la Escritura Dios se revela de forma gradual, "pedagógicamente", "gradualmente", "adaptando su lenguaje a nuestra naturaleza", teniendo en cuenta la capacidad de comprensión y aceptación de cada hombre y de cada momento histórico. Así se comprende que Jesucristo apareciera "en la plenitud de los tiempos", o sea, cuando los tiempos estaban maduros y se daban las mínimas condiciones psicológicas y culturales para que, al menos algunos, pudieran aceptarlo y transmitirlo. Y la Escritura distingue diversos grados o etapas en la fe: desde los que tienen una fe diabólica (Sant 2,19), o los que no tienen fe, pasando por los que tienen "poca fe", hasta llegar a los que tienen fe.

II. Fe en la Escritura

1. ANTIGUO TESTAMENTO. La Sagrada Escritura, más que una definición de la fe, nos presenta la historia de un Dios que se ha fiado del hombre, y que busca a un hombre que se fíe de El. En la Escritura, la fe más que definirse, se vive, y está abierta siempre a nuevos encuentros.

La fe bíblica tiene un carácter histórico: Dios interviene en la historia, conduce los acontecimientos y orienta el destino de los hombres, porque es el Señor de la historia, aunque trasciende la historia.

Al reconocer la presencia de Yahvé, la fe bíblica aparece como capacidad para interpretar la historia y su desarrollo, para comprender y ver un sentido en las crisis suscitadas por las dificultades del momento presente. Precisamente lo que constituye la peculiaridad de la fe israelita a diferencia de muchas otras religiones es que no sólo en los triunfos, sino también en la cautividad y el destierro, Israel ve la mano de Dios.

Una fórmula bíblica aparece como hilo conductor en los dos testamentos: "el justo vive de la fe" (Hab 2,4; Rom 1,17; Gál 3,11; Heb 10,38). En el texto de Habacuc al justo, al contrario de lo que sucede con el arrogante, se le promete la vida por su fidelidad (*'emunah*); esta fidelidad alude a la confianza inquebrantable en la palabra de Dios contra toda apariencia contraria.

En la historia de Abrahán, el fenómeno de la fe aparece de modo ejemplar y modélico. Y aunque en el Nuevo Testamento la gran figura de la fe pudiera ser María ("¡Feliz la que ha creído": Lc 1,45), también en él se considera a Abrahán como una buena representación de lo que es la fe: Pablo le llama padre de la fe (Rom 4,11); para el cuarto evangelio la fe en Jesucristo es el cumplimiento de la fe de Abrahán (Jn 8,33 ss.). En el elogio de los Padres (Eclo 44,19 ss.) y entre los "héroes de la fe" (Heb 11,1-12,3) Abrahán ocupa el puesto más alto. Abrahán abandona su patria no en virtud de una decisión propia, sino contra su propósito más íntimo. Un desarraigo así representa para el hombre antiguo una empresa irrealizable que sólo podía conducir a la ruina. Pero en contra de todo (cf. Rom 4,18), Abrahán se decide y ahí fundamenta su vida y su futuro, y lo hace porque se fía de una promesa, que se ha convertido para él en una experiencia (Gén 12,1-3); la palabra de Dios era más firme y segura que la tierra misma en la que vivía. Esto es lo que se describe como fe.

El carácter histórico de la fe de Israel queda perfectamente expresado en su confesión o "credo histórico", tal como se formula en Dt 26,5-9 (cf. Ex 20,2; Dt 5,6; Jos 24,2-13). Este credo proclama la libertad, el poder, la fidelidad y el amor de Dios que libra a su pueblo de la esclavitud de Egipto. Cada generación debe reconocer este hecho y renovar su compromiso.

Así, Israel se encuentra, sin cesar, frente a Dios, pues la Alianza es una realidad nunca terminada (cf. Dt 5,2-5).

2. NUEVO TESTAMENTO. En el NT también Dios obra en la historia del hombre. Pero la mirada del creyente se fija casi exclusivamente en un único acontecimiento, el advenimiento de Jesucristo. En Jesucristo, Dios interviene de forma definitiva y exige que el hombre tome una opción decisiva. En Jesús llega y se hace presente el reino de Dios, y Dios acredita a Jesús como Kyrios. En este sentido, la pregunta que nos plantea el NT es: ¿crees tú esto?

De ahí la importancia fundamental que la fe reviste en el NT. Cada autor la aborda según su estilo y perspectivas. Pero todos insisten en que la fe tiene un objeto preciso: "Cristo muerto por nuestros pecados según las Escrituras, sepultado, resucitado al tercer día, según las Escrituras, aparecido a Pedro y a los doce" (1 Cor 15,3-5). El kerigma es el contenido de la fe cristiana y este kerigma exige la conversión de la vida (Mc 1,15).

El kerigma anuncia el acontecimiento por excelencia: Dios interviene en la muerte y en la resurrección de Jesús, así como en el don del Espíritu, que actúa en cada uno de los creyentes y en las comunidades eclesiales. Este acontecimiento pide una decisión, una respuesta total. Esta respuesta-conversión es la fe.

Puesto que el kerigma anuncia un acontecimiento decisivo y pide una respuesta total, la necesidad absoluta de la fe es una implicación del mensaje kerigmático. Según el más antiguo de los evangelios, la fe divide a los hombres en función de su destino eterno: "el que crea y se bautice se salvará, el que no crea se condenará" (Mc 16,16). Inicialmente en la predicación de Jesús sólo se pide la fe (Mc 1,15); esta fe en Jesús resulta decisiva para la posición del hombre frente a Dios (Mt 10,32 = Lc 12,8; Mc 8,38 = Lc 9,26). Esta fe implica la aceptación total de la persona y del mensaje de Jesús, así como el principio de la conversión.

La necesidad de la fe aparece de forma original en el cuarto evangelio, escrito precisamente para que creamos en Jesús, y creyendo tengamos vida en su nombre (Un 20,31). El autor insiste en el hecho de que el hombre debe tomar partido a favor o en contra de la verdad, cuyo testigo y revelador es el Hijo de Dios (Un 14,6). Por eso, creer en Dios equivale a creer en el Hijo (Un 14,1).

La epístola a los Hebreos proclama, en una perspectiva diferente, la misma necesidad de la fe: "sin la fe es imposible agradar a Dios" (Heb 11,6). Este verso es el lugar teológico por excelencia cuando se trata de proclamar la necesidad de la fe y la adhesión a un núcleo fundamental de verdades: "el que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan".

Ahora bien, si en Jesús Dios se manifiesta, esta presencia se expresa mediante una estructura sacramental y, por tanto, sólo se revela a una cierta cualidad de la mirada y del oído. Jesús, estando en medio de todos, puede no ser conocido (Un 1,26). Y la cruz puede pasar por necesidad y escándalo (1 Cor 1,22 ss.). De ahí la vigencia permanente del principio: "bienaventurados los que no vieron y creyeron" (Un 20,29), porque "la fe es prueba de las realidades que no se ven" (Heb 11,1).

Esto significa que la fe, que consiste en reconocer a Dios, implica la perfecta revelación de Dios a través de Aquel que da testimonio de la verdad (Un 18,37), pero esta revelación va acompañada del don interior de la gracia, que invita a aceptar la verdad, ilumina la inteligencia y dispone la libertad para que acoja la verdad. Esta acción de la gracia se atribuye particularmente al Padre (Mt 11,25; 13,11; 16,17; Jn 6,44-46), lo que subraya la

transcendencia; o al Espíritu Un 14,26; 16,13-15; Rom 8,15), lo que subraya la intimidad de la acción divina.

3. LA DEFINICIÓN DE HEB 11,1. Debemos detenernos en este texto que Sto. Tomás reconoce como *completissima fidei definitio*. Tomás lo demuestra encontrando en este texto todos los elementos esenciales de la noción de la fe, "aunque las palabras no se pongan en forma de definición"; además Sto. Tomás está convencido de que "todas las demás definiciones son explicaciones de esta que da el Apóstol". La posición de Sto. Tomás, fundada en un análisis doctrinal, viene confirmada por la historia de las doctrinas. En efecto, toda la reflexión sobre la fe, desde Clemente de Alejandría hasta los maestros medievales, toma como punto de partida el famoso texto de la epístola a los hebreos.

En Heb 11,1 confluyen motivos temáticos semíticos y griegos, lo que se traduce en una síntesis feliz de la concepción de la fe como firme seguridad del hombre que se entrega a Dios (concepción de profundas raíces veterotestamentarias); y de la fe como conocimiento (Heb 5,11-6,1), que se abre a la contemplación del mundo invisible (2,5), lo que caracteriza a las tendencias de las élites griegas y helenascultas. El texto no proporciona una síntesis de todos los elementos que entran a formar parte de la fe, sino sólo de aquellos que son decisivos para la comunidad perseguida: la garantía de lo que se espera y la prueba convincente de las realidades que no se ven.

Las dos palabras clave de la definición son *hypóstasis* y *élenchos*. La fe es *hypóstasis* (convencimiento o seguridad que descansa sobre una base sólida) de las cosas celestes, en cuanto que son futuras: el futuro, a pesar de todas las decepciones sufridas, no es para el creyente incierto y angustioso. Y también *elenkos* (argumento decisivo, razón segura de su verdad indefectible) de las cosas celestes, en cuanto que son invisibles: la fe trasciende lo que se percibe exteriormente y se palpa con las manos, aquello de que se puede disponer.

La importancia de esta descripción-definición se adivina si notamos que ha sido el texto al que todos los grandes comentarios sobre la fe han recurrido hasta la definición ofrecida por el Concilio Vaticano I. Sin embargo, el Vat. II, en su buena descripción de la fe (en *Dei Verbum*, 5) no cita Heb 11,1.

III. Teología de la fe cristiana

La reflexión teológica sobre la fe cristiana debe comenzar por considerar el objeto de la fe: Dios mismo, Verdad primera, que en Jesucristo se nos revela. Dios es objeto de la fe en un doble sentido: ante todo es la razón, el motivo, la causa de la adhesión del creyente: yo creo porque Dios lo ha revelado. Y, por otra parte, lo que al fiel se le propone para creer es ni más ni menos que el misterio íntimo de Dios y su designio de gracia. Esta Verdad, objeto de la fe, se identifica con el Sumo bien que hace al hombre feliz. Lo que hay que creer es todo aquello que hace al hombre feliz, o sea Dios mismo. De ahí el carácter escatológico de la fe.

Una fórmula clásica, que los medievales atribuyen a San Agustín, sintetiza magistralmente estas tres dimensiones del acto de fe: *credere Deum, Deo, in Deum*. La idea general de esta fórmula es que la fe relaciona inmediatamente al hombre con Dios considerado como la Realidad soberana (el misterio de Dios que hay que creer, objeto material de la fe); como la Razón suprema que lo ilumina (el motivo por el que se cree, objeto formal), y como el Bien perfecto que lo atrae.

La fe es, ante todo, un encuentro inmediato del hombre con Dios. De ahí que la teología la califique como una virtud teologal, porque termina directamente en Dios y no en una criatura. Los enunciados escriturísticos y eclesiales (los dogmas) hay que situarlos en este contexto y al servicio de este encuentro. La inmediatez del encuentro no anula sino que exige las mediaciones antropológicas. En las fórmulas de la fe (no además de, o al margen de ellas) el creyente alcanza lo que está más allá de ellas y a lo que ellas se refieren, Dios mismo', pues nuestro conocimiento de Dios se da de forma sacramental. Dios quiere comunicarse al hombre y por eso se da a conocer a la manera humana. Pero hay que dejar siempre claro que la fórmula dogmática no es el objeto de la fe, sino el medio en el que alcanzamos el objeto. La fe alcanza lo sobrenatural, es sobrehumana, pero no inhumana. Porque es sobrehumana el hombre no dispone de Dios (Deus semper maior), es Dios quien nos alcanza en Cristo Jesús (cf. Flp 3,12). Porque no es inhumana, la transcendencia se ofrece en contenidos humanos.

La razón o el motivo de la fe es Dios mismo. Él se nos da a conocer en Jesucristo: "quien me ha visto a mí, ha visto al Padre" (Un 14,9); y sólo porque Dios se da a conocer podemos conocerle: sólo Dios habla correctamente de Dios, pues lo que Dios revela supera todo lo que el hombre puede imaginar (cf. 1 Cor 2,9). El es también el que dispone nuestro corazón, por medio del Espíritu, para que podamos acogerle (cf. 1 Cor 2,10.12). Por eso, toda la tradición de la Iglesia insiste en que la fe es obra de la gracia, que hace que el hombre se incline con suavidad (como por una especie de instinto interior) y da al hombre la luz de la fe, que permite ver con los ojos de Dios.

Ahora bien, la gracia no anula la libertad ni desplaza la acción del hombre. La fe es obra del Espíritu de Dios. Pero es el hombre el que cree, no Dios por él y en su lugar. La fe es una respuesta personal, respuesta provocada, pero tal provocación no anula la responsabilidad personal, sino que la despierta. La tradición, al mismo tiempo que afirma que la fe es obra de la gracia, nota también que la fe es libre por naturaleza" y digna del hombre. La gracia posibilita y provoca la decisión personal y, lejos de anular a la razón, la integra, incitándola a la búsqueda de la credibilidad de los misterios creídos. La fe no es fruto de la razón, pero tampoco es contra ella. La credibilidad de los misterios asegura el carácter razonable de los mismos. Se entiende por credibilidad el hecho o signo que lo hace digno de crédito, la aptitud de una proposición para ser creída. Pero la credibilidad no obliga a creer, pues no muestra la evidencia del misterio, sino tan sólo su plausibilidad o la seriedad del testigo que lo propone. Por eso la libertad juega un papel necesario en la decisión de la fe.

Finalmente, por la fe el hombre tiende y se dirige hacia Dios, como único fin y objeto de la fe. La fórmula *credere in Deum* (a la que antes nos referimos) indica finalidad, un orientar mi vida hacia Dios como el único Bien, un depositar en El mi corazón. En este sentido la Iglesia no es objeto de fe. Las antiguas profesiones de fe se referían a la Iglesia con la fórmula: *credo Ecclesiam* (sin "in", pues la partícula "in" indica finalidad), para indicar en la misma terminología la diferencia esencial entre Dios y la Iglesia². La Iglesia tiene su lugar en el acto de fe como aquella que confiesa perfectamente la fe (por eso el "Credo" no es una confesión de creyentes solitarios) y como la que transmite la fe ("Santa Madre Iglesia", que nutre a su hijos de su fe vivificadora). Por tanto, si nuestra fe no es fe en la Iglesia, sí que es la fe de la Iglesia, recibida por medio de la Iglesia y participada personalmente por cada creyente.

IV. La Trinidad como misterio de fe

Este Dios objeto de la fe cristiana, es confesado como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Éste es el misterio esencial que confesamos en el Credo y en cuyo nombre recibimos el bautismo,

sacramento de la fe. Todas las demás verdades no son sino explicaciones, aplicaciones o derivaciones de esta única y primera Verdad esencial, y están al servicio de ella.

El problema de la existencia de Dios puede ser objeto de planteamiento filosófico. Sin embargo, la afirmación vivencial de la divinidad, revelada por Jesús como adorable Trinidad, no es un problema racional, sino un misterio de gracia, cuya existencia y credibilidad sólo pueden alcanzar los creyentes, los que poseen el Espíritu, los que tienen la mente de Cristo (cf. 1 Cor 2,4-16): "los infieles ignoran cuanto concierne a la fe: no tienen ni evidencia ni ciencia de estas cosas en sí mismas, y desconocen también que esas realidades sean creíbles. Los fieles, sin embargo, tienen conocimiento de esas cosas no por demostración, sino en cuanto que, por la luz de la fe, ven que deben ser creídas.

De ahí que Sto. Tomás considera que pretender demostrar al Dios-trinitario es fomentar el ateísmo y ridiculizar la religión: por una parte el misterio de Dios es algo que excede la razón humana y, por otra, si para demostrar la fe se presentan argumentos que no son comprensibles, se provoca la burla de los que no creen, pues piensan que tales argumentos son el fundamento por el que nosotros creemos.

[-> Agustín, san; Amor;; Ateísmo; Biblia; Concilios; Cruz; Escatología; Espíritu Santo; Experiencia; Fórmulas de fe; Historia; Iglesia; Jesucristo; Misterio; Padre; Reino; Tomás de Aquino; Trinidad; Vaticano II.]

BIBLIOGRAFÍA: AUBERT, R., *Le problème de Pacte de foi*, Louvain, 1950; BECICER, O. y MICHEL, O., *Fe*, en *DTNT*, Sígueme, Salamanca 1980, vol. II, 170-187; DE LUBAC, H., *La fe cristiana*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1988; FRIES, H., *Teología Fundamental*, Herder, Barcelona 1987, 23-131; GELABERT, M., *Creer para vivir. Vivir para creer*: MisAb, (1989), n. 3, 111-121; GELABERT, M., *Introducción y notas a las cuestiones 1 a 16*, en TOMAS DE AQUINO, *Suma de Teología*, t. III, BAC, Madrid 1990, 35-148; JIMÉNEZ ORTIZ, A., *Teología Fundamental. La Revelación y la Fe en Heinrich Fries*, Universidad Pontificia, Salamanca 1988, 337-441; MoUROUX, J., *Je crois en toi*, Du Cerf, Paris 1968; PIEPER, J., *La fe*, Patmos, Madrid 1966; RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1970; SCHILLEBEECKX, E., *Función de la fe en la autocomprensión humana*, en *Las cuestiones urgentes de la teología actual*, Razón y Fe, Madrid 1970, 65-90; TRUTSCH, J. y PFAMMATTER, J., *La fe*, en MS II, Cristiandad; Madrid 1969, 879-989.

Martín Gelabert

FIESTA DE LA SS. TRINIDAD

Sumario: I. El nombre y su sentido.—II. Origen y evolución de la fiesta.—III. Expresión y celebración litúrgica.—IV. Contenido y misterio de la Trinidad.

La fiesta de la SS. Trinidad es la expresión celebrativa de un gran Misterio, la confesión gozosa de un sentido de vida, y la proclamación comunitaria de una gran esperanza.

I. El nombre y su sentido

La fiesta de la SS. Trinidad es una de las llamadas "solemnidades", en el interior del tiempo ordinario, junto con el *Corpus Christi*, el *Sagrado Corazón de Jesús y Cristo Rey*. Puede denominarse una "fiesta de verdad de fe", en cuanto que tiene como objeto la proclamación, confesión y acción de gracias sobre una verdad central de la fe, en relación con el misterio de Cristo.

En las fuentes más antiguas se le llama "Festum Trinitatis" (Inocencio IV); o "Sollemnitatis Sanctae Trinitatis" (Bernold de Constanza); o "Festivitas Sanctae Trinitatis" (Gregorio IX). El Misal Romano de 1570 también habla de "In festo Trinitatis". El Misal Romano del Vaticano II la enumera entre las "solemnidades del Señor durante el tiempo ordinario"², resaltando tanto su carácter de festividad, como su calidad cristológica.

II. Origen y evolución de la fiesta

En principio, cabe decir que el origen radical de la fiesta se encuentra en la misma fe trinitaria, ya expresada en el Nuevo Testamento. Junto al núcleo central cristológico de fe (cf. Rom 10,9; 1 Cor 6,14; 1 Tes 1,10), vemos aparecer pronto la explicitación trinitaria de esta fe, que nombra también al Padre y al Espíritu Santo (cf. Jn 14,16 ss; 2 Cor 13,13; 1 Cor 12,4-6...). Cada acontecimiento, y especialmente el acontecimiento Cristo, se presentan bajo un esquema trinitario, que a la vez constituye el contenido central de la fe. Por eso, el kerigma es un evangelio trinitario (He 2), y la expresión sacramental de este kerigma por el bautismo tiene también una estructura trinitaria (Mt 28,19; Didajé 7,1.3).

Pero, más directamente, el origen de la fiesta puede encontrarse en las controversias cristológicas y trinitarias de los siglos IV-VI, suscitadas sobre todo por la herejía arriana, que negaba la divinidad de Jesucristo, y por tanto la unidad esencial trinitaria. Esto llevará a una nueva conciencia y explicitación de la fe en la divinidad de Jesucristo y en la Trinidad, que se expresará de forma condensada en las fórmulas litúrgicas doxológicas: "Gloria al Padre, por Cristo, en el Espíritu"; o bien "Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo"; o bien "Del Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo". Mientras en la antigua liturgia romana sólo raramente se nombraban juntas las tres divinas personas, y no era muy frecuente el uso del nombre "Trinitas", en la liturgia franco-germánica e hispánica viene a ser frecuente ya a partir del siglo VI, pudiéndose encontrar numerosas oraciones, himnos, secuencias dirigidas a la Trinidad, e incluso, a Cristo como verdadero Dios.

La liturgia hispánica ofrece textos muy elocuentes de esta insistencia o intencionalidad teológica, cristológico-trinitaria, uno de cuyos ejemplos más llamativos se encuentra en las "Colectas sálmicas al oficio catedralicio hispánico" del salmo 50, donde se reza, por ejemplo: "...sed per ineffabilem potentiam tuae Trinitatis, visitet nos Spiritus Sanctus, renovet Spiritus rectus, consoletur Spiritus paraclitus; atque uniti fidei mysterio, muniamur suffragio tuae virtutis; ut radicati in Patre, firmati in Filio, semper fructificemur in Spiritu Sancto".

Es, pues, durante los siglos VII-VIII cuando aparecen formulaciones litúrgicas trinitarias más teológicas, tales como el actual prefacio, que se encuentra en el "Sacramentario Gelasiano", o la misa de la Trinidad como misa votiva para los domingos, que se encuentra ya en un "Liber Sacramentorum" de hacia el 800.

En cuanto al momento en que comienza a celebrarse una fiesta de la Trinidad, no se sabe con exactitud. Probablemente, se celebra por primera vez después de la fiesta de Pentecostés, en los monasterios benedictinos franco-galicanos, hacia finales del siglo X. De hecho las primeras noticias que tenemos de ello proceden de Cluny, entre el 996-1030 y de un "Sacramentario" de

Fulda de hacia el año 1000'. Ruperto de Deutz consideraba esta fiesta como algo normal ya adquirido en el siglo XII (+1130). Y Guillermo Durando habla de ella como algo ya extendido durante el siglo XIII. En cuanto a la fecha de la celebración hubo diversas opiniones y costumbres: mientras en no pocos lugares se celebraba el domingo primero o el segundo después de Pentecostés, en otros se celebraba el último domingo de adviento (Francia y España), y en otros el domingo después de la fiesta de Juan Bautista....

Roma se opuso en principio a esta fiesta, porque consideraba que toda fiesta tiene de por sí una entraña trinitaria, y no hacía falta una fiesta especial, y porque toda oración tiene ya una conclusión trinitaria (el "gloria al Padre..."; o "por N.S. Jesucristo..."): éste es el testimonio de los Papas Alejandro II (+1073) y Alejandro III (+1181). Pero también en el ámbito de la liturgia romana, la fiesta se extendió cada vez más. Y, por fin, sería Juan XXII, en su exilio de Aviñón, y el año 1334, quien la introduciría para toda la Iglesia, precisamente el primer domingo después de Pentecostés. Los motivos de esta recepción no son plenamente conocidos. Lo que sí es conocido es una cierta resistencia a su aceptación general en todos los lugares, pues algunos Misales italianos de finales del siglo XV todavía la desconocen". Se puede decir que la fiesta de la SS. Trinidad sólo fue recibida de forma general y definitiva con el Misal Romano de 1570.

En cuanto al rango de la fiesta, sólo Pío X en 1911 la elevó a la categoría de Duplex I^a clase. Y respecto a los formularios, el Misal Romano de 1570 recoge los textos del "Liber Sacramentorum", y como textos bíblicos propone: Rom 11,33-36 (grandeza del misterio), Mt 28,18-20 (misión y bautismo trinitario), y Salé, Tob 12,6 y Dan 3,55 ss. (cantos e interleccional). En cuanto al origen de los textos eucológicos, nos es conocido el del "prefacio" del GeV, que probablemente tiene su fuente en el Papa León I: se trata de uno de los testimonios más importantes de la liturgia occidental sobre expresión litúrgica de la fe trinitaria. La misa votiva de la Trinidad en el mismo Misal Romano de 1570 recoge los mismos textos, pero añade algunos textos de lecturas nuevos: 2 Cor 13,11-13; Jn 15, 26 ss.; 16,1-4.

La reforma del Vaticano II, en el Misal Romano de 1970, ha conservado los textos del Misal de 1570, excepto la oración del día. El antiguo ofertorio ha venido a ser la "antífona de entrada", y la "antífona de comunión" es ahora Gál 4,6. En cuanto a los cantos interleccionales, se mantiene Dan 3, 55 ss. para el Ciclo A; para el Ciclo B se propone el salmo 32; y para el Ciclo C el salmo 8. Como segunda posibilidad se ofrece para los tres ciclos Ap 1, 8. Y respecto a las lecturas, mientras permanece el evangelio de Mt 28 para el Ciclo B, se propone Jn 3,16-18 para el Ciclo A; y Jn 16,12-15 para el Ciclo C. Pero son totalmente nuevas las lecturas no evangélicas que se proponen: Ex 34,4-9; 2 Cor 13, 11-13 (Ciclo A); Dt 4,32-44 y Rom 8, 14-15 (Ciclo B); Prov 8,22-31 y Rom 5, 1-5 (Ciclo C). De cualquier manera, por el lugar que ocupa (domingo después de Pentecostés), y por el contenido de sus textos, puede considerarse esta fiesta como una "síntesis retrospectiva" del misterio pascual celebrado (según la voluntad del Padre, por la muerte-resurrección de Cristo, en el poder del Espíritu); o como la apertura de un programa de vida eclesial y cristiana, que debe cumplirse en la misma dinámica trinitaria, y que se va expresando en el "tiempo ordinario".

III. Expresión y celebración litúrgica

Los formularios y textos de la reforma litúrgica del Vaticano II están expresando una fe y una identidad teológica del misterio trinitario. Destacamos los aspectos que nos parecen más importantes.

En el Ciclo A la Trinidad es presentada como comunidad de amor, que se revela en la misericordia y el perdón. El texto del Exodo (34, 4-6.8-9) muestra a un Dios que, ante el

pecado de su pueblo (adoración del becerro de oro), se declara "misericordioso y piadoso, lento a la ira y rico en clemencia y lealtad". Pablo en 1 Cor 13, 11-13 nos habla del "Dios del amor y de la paz", del Dios de la "comunidad", como expresando la esencia misma que lo define. Y el evangelio de Juan 3, 16-18 nos dice que este amor es realidad hasta el punto de que "Dios amó tanto al mundo, que entregó a su Hijo único, para que no perezca ninguno de los que creen en él, sino que tengan vida eterna". Se trata, pues, de una imagen de la Trinidad creadora y recreadora por el perdón y la misericordia, salvadora por la entrega del Hijo, y "comunitaria" por el amor.

El Ciclo B nos presenta a un Dios salvador y bajo la "clave" de la acción salvífica. Dios, dice el Deuteronomio 4, 32-34.39-40, es un Dios solícito, que se preocupa y sale al encuentro del hombre para salvarlo, como no hace ningún otro "dios": él es un Dios único. Esta salvación, dice el evangelio de Mateo 28, 16-20, debe continuarse en la historia, por la Iglesia, a través de la Palabra y los sacramentos (bautismo), y en nombre de la misma Trinidad. Y, como afirma Pablo en Rom 8, 14-17, sólo los que participan de esta salvación alcanzan y pueden realizarse en la libertad de los hijos de Dios, llamarle "Padre" y creerse "herederos". Los mismos textos oracionales recuerdan este aspecto salvador, para lo que el Padre envía la Palabra al mundo y el "Espíritu de la santificación" (colecta). Y la oración después de la comunión pide que la salvación continúe realizándose hoy por la eucaristía, en la que encontramos "la salud del alma y del cuerpo".

El Ciclo C nos presenta a Dios como Verdad suma, en la que se fundamenta nuestra fe, nuestro amor y nuestra esperanza. Así, mientras el texto de Proverbios 8,22-31 destaca la sabiduría infinita de Dios, que crea y salva, que nos destina desde el principio a participar de su vida; el evangelio afirma que sólo en el Espíritu podemos llegar a la Verdad de Dios: Jn 16, 12-15; y Pablo, en su carta a los Romanos 5, 1-5, nos dice que la fe se funda en la salvación de Cristo, el amor se sustenta en el don del Espíritu derramado en nuestros corazones, y la esperanza se consolida en la confianza en Dios. Este acento es recogido también por la oración colecta, que invoca así a Dios: "Dios, Padre todopoderoso, que has enviado al mundo la *Palabra de la Verdad* y el Espíritu de la santificación, para *revelar a los hombres tu admirable misterio...*"

Junto a esto cabe señalar la insistencia en la unidad esencial (única naturaleza) y en la diversidad personal (tres personas distintas), tal como aparece en el prefacio y en las oraciones. Pues si el Prefacio afirma "que con tu único Hijo y el Espíritu santo eres un solo Dios, un solo Señor; no una sola persona, sino tres personas en una sola naturaleza"... , la oración colecta nos pide "adorar la Unidad todopoderosa" de la Trinidad; y la oración después de la comunión proclama esta misma fe diciendo: "Al confesar nuestra fe en la Trinidad santa y eterna y en su unidad indivisible..." Es cierto que en los textos no falta la alusión a las misiones o revelación "oikonomía", como es el caso de la colecta: "Dios, Padre todopoderoso, que has enviado al mundo la Palabra de la Verdad y el Espíritu de la santificación..." Pero puede decirse que se echa de menos la dimensión "anamnésica" histórico salvífica, y que en su conjunto los textos eucológicos expresan más el contenido o verdad teológica "abstracta", que la dinámica salvadora concreta".

IV. Contenido y misterio de la Trinidad

Queremos, finalmente, recordar algunos aspectos del misterio trinitario, en relación con la celebración litúrgica y con la vida cristiana.

— Toda celebración litúrgica tiene una estructura, una dimensión misterio-trinitaria, que constituye su mismo centro de sentido, su contenido celebrativo anamnésico. En efecto,

siempre se trata de Dios Padre, que con el poder del Espíritu, envía al Hijo para la salvación del hombre (movimiento descendente). Por este misterio sabemos que Dios sigue interviniendo en estas nuevas "mirabilia Dei" de los sacramentos, para realizar la salvación en cada hombre y en la Iglesia, hasta la consumación escatológica. El carácter "oikonomico", anamnético y epiclético de la toda celebración sacramental, manifiesta una intervención de Dios, en el Hijo y el Espíritu, al mismo tiempo creadora, transformadora, santificadora..., en un continuo dinamismo hacia la plenitud.

— Pero, al mismo tiempo, esta estructura trinitaria se manifiesta en un "movimiento ascendente", por el que el hombre y la Iglesia, confiesa, alaba y bendice a Dios Padre, por la mediación de Cristo su Hijo, y en el poder o la fuerza del Espíritu. El Padre es el destinatario último del culto cristiano, al que se dirige toda alabanza, ante el que se presenta toda ofrenda verdadera. Pero, hoy como ayer, este culto o "leiturgia", realizado "semel pro semper" en Cristo y por Cristo, sigue ofreciéndose por la mediación de Cristo (per Christum Dominum nostrum), a través de la Iglesia y de los "sacramenta humanitatis suae" (cf. Santo Tomás), que hacen visible y cercano el encuentro con Dios. Y, a su vez, esto sólo es posible en la fuerza y el poder del Espíritu transformador y santificador, que con su acción transforma el "corazón" personal y el eclesial, las ofrendas espirituales y las materiales, la "materia" externa y la vida interna, conduciendo todo a la perfecta comunión trinitaria'.

— De este modo, el misterio de la Trinidad aparece en la Liturgia como un misterio en acción para la vida y la salvación del hombre. También en la liturgia se manifiesta la Trinidad como el modelo y paradigma de la vida del hombre, que es la relación entre un YO (Dios Padre), con un TÚ (el Verbo), dando lugar a un NOSOTROS (en el Espíritu) personal. Esta interrelación se fundamenta, como para el hombre, en el diálogo, la comunicación y el amor unitivo. Más aún, así como la Trinidad aparece como una "absoluta autocomunicación" y donación desinteresada y amorosa, por Cristo y en el Espíritu, de la misma manera la vida del cristiano debe aparecer como una comunicación generosa con los demás, en la apertura y donación de nosotros mismos.

— En la Trinidad se revela al mismo tiempo la unidad y la distinción, la comunión y la singularidad. Ninguna dimensión es aniquilada ni reducida. Así también nos llama a los hombres a la unidad de vida con él, pero sin aniquilar nuestra libertad y singularidad. Y lo mismo quiere que nosotros hagamos en la relación con los demás, en la vida matrimonial-familiar, en la vida comunitaria-social. Unidad y alteridad, en la entrega y apertura del amor, son un ideal para el cristiano. Estos aspectos, que se nos revelan en el misterio trinitario, y se nos manifiestan en el misterio de la celebración (unidad de acción-diversidad de servicios y ministerios), deben convertirse en guía y referencia para la realización del misterio de la propia vida.

[--> Amor; Bautismo; Comunión; Doxología; Epiclesis; Escatología; Esperanza; Espíritu Santo; Fe; Hijo; Historia; Iglesia; Jesucristo; Liturgia; Misión y misiones; Misterio; Naturaleza; Padre; Personas divinas; Salvación; Trinidad; Vaticano II, Vida cristiana.]

Dionisio Borobio

FILIOQUE

SUMARIO: I. Uir problema secular y su diferenciación. —II. La introducción del F. y la teología subjacente. —III. El rechazo bizantino del F. y su argumentación: 1. Respuesta de Máximo el confesor al ataque de los monoteletas contra la profesión de fe del Papa Martín I; 2. Focio; 3. Nuevas formulaciones: G. de Chipre y G. Palamas; 4. Las discusiones en Ferrara-Florenia: Marcos Eugénico; 5. El patriarca Jeremías II. —IV. Superación del impasse: ¿convergencias ecuménicas?: 1. El problema canónico; 2. El problema teológico.

1. Un problema secular y su diferenciación

La cláusula del F. introducida en Occidente en el símbolo de la fe ha sido a la largo de la historia un problema central, que ha cuestionado radicalmente las relaciones entre las Iglesias de Oriente y Occidente. En opinión de muchos ortodoxos se trata del *impedimentum dirimens* para la unión. Como quiera que las Iglesias derivadas de la Reforma asumieron el F. como parte integrante del símbolo de la fe, ha aparecido este problema también en las relaciones entre ellas y la Iglesia ortodoxa.

El tema del F. tomó el carácter de cuestión central en los enfrentamientos entre Focio y la sede romana (segunda mitad del s. IX). Desde entonces ha reaparecido el tema constantemente en las discusiones entre las Iglesias de Oriente y Occidente: Cisma de Cerulario (1054), polémica medieval, concilio de Ferrara-Florenia (1438-1440), donde se discutió apasionadamente sobre los textos escriturísticos y patrísticos.

Pero el tema había surgido ya antes de Focio: discusión entre monjes latinos y orientales en Jerusalén (Navidad 808); hacia el 790 habían acusado los *libri carolini* a los griegos de haber suprimido el F. Del problema se hace ya eco S. *Máximo confesor* en su carta del 655 al sacerdote chipriota Marino. Ocasión para la polémica bizantina (aquí los monoteletas) era la formulación del Papa Martín I, quien en su carta sinódica indicaba, que el E.S. procede también del Hijo.

El F. y las Iglesias de la Reforma. El tema del F. fue suscitado por el patriarca de Constantinopla Jeremías II en su correspondencia con los teólogos evangélicos de Württemberg¹. En las reuniones de Bonn (14-16.9.1874 y 10-16.8.1875) entre anglicanos, veterocatólicos y ortodoxos (griegos y rusos) con vistas a una unión ocupó el F. el lugar central. En la reanudación de las conversaciones entre veterocatólicos y rusos (1892) reapareció el tema como tema central. Con esa ocasión redactó el teólogo ruso Bolotov sus famosas tesis, que suscitaron en Rusia una amplia discusión. El tema ha reaparecido siempre como tema central en las conversaciones bilaterales entre veterocatólicos y ortodoxos así como entre ortodoxos y anglicanos. El tema ha sido objeto de una consulta ecuménica llevada a cabo por la comisión *Fe y Constitución* (1978-1979).

Diferenciación del problema. Metódicamente hay que distinguir dos problemas: a. el *problema canónico* y por tanto *eclesiológico*, o sea la legitimidad de introducir una cláusula en el símbolo de la fe sin que la decisión se tomara en un concilio ecuménico. ¿Cómo debe ser entendida la cláusula del Concilio de Efeso, al que aluden los ortodoxos?; b. el *problema teológico* o de *contenido*: ¿es la cláusula introducida por Occidente simplemente falsa, más aún herética, o se la puede justificar? ¿Cabe hablar de un *theologoumenon* occidental, que sin embargo no debiera aparecer en el símbolo? Entre los ortodoxos se encuentran opiniones distintas al respecto.

II. La introducción del F. y la teología subjacente

En el *tercer sínodo de Toledo* (589) formuló el rey Recaredo que el E.S. procede del Padre y del Hijo (a Patre et a Filio procedere) y que es de la misma sustancia que ambos (unius esse substantiae; communem habeat cum Patre et Filio divinitatis essentiam). En un canon formula el concilio: "Todo el que no crea en el E.S. o no crea que procede del Padre y del Hijo y niegue que es coeterno y coigual con el Padre y el Hijo, sea anatema". No consta que la cláusula se introdujera en ese momento en el símbolo. La formulación tenía importancia capital en la lucha contra el priscilianismo y el arrianismo de corte hispánico. En posteriores sínodos toledanos se encuentran las siguientes formulaciones: ex Patre et Filio (IV); de Patre Filioque (VI); ab utrisque (XI). Dada la importancia de la doctrina "era natural que el vocablo se introdujera rápidamente en el credo".

De España saltó el F. a las Galias. El sínodo de Hatfield, que manifestó su leal adhesión al sínodo lateranense celebrado el 649 bajo el Papa Martín I, formuló: "el E.S. procede de una manera inefable del Padre y del Hijo". El sínodo de Gentilly (pascua del 767) se ocupó del tema trinitario y de "si el E.S. procede del Hijo del mismo modo que procede del Padre". El sucesor de Pipino, Carlomagno, que había estado presente en el sínodo de Gentilly, tomó el F. con gran fervor. Tras la celebración del VII concilio ecuménico de Nicea (787) Carlomagno censuró al Papa que hubiera aceptado la confesión de fe del patriarca constantinopolitano Tarasio "que profesa que el Espíritu procede no del Padre y del Hijo, de acuerdo con la fe del símbolo niceno [!], sino del Padre por el Hijo"¹³. En su contestación del mismo año 794 defendió el Papa al patriarca, indicando que su formulación estaba de acuerdo con muchos padres antiguos y con la práctica de la Iglesia romana", la cual no había introducido todavía el F. en el símbolo.

Con ocasión de la discusión en Jerusalén, entre monjes latinos y orientales, escribieron los monjes latinos al Papa pidiéndole que lo comunicara al emperador. En un sínodo habido en Aquisgrán (809-10) se aprobó la doctrina de Teodulfo de Orleans, quien a petición del emperador había escrito su *De Spiritu sancto*. Los delegados se pronunciaron a favor del F. Los delegados del emperador trataron de ganar al Papa León III. Este concedió que el contenido doctrinal implicado en el *Filioque* era algo esencial a la fe ortodoxa, pero se negó a introducirlo en el símbolo. El Papa hizo grabar el credo sin la adición en dos marcos de plata en griego y en latín y los hizo colocar ante la confesión de S. Pedro. Tan solo en 1014 fue introducido en Roma el canto del credo en la misa y con la adición del F. con ocasión de la coronación de Enrique II y a petición de éste.

Agustín como la fuente teológica del E. latino. El inspirador directo del F. puede ser considerado Agustín. Sin embargo él no ha hecho obra de innovador en esta materia, sino que ha sintetizado los diversos elementos que se hallaban en la tradición latina anterior con relación a la procesión del E.S. En Agustín aparece con toda claridad la argumentación latina: "No podemos decir que el E.S. no proceda del Hijo (a Filio non procedat), pues el Espíritu es presentado [en el N.T.] como Espíritu del Padre y como Espíritu del Hijo". Todo lo que tiene el Hijo lo tiene del Padre, por eso procede el E.S. *principaliter* del Padre. El Espíritu es Espíritu de ambos. Padre e Hijo son un único principio (principium) del E.S. y no dos. *La economía histórica muestra* según Agustín, como según los Padres latinos anteriores a él, *el ser intratrinitario*.

III. El rechazo bizantino del F. y su argumentación

RESPUESTA DE MÁXIMO EL CONFESOR AL ATAQUE DE LOS MONOTELETAS CONTRA LA PROFESIÓN DE FE DEL PAPA MARTÍN I. El papa había escrito que el E.S. procede también del Hijo. A los monoteletas responde Máximo: "Algunos de la reina de las ciudades

(Constantinopla) han atacado las cartas sinódicas del papa actual... en dos temas. El primero se refiere a la teología (trinitaria) y dice según ellos: 'El E.S. tiene su *ekpóreusis (ekporeúesthaz)* también del Hijo'. El segundo se refiere a la encarnación divina. En cuanto al primer punto han aportado ellos (los romanos) los testimonios unánimes de los Padres latinos y el de Cirilo de Alejandría. A partir de esos testimonios han mostrado que ellos no hacen al Hijo la causa (*aitia*) del Espíritu —ellos saben, que el Padre es la única causa del Hijo y del Espíritu, del uno por generación y del otro por *ekporeusis*— sino que hablan de procesión por medio de él (*to di' autoú proiénaz*) y muestran así la unidad y la identidad de la esencia... He pedido a los romanos de traducir lo que les es propio (o sea 'el también del Hijo') de forma que se eviten las oscuridades, que se pudieran deducir. Por su parte sostenía él la procesión del E.S. por medio del Logos (*diá mésou tou Lógou*): el Espíritu procede según él del Padre de forma inefable, de forma consustancial por medio del Logos.

2. FOCIO. Su argumentación ha sido usada por parte ortodoxa repetidamente. Focio interpreta la fórmula del símbolo "el E.S. procede del Padre" en el sentido de que el E.S. procede *tan sólo* del Padre. Las personas divinas se caracterizan por sus propiedades personales, que son incomunicables: el Padre es *ánarchos*, esto es sin principio; el Hijo es *engendrado*, lo que le pone en referencia con la primera persona en cuanto tal, o sea en cuanto Padre; el Espíritu procede del Padre en cuanto única *aitía* y causa del Espíritu, siendo el Padre, al mismo tiempo *aitia* del Hijo. La *monarquía* del Padre es el principio tanto del Hijo como del Espíritu, siendo el principio de la consustancialidad de ambos. "Focio elimina los numerosos textos de los Padres *abiertos a* una función del Hijo en la venida eterna del Espíritu con relación a su ser consustancial".

Focio argumenta de la forma siguiente: o se trata de algo común a las tres personas y por tanto pertenece a la naturaleza o es algo con carácter estrictamente personal. Si se aceptara la concepción latina, habría que atribuir la *ekporeusis* no a las hipóstasis o a una de ellas, sino a la esencia común. Como el E.S. tiene la misma esencia que las otras dos personas, surgiría él de sí mismo, lo cual es absurdo. Focio añade: el F. introduce dos principios siendo el uno no originado y el otro originado.

Los textos bíblicos son interpretados por Focio de la forma siguiente: Jn 15,26: "al Paráclito, os lo enviaré del Padre, el Espíritu de verdad que procede del Padre" es entendido en sentido exclusivo; Jn 16,14, "recibirá de mí" es entendido por Focio, del Padre; los textos paulinos que hablan del Espíritu del Hijo o de Cristo (Gál 4,6; Rom 8,9) son entendidos por Focio en el sentido de que tiene la misma sustancia que el Hijo o de que permanece en el Hijo o de que es enviado por el Hijo. En general *separa la misión del E.S. en la historia*, él es enviado por el Hijo, *de su origen intratrinitario*.

Focio daba un valor central al hecho de que el F. fuera formulado en la Iglesia occidental en el credo. Por eso consiguió que el *horos* del sínodo del 879/80, donde se hizo la paz entre Roma y Constantinopla y se anuló el llamado octavo concilio ecuménico de Constantinopla del 869/70, prohibiera toda añadidura al símbolo.

3. NUEVAS FORMULACIONES: G. DE CHIPRE Y G. PALAMAS. Tras el ^concilio de Lyon (1274) introduce el patriarca constantinopolitano *Gregorio de Chipre* en su disputa con J. Veccos una distinción entre la procesión hipostática eterna del Espíritu *tan solo del Padre y su* misión temporal *del Padre y del Hijo*, de la que hablaba Focio. El habla de la *manifestación* eterna del Espíritu por medio del Hijo. La causa de la existencia hipostática del E.S. permanece sólo el Padre.

Por su parte *Gregorio Palamas* distingue entre la *procesión causal* del Espíritu *tan solo del Padre*, de su *procesión energética* del Padre por medio del Hijo o del Hijo. La procesión energética del Espíritu, del Padre por medio del Hijo, es eterna y viene a ser temporal cuando el Padre y el Hijo lo quieren. Los textos patrísticos que hablan del 'por medio del Hijo' vienen a ser interpretados por Palamas de acuerdo con su sistema.

4. LAS DISCUSIONES EN FERRARA-FLORENCIA: MARCOS EUGÉNICO. En las discusiones habidas en Ferrara-Florenca fue M. Eugénico (= M.E.) el principal orador griego en el tema del F. El primer tema tratado fue la adición del F. al símbolo. Contra la adición argumentó M.E. en razón de las decisiones de los concilios anteriores y consideró a los latinos herejes por la adición, opinión no compartida por otros miembros de la delegación griega. La discusión se centró en el análisis de los Padres. La superación de la discusión se hizo posible en razón (a) del texto de S. Máximo confesor [cf. supra III.11 y sobre todo en razón (b) del principio de que los santos, esto es los Padres latinos y griegos de la Iglesia no se han podido equivocar ni contradecir entre ellos, ya que el mismo Espíritu los ha inspirado. M.E. formuló su posición así: "Reconocería por auténticas todas las citas de los santos occidentales, si concuerdan con la carta de S. Máximo a Marin. No aceptaré los textos, que no concuerden con la carta".

La posición aceptada en Florenca se basa en que la fórmula de los Padres griegos "por medio del Hijo" no puede significar sino una contribución del Hijo, *recibida del Padre*, a la procesión del Espíritu.

M.E. subraya que el Padre es el único principio en la Trinidad (*aitía, arché*). El F. debe ser rechazado, dado que una tal fórmula implica dos principios en la Trinidad. La fórmula fociana "del solo Padre" es para él la consecuencia de que el Espíritu no surge del Hijo. Su argumentación está totalmente en la línea de Focio: si el E.S. procediera del Padre y del Hijo como de un único principio, se seguiría, que el E.S. tiene la razón de su origen en sí mismo, dado que las tres personas tienen una misma ousía. Interesante es, para comprenderle, su argumentación contra la formulación de Tomás de Aquino de que el E.S. no se distinguiría del Hijo, sino procediera de él: "Hijo y E.S. surgen del Padre pero de forma distinta. Con ello se distinguen del Padre y entre sí"^{3B}. La formulación "por medio del Hijo" significa que el E.S. no es de ser (*ousía*) distinto al Hijo.

5. EL PATRIARCA JEREMÍAS II EN SU CORRESPONDENCIA CON LOS TEÓLOGOS DE WÜRTTEMBERG (1573-1581). Contra la introducción latina del F. en el símbolo arguye el patriarca a partir de la afirmación del Concilio de Efeso: no quitar nada ni añadir algo al símbolo. El Patriarca recoge los argumentos, que tradicionalmente se encuentran en autores ortodoxos contra el F. Así rechaza que de Jn 17,10 se pueda deducir que Padre e Hijo tengan la misma relación para con el Espíritu; ya que el texto bíblico se refiere a algo característico del ser divino y no de las hipóstasis. Niega que la relación histórica de las personas —la economía— muestre el ser intratrinitario. El Patriarca argumenta por último en línea de la teología palamítica.

IV. ¿Superación del impasse: Convergencias ecuménicas?

Las discusiones históricas han mostrado la dificultad de entendimiento entre ambas posiciones. En los diálogos ecuménicos viene planteado siempre por parte ortodoxa el problema del F. Por eso me parece oportuno el indicar qué caminos son subrayados hoy para superar el impasse en que se encuentra la cuestión. Hay que distinguir diversos aspectos.

1. EL PROBLEMA CANÓNICO. Anglicanos y veterocatólicos reconocían en las conversaciones de Bonn, que el F. fue introducido en el símbolo no según las normas eclesiales. De acuerdo con la concepción eclesiológica del primer milenio debiera haber sido un concilio *ecuménico* —y no sínodos particulares— el que hubiera introducido la cláusula del F. en el símbolo. Para una mentalidad medieval latina era competencia del Papa regular las cosas de fe y por tanto añadir o introducir algo en el símbolo. Pero esto es eclesiología del segundo milenio. Por eso, no debe extrañar que Congar indique que la introducción del F. en el credo acaeció de forma canónica irregular.

Los ortodoxos ha argumentado que la añadidura contradice a la decisión del concilio de Efeso, que prohibía introducir otra fe (*hetéra pístis*). Los apologistas latinos argüían que lo que se prohíbe es introducir otra *fe distinta y contraria*, no el perfeccionar una fórmula. Los griegos responden: una precisión de la doctrina por un concilio posterior como la afirmación de que María es theotokos no fue introducida en el símbolo. Se observan aquí dos posturas diferentes. Oriente da más importancia a la identidad material.

Los ortodoxos urgen siempre que el F. debe ser suprimido del símbolo. Los veterocatólicos lo han decidido y hecho ya. Los anglicanos lo han prometido, aunque la cosa no es todavía practicada de forma universal entre ellos. En la consulta de Fe y Constitución se indica que "la fórmula original del credo, sin el *Filioque* debería ser reconocida en todas partes como la normativa y restaurada en la liturgia".

La fórmula no es obligatoria para las iglesias católicas de rito oriental desde Benedicto XIV (1742). La jerarquía católica en Grecia lo ha suprimido en el texto del símbolo recitado en griego Congar es favorable a la supresión como gesto de humildad y de fraternidad" a condición de que por parte ortodoxa se reconozca de forma oficial "el carácter no herético del Filioque bien comprendido" así como "la equivalencia y complementariedad de las dos expresiones dogmáticas".

2. EL PROBLEMA TEOLÓGICO. a. *¿A qué nivel hay que situar la diferencia entre ambas tradiciones?* Esta es la pregunta central. Por parte católica se ha de decir, que el F. es patrimonio de la concepción dogmática de la Iglesia occidental. Junto a esta afirmación hay que añadir que varios elementos tradicionales en la concepción occidental, como por ejemplo el presentar al E.S. como vínculo de amor entre el Padre y el Hijo o la llamada concepción psicológica de la Trinidad (usando como analogías para las dos procesiones la palabra mental y el acto volitivo) son interesantes afirmaciones, pero tan solo a nivel de teología, o dicho de otra forma, concepciones de teólogos. Por *parte ortodoxa* hay que distinguir corrientes teológicas dentro de las Iglesias. A decir de S. Agouridis —el artículo es de 1969— consideraba la corriente mayoritaria griega al F. como herejía. Según la conferencia interortodoxa de Moscú de 1950 es el Filioque la clave de todos los problemas teológicos. Sin embargo Bolotov consideraba al F. como un *theologoumenon* occidental. La tesis provocó en su tiempo amplias discusiones en Rusia. Ortodoxos rusos en el exilio como S. Boulgakov o P. Evdokimov han aceptado la tesis, mientras que VI. Lossky la rechazaba de plano. Recientemente ha afirmado lo mismo que Bolotov el teólogo ruso L. Voronov. Por su parte B. Bobrinskoy llega a reconocer elementos positivos en el Filioquismo, pero esos elementos deben ser resituados en contexto ortodoxo. Así escribe: "El Hijo eterno no es extraño a la procesión del E.S. Pero añadirá la teología ortodoxa: a) de manera inefable; b) sin hacer intervenir la noción de causalidad; c) sin poner en cuestión el carácter inamisible de la propiedad hipostática del Padre de ser él solo la fuente y el principio de la divinidad del Hijo y del Espíritu "

Estando así las cosas es necesario hallar un principio metodológico para salir del impasse. A mi entender no cabe otro que el formulado en Florencia: *Los Padres de la Iglesia eran conducidos*

por el Espíritu. Sus afirmaciones no pueden contradecirse. Ambas tradiciones, la griega y la latina, deben ser consideradas como complementarias. Por lo menos hay que partir de aquí.

b. *Datos bíblicos y patrísticos centrales.* En las discusiones históricas habidas entre latinos y griegos ocupó una determinada exégesis un lugar central. A la luz de la moderna exégesis es necesario echar un tupido velo a tales discusiones, dado que las formulaciones bíblicas tan solo hablan de la economía.

Los latinos han argüido de que el *por medio del Hijo* expresa una mediación del Hijo en el ser del Espíritu. Quizás el texto más claro es el de *Gregorio Niseno*. El distingue entre ser principio (to *aition*) que corresponde tan sólo al Padre y ser *aitiatón*, esto es originado, que corresponde al Hijo y al Espíritu. En lo que es *aitiatón* distingue el Niseno a su vez entre lo que viene a ser directamente del primero (*prosechós*) y lo que viene a ser por medio (*diá*) de aquel, que viene a ser directamente del primero. El E.S. viene a ser por medio del Hijo. A Gregorio le hubiera sido más fácil dejar esto de lado, dado que los negadores de la divinidad del Espíritu se basaban en esta función mediadora del Hijo para negar la divinidad del Espíritu. El teólogo ortodoxo Trembelas reconoce, que "según el texto el Hijo no es dejado extraño a esta procesión [del E.S.]", pero añade: el Hijo es "causa secundaria y cooperante, que presupone la causa primera".

El testimonio de J. Damasceno tiene un valor especial, como resumen-concepción de la patrística griega. He aquí los textos centrales: (1) "Las hipóstasis están la una en la otra, no para confundirse, sino para contenerse mutuamente... No decimos tres dioses...! sino un solo Dios, la santa Trinidad. El Hijo y el Espíritu se refieren a un único principio... Entre las divinas personas existe una circuminsesión (*perikhóresis*) sin mezcla ni confusión" (2) "No decimos que el Hijo es causa, ni decimos que él sea el Padre. No decimos que el Espíritu venga del Hijo (*ek toú Hyioú*), sino que decimos, que es Espíritu del Hijo". (3) El Espíritu es Espíritu del Padre... pero es también Espíritu del Hijo, no como si viniera de él (*ex autoú*) sino porque viene por su medio (*di'autoú*). Los textos establecen claramente la distinción entre las preposiciones *ek*, que sólo corresponde al Padre (*monarquía*), y *diá*, que se atribuye al Hijo. Congar escribe: "El per Filium de S. Juan de Damasco no es el *Filioque*. Los textos son materialmente una negación de la procesión del Espíritu del Padre y del Hijo como de un único principio'. Pero dan al Hijo un cierto lugar en la condición eterna del Espíritu". Otro texto del Damasceno debe ser citado, dado que lo citan normalmente los ortodoxos: "Por la fe recibimos que hay una diferencia entre generación y *ekpóreusis* u origen del E.S. La fe no nos dice en qué consiste esta diferencia"

c. *Dos formas de presentar el misterio.* Para la patrística griega el axioma fundamental es la llamada *monarquía del Padre*. Se trata de subrayar la iniciativa del Padre en la historia de la salvación. El es el que envía al Hijo y al Espíritu. Agustín habla de que el E.S. viene del Padre *principaliter*. Con esta formulación subraya Agustín a su modo la *monarquía del Padre*. La función del Hijo viene indicada en la patrística griega por la fórmula *por medio de (diá)*. A estos textos apelaron siempre los controversistas católicos (caso de Florencia). Parece que no se puede negar que los textos de los Padres griegos se refieren a algo más que la economía (histórica). Salvada la *monarquía* no debieran tener los ortodoxos dificultades en aceptar una función eterna del Hijo para con el Espíritu, que presupone eso si la *monarquía del Padre* (Cf. supra el testimonio de Trembelas). Esta función es afirmada por Zizioulas: "El Hijo 'media' en un cierto sentido en la procesión del Espíritu. Los Padres no parecen decir más sobre cómo debe ser entendida esta mediación. Pero ciertamente es algo, que tiene que ver con la realidad eterna y ontológica del Espíritu y no simplemente con la economía"

Occidente trabaja con el principio de que la economía histórica nos muestra algo del ser intratrinitario: conexión entre Trinidad económica y Trinidad inmanente! [Cf. *ORTODOXIA III*]. Este aspecto no es atendido por los ortodoxos. Ellos se contentan con subrayar el aspecto *apofático* de la generación y de la *ekporeusis*. Ante la argumentación de Tomás de Aquino, de que el E.S. no se distinguiría del Hijo, sino procediera de él, se contentan los ortodoxos con afirmar que la diferencia en el proceder del Padre por generación o por *ekpóreusis* es suficiente para establecer la distinción entre el Hijo y el E.S. El concepto de relación no viene usado y aplicado por los griegos como por los latinos. No se debe olvidar por otro lado que Escoto tampoco admite la lógica del Aquinate. *La concepción griega se queda en el nivel apofático.*

[- Agustín, san; Arrianismo; Concilios; Confesión de fe; Credos trinitarios; Económica, Trinidad; Encarnación; Espíritu Santo; Fe; Hijo; Historia; Inmanente, Trinidad; Liturgia; Logos; Monarquía; Naturaleza; Ortodoxia; Padre; Palamismo; Personas divinas; Procesiones; Propiedades; Reforma; Relaciones; Salvación; Teología y economía; Tomás de Aquino, santo; Trinidad.]

Miguel M^a Garijo Guembe

FILOSOFÍA, DIOS EN LA

SUMARIO: I. Identidad ontológica y moral de Dios.—II. Sabiduría, bien y causa en la filosofía griega: 1. Sabiduría e inteligencia; 2. El bien como modelo y causa: a. Afirmación de un principio de los seres sensibles, b. El bien como principio; 3. Dios como inteligencia: a. La eternidad del movimiento y del tiempo, b. La vida de Dios es pensarse a sí mismo, c. Unidad y pluralidad de lo divino; 4. La consustancialidad de Dios-mundo.—III. La metafísica creacionista.—IV. La razón suficiente del orden natural.—V. Dios: verdad, orden y razón.—VI. Dios, sustancia y logos.—VII. Dios: esencia humana y naturaleza material.—VIII. Dios y existencia humana.—IX. Valor e inconsciente.—X. Dios y la intencionalidad de la conciencia.—XI. Dios de la fe y Dios de la razón.

Dios es una referencia universalmente presente, hasta nuestros días, en las filosofías occidentales, aunque con sentidos muy diferentes, lo cual remite al análisis de cada filosofía en particular. Es posible, sin embargo, establecer algunas categorías generales sobre las que luego se articulan las diversas filosofías.

I. Identidad ontológica y moral de Dios

1. Atendiendo a su *configuración* ontológica, en general, la identidad de Dios se formula racionalmente desde alguna de las tres grandes categorías siguientes:

a) Dios es concebido como divinidad o realidad inmanente a la naturaleza (cosmos, universo, mundo), tal como sucede en las diversas formas de panteísmo, deísmo y naturalismo religioso. Contemporáneo con la naturaleza, su atributo principal en este supuesto es el de artífice, organizador, causaejemplar e incluso final de los demás seres.

b) Dios es afirmado como realidad ontológicamente *transcendente* a todo cuanto pueda darse o pensarse como existente, como sucede en todas las filosofías que aceptan el presupuesto de la unicidad del Dios y la posibilidad de un acto *creador*. Existencialmente eterno, esencialmente infinito en todos sus atributos, se caracteriza, en este supuesto, por la libertad de su acción creadora (*productio ex nihilo*). Una realidad así, próxima o idéntica al Dios cristiano, es racionalmente reclamada por muchas filosofías.

Las formas de *inmanencia* como las de *transcendencia* son entendidas de muy diverso modo, según las filosofías.

c) Dios es concebido como energía, fuerza, vida, impulso o potencia, tal como sucede en los materialismos, fisicalismos y energetismos que reducen el problema de Dios y de lo divino al de las posibilidades de alguno de esos elementos naturales. Es ésta una concepción más moderna, si bien sus esbozos aparecen ya en la filosofía griega. Esta formulación general, encuentra, sobre todo en la filosofía contemporánea, múltiples variantes.

2. Atendiendo a su identificación *moral y racional*, en las filosofías occidentales Dios aparece bajo los atributos genéricos del *bien y la verdad*, estableciendo con ello una profunda diferencia con otras tradiciones, asiáticas o incluso de la Grecia preclásica. El concepto de "dios malvado" todavía presente en la mitología griega, desaparece de la tradición racional que inaugura Sócrates. La inserción en la tradición filosófica posthelenística de la idea cristiana de Dios, refuerza la asimilación Dios /bien/verdad, que va a estar presente incluso en las filosofías más estrictamente materialistas o simplemente humanistas del siglo XIX y XX, como muestra la filosofía de Feuerbach. Incluso el genealogismo de Nietzsche y su crítica a la moral cristiana, no elude la vinculación Dios/bien/verdad.

Pero cada filosofía obedece a presupuestos prefilosóficos y de experiencia (natural, moral, religiosa, etc.) muy concretos. Y la noción de Dios viene también muy matizada por estos "presupuestos", lo que exige el análisis de los modos de pensar filosóficamente más significativos.

II. Sabiduría, bien y causa en la filosofía griega

El pensamiento griego, en su totalidad, es ajeno a los conceptos de transcendencia y de *acto creador*. La *Physis* era, para los griegos, el ámbito preexistente omnicomprendido y substrato ontológicamente constituyente de todos los seres. Ningún ser, en consecuencia, puede ser entendido como esencialmente original ni como "naturaleza" sustancialmente diferenciada de los demás. Los seres se distinguen por su composición, poder y lugar en el espacio, pero no por su "naturaleza". Tal presupuesto hace imposible cualquier aproximación ontológica entre el Dios cristiano y lo "divino" o "el dios" griego, incluso en las formas más depuradas de Platón y Aristóteles. El carácter impersonal e indeterminado de lo *divino* no en los filósofos griegos adquiere, sin embargo, en algunos de ellos, rasgos muy específicos en virtud de la atribución de la causalidad inteligente encaminada a la producción del orden y a la ejecución del bien en el ámbito de la naturaleza (*Physis*).

1. SABIDURÍA E INTELIGENCIA. Heráclito reconoce al logos el carácter de "sabiduría única" (*Diels*, B 32) que, como el timonel "gobierna todas las cosas" (*ibid.*, B 64) puesto que él es "el dios" (*ibid.*, B 102,114). Esta divinidad es razón o sabiduría universal, pero impersonal y, por tanto, en cierto modo paradójica. La sabiduría adquiere en Anaxágoras el rango de Inteligencia (*Nous*) cósmica ordenadora del caos, con poder activo sobre él (*Diels*, B 12), libre y, por tanto, causa de lo bueno y de lo mejor. Pero la Mente ordena algo que coexiste ya con ella.

Confirmando su carácter cósmico, Anaxágoras no la llama divina. Su cualidad de "infinita" debe entenderse en el contexto griego, esto es, como indeterminada o falta de límites (apeiron) en cuanto no contenida en una materialidad concreta.

2. EL BIEN COMO MODELO Y CAUSA. No es ajeno Platón a la indeterminación de lo divino y de Dios propia del pensamiento griego. Su afirmación rotunda en *Leyes* 716 a, "Dios es la medida de todas las cosas", contrapuesta al humanismo sofístico de Protágoras, se ve oscurecida, como él mismo reconoce, por la dificultad de conocer la naturaleza de la divinidad (*Timeo*, 28 c) y por la condición divina de varias entidades: las Ideas, sobre todo la idea de Bien, el "alma cósmica", el Demiurgo que conjuga en el *Timeo* (27a y ss) la contemplación de las ideas y la ordenación del mundo sensible.

a. Afirmación de un principio de los seres sensibles. A pesar de las ambigüedades, Platón es el primer filósofo que establece la necesidad de un primer principio o realidad responsable del ser, la belleza, la verdad y el bien que, de modo participado, aparecen como atributos de las realidades sensibles. Este principio es asimilable a la Belleza en el *Banquete* (210 a y ss.), al Bien (*República*, 508 a y ss.), al Artífice del orden y regulador del movimiento (*Leyes*, 886a 996e, 890e, 892, 895), para culminar en la afirmación de la divinidad del Demiurgo (difícilmente distinguible de la idea de Bien) en todo el diálogo *Timeo*. Aquí Platón sintetiza los atributos todos de la divinidad (eternidad, inteligencia, inmutabilidad, cuidado del mundo) en la bellísima expresión: "Puesto que era bueno (el demiurgo) y en lo que es bueno no tiene lugar la envidia... ha querido que las cosas fueran semejantes a sí mismo, en la medida de lo posible" (*Timeo*, 29a y ss.). Se introduce así un cierto concepto de causalidad eficiente configuradora, inherente a la divinidad, que el propio Aristóteles no ha vislumbrado.

b. El bien como principio. Poniendo en relación los textos anteriores, puede concluirse que Platón afirma la existencia de un principio activo que, tomando a las ideas y a sí mismo como modelos actúa ("genera") sobre el mundo sensible. El bien, en efecto, no es sólo una Idea como todas las demás, sino que es principio activo de ser y de verdad: "... a las cosas inteligibles no sólo les adviene por obra del bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, el ser y la esencia; sin embargo, el bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquella en cuanto a dignidad y poder" (*República*, 509 b). Lo divino/bien aparece así como "causa de la esencia", "superior a la esencia" ("Hyperousios" en lenguaje neoplatónico) y principio de inteligibilidad: por él los seres sensibles son y tienen sentido.

A pesar de tales afirmaciones todo el platonismo está vinculado al presupuesto griego de la preexistencia del substrato material de la Physis (caos, cosmogonías), de las convicciones animistas órficas (incluso osíricas) desde las cuales se afirma sí, la existencia de un "ser o noumen" superior y poderoso, pero no identificable con el Dios de la revelación judeo-cristiana.

3. DIOS COMO INTELIGENCIA. Tampoco Aristóteles es ajeno a la ambigüedad del concepto de "divino", propio de los demás griegos. Divinos son para él los astros, las esferas celestes, los diversos motores que las mueven, incluso el alma racional. Tales fueron sus primeras convicciones como muestran los fragmentos del *Sobre la Filosofía* citados por Cicerón en el *De natura deorum* (Rose, *Aristotelis fragmenta*, Teubner, reed. Stuttgart, 1966). Y en las mismas ideas culmina su *Metafísica*, sobre todo los capítulos 6 al 10 del libro XII. A pesar de todo Aristóteles es consecuente con sus tesis metafísicas sobre la composición y la causalidad concluyendo en la necesidad de una sustancia no compuesta y no causada ya que, de otro modo, no sería posible explicar la existencia de las sustancias compuestas (corruptibles) y

contingentes. Esta convicción de fondo es organizada en torno a la argumentación para encontrar la causa del movimiento.

a. La eternidad del movimiento y del tiempo. Aristóteles parte del presupuesto de que no todas las sustancias son corruptibles ya que el *tiempo y el movimiento* son incorruptibles y, por tanto, eternos. Y si el movimiento es eterno debe existir un principio adecuado que lo explique (*Física VII, 1, 241b y ss.*). Este principio debe ser eterno, acto puro, ajeno a la composición y a la potencialidad, en sí mismo no movido por otro, tal como exponen los admirables capítulos VII, VIII y IX del libro XII de la *Metafísica*. Desde la eternidad este primer motor no movido, acto puro, actuó del mismo modo y por eso el mundo fue siempre igual. En efecto, "No existieron por un tiempo infinito Caos o Noche, sino que siempre existieron las mismas cosas, o cíclicamente o de cualquier otro modo, si verdaderamente el acto es anterior a la potencia" (*Met. XII,6 1072a 8*).

Como el acto puro es contemporáneo con el mundo, su relación con él no puede ser una causalidad eficiente: ni es creador ni su acción se ejerce sobre un caos o materia informe. El actúa sobre el mundo de modo análogo a como un objeto amado atrae a quien lo ama (*ibid. XII,7 1072 b 3*). Su eficiencia, se ejerce, en consecuencia, en cuanto causa final, como lo hace todo objeto de amor y de deseo.

b. La vida de Dios es pensarse a mismo. Este principio, designado con el sustantivo singular *Dios* (ho Theós "es viviente eterno y óptimo, de modo que a Dios pertenece una vida eternamente continua y eterna" (*ibid.*, 9 1072b 30)). Vida que consiste en la actividad de su inteligencia pensándose a sí misma: es "pensamiento de pensamiento" (*ibid. 1074 b 34*), coincidiendo en él la inteligencia y lo inteligible., Es autocontemplativo en cuanto acto puro. Sin embargo, el dios aristotélico, amado por los seres del mundo, no "ama" ni "piensa" el mundo. Eso supondría una cierta degradación de su eterna actualidad.

c. Unidad y pluralidad de lo divino. El libro XII de la *Metafísica* finaliza con una ilustrativa cita de la *Ilíada*: "El gobierno de muchos no es bueno; uno solo debe ejercer el mando" (*ibid.*, 10 1076a 4). Aunque Aristóteles concede la categoría de divinos a los diversos motores que mueven cada una de las esferas que componen el firmamento, según su astronomía, sin embargo, existe entre ellos una auténtica jerarquía, de tal modo que sólo el primer motor es digno realmente de ser llamada Dios de modo propio. La tendencia de su teología, en consecuencia, sigue así el esquema de su metafísica: si en el orden ontológico concede primordialidad a la sustancia, (Libros VII, VIII, IX), de modo análogo, todo lo llamado divino lo es pero en dependencia y por referencia a un Dios entendido como realidad jerárquicamente superior. El recurso a la cita poética expresa, quizás, la imposibilidad de un griego para alcanzar una concepción monoteísta, si bien la armonía del cosmos parece razonablemente reclamarla. Lo que la razón no logra demostrar, parece concluir Aristóteles, la poesía lo sugiere.

4. LA CONSUSTANCIALIDAD DIOS-MUNDO. Parménides desde un punto de vista metafísico y el Pitagorismo desde una interpretación más cosmológica de la naturaleza, habían introducido la posibilidad de concebir el ser como unidad. Como afirma Filolao, lo perfecto y divino es el Uno (Filolao, *Diels*, B8) siendo, por tanto, los demás seres "lo otro", que tiene ser y sentido por su relación con el uno. De este modo la relación Dios-mundo es entendida como relación Unidad-multiplicidad. Interpretado Platón desde estas concepciones "monistas" se va a originar en la historia de la filosofía una corriente de pensamiento que encuentra en Plotino su exponente antiguo más conspicuo, pero que no dejará de estar presente en otras filosofías: en Spinoza y Hegel entre otros.

Plotino entiende al Uno como la realidad suprema, no simple y vacía, puesto que encierra en su perfección todo lo múltiple. Es la "potencia de todo...superior a la realidad primera" (*Enneadas, II, 8, 10*). Es el ser de todos los seres en cuanto que está más allá del ser, por eso de él nada puede decirse. Como dirá Proclo "es suprasustancial, supravital y suprainteligente" (*Elemt. Theolog., 115*). A pesar de esta reivindicación, es difícil entender el Uno plotiniano si no es atribuyéndole la identidad de Dios. Por eso su filosofía es, de hecho, una teología ya que tiene por objeto al Uno y sus emanaciones.

Del amor del Uno por sí mismo emana o se genera el Espíritu o Inteligencia, que participa de su unidad, pero a modo de contemplación dianoética, no como intuición noética, por eso ella se multiplica en infinitas ideas que son las estructuras sustanciales del ser. Del Uno procede, a su vez, el Alma, equivalente al demiurgo platónico, que, contemplando las ideas en la inteligencia, a modo de "rationes seminales", produce el mundo visible. Los seres del mundo visible, a su vez, retornarán a la unidad en ellos derramada. Uno, Inteligencia y Alma constituyen así una tríada o triadismo que se reclama recíprocamente en la realidad no simple del Uno.

Será el bizantino Proclo quien, en sus comentarios a Platón, y en la *Elementatio Theologica*, consagrará el triadismo plotiniano al insistir en que el proceso emanativo se realiza a partir de la inmanente actividad del uno que, en un primer momento, se reconoce a sí mismo; en un segundo momento se diferencia de sí mismo, diversificándose; y, en un tercer momento, se busca con el retorno a sí mismo, recuperando así la unidad.

El no reconocimiento de un concepto claro de acción libre y creadora impide cualquier identificación del triadismo neoplatónico con la Trinidad cristiana. Es igualmente difícil eludir su panteísmo. Hegel dedica una amplia atención a Plotino y Proclo en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*. De ellos recibió, sin duda, muchas sugerencias.

Próximo al lenguaje neoplatónico, pero muy lejano en el concepto de Dios y de su actividad, Escoto Erígena—siglo IX— (*De divisione naturae*, Migne, *Patrol. Lat.*, Vol. 122, col. 441-1022) distingue a) la Naturaleza no creada y creadora (Dios creador); b) la naturaleza creada y creadora (ideas divinas, causas primordiales); c) la naturaleza creada y no creadora (seres en el tiempo y en el espacio); d) la Naturaleza no creada y no creadora (Dios como causa final). Toda la división de la naturaleza se produce a partir del acto creador de Dios que aparece como causa eficiente (a) y como causa final (d). El Dios de Escoto Erígena es, en efecto, el Dios de la revelación judeo cristiana.

III. La metafísica creacionista

Es la visión revelada de Dios y de su identificación como creador, lo que va a hacer llegar a la filosofía occidental una interpretación nueva del mundo, del hombre y de la historia. La revelación judeo-cristiana, siendo un hecho originariamente religioso aceptado por la fe de los creyentes, se convierte en un elemento más de cultura que históricamente introdujo conceptos que la razón occidental ya no dejó de tener presentes hasta nuestros días. Son los nuevos "presupuestos cristianos" desde los que la filosofía va a razonar, abandonando o rectificando los "presupuestos griegos". No hay, en efecto, filosofía sin "presupuestos". Particularmente estos presupuestos se sintetizan en: a) Una metafísica creacionista que afirma la transcendencia personal de Dios (ser necesario) y supone una concepción no originaria de todos los otros seres (entes contingentes). b) Una visión no cíclica de la naturaleza, de la historia y del hombre, con una nueva interpretación de la temporalidad, ahora

teleológicamente irreplicable c) Una nueva idea de lo ético que disocia el mal de la mancha y de la materia, para vincularlo a la culpabilidad moral "ante alguien".

El creacionismo de la revelación se integra en la tradición filosófica como una alternativa racional coherente frente a las diversas afirmaciones de lo divino, de la eternidad de la materia y del mundo. Pero no toda la filosofía posterior "reacciona" del mismo modo ante el creacionismo revelado. En la Edad Media (san Agustín, santo Tomás, Duns Escoto, etc.) las tesis teológicas cristianas encuadran y orientan la reflexión filosófica. A partir de la Edad Moderna las filosofías pierden su homogeneidad metafísica, también en su concepción de Dios.

IV. La razón suficiente del orden natural

El desarrollo de la ciencia renacentista inicia una tradición que mantiene, hasta nuestros días, una constante referencia respecto a la realidad de Dios, aunque con sentido diverso.

1. El orden natural, cosmológico y físico, está dotado de una autonomía estructural y funcional que encuentra en sí mismo la razón suficiente de su propio funcionamiento ordenado. Pero, en general, la filosofía y la ciencia natural reclaman una causalidad igualmente adecuada de este orden, ya que no consideran suficiente el determinismo natural o los movimientos del azar. Dios es esta causa eficiente del orden natural, para los filósofos y científicos modernos. Kepler entendía que el Universo era la imagen de la Trinidad (*Prodomus... continens mysterium cosmographicum...*, cap. 11); Galileo afirmaba que el libro de la naturaleza, con sus propias leyes y métodos, procede —como la Escritura— del Verbo divino. Newton no niega una concepción creadora de Dios haciendo del espacio el "campo infinito de la presencia divina" (*sensorium Dei*). La discusión entre Leibniz y los newtonianos (*La polémica Leibniz-Clarke*) muestra hasta qué punto el problema de la transcendencia y de la acción creadora y providente de Dios está presente en el origen de la filosofía y de las ciencias modernas.

2. El desarrollo de las ciencias químicas y biológicas desde finales del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX, así como las investigaciones subatómicas en el siglo XX, acentúan la "reflexión filosófica" de los científicos. En general la filosofía natural derivada de sus conclusiones (Einstein, Heisenberg, S. W. Hawking), confirmando la autonomía del universo en todos sus procesos, y, por tanto, afirmando que el mundo "podría funcionar" sin Dios, reconocen un finalismo que no sólo no rechaza una inteligencia suprema, sino que parece reclamarla, al menos en origen (¿neoaristotelismo?). Se continúa así la afirmación de un deísmo que distingue a Dios de la naturaleza pero que los vincula íntimamente por su acción. El Darwin de *El Origen de las especies*, no es ajeno a estas convicciones, si bien el agnosticismo fue su último recurso.

3. Desde otros puntos de vista, otras filosofías de la ciencia remiten el problema de Dios al ámbito de lo privado o de lo afectivo, no concediéndole, por tanto, cabida en la reflexión propiamente racional. Tal es, por una parte, el caso del Empirismo Lógico (Carnap, Ayer, etc.) para quien el objetivo único de la filosofía es establecer los sistemas conceptuales de las ciencias, desposeyendo de sentido a todo problema o lenguaje que no responda a un principio de verificación experimental o sea matemáticamente exigido. Otras teorías de la ciencia, como las derivadas de una actitud como la de J. Monod (*El azar y la necesidad*) vinculan el origen, desarrollo y orientación (no finalista) de la naturaleza al mecanismo de sus propios procesos, siendo por tanto incongruente un recurso a Dios. Las diversas clases de energía y sus transformaciones, se consideran suficientes para explicar el origen de la materia y los procesos naturales en la totalidad de su historia y en sus transformaciones. Se continúa así, en términos más teóricos, las tesis del materialismo científico (Haeckel, Oparin) no ajenas al materialismo

dialéctico de Marx. En tales modos de pensar se prescinde de toda pregunta por causas, teleología o sentidos que desborden el objeto científico en cuanto tal.

La filosofía de Schopenhauer (*El mundo como voluntad y representación*) ejemplifica todo un romanticismo de la energía, invocada como voluntad universal, que —siendo única— necesariamente se determina en grados y fenómenos que adquieren configuración como seres individuales. Proceso en el que no es invocado ni un ordenador ni una inteligencia.

V. Dios: verdad, orden y razón

El afán de rigor a partir de fundamentos ciertos de las filosofías llamadas racionalistas, no podía sino conducir hasta el problema de Dios. Es lo que sucede con Pascal, Malebranche, Descartes, Leibniz, Spinoza y Kant, quien culmina esta inquietud racionalista. Tanto Pascal como Malebranche reconocen al Dios cristiano como el asidero infinito y providente de toda finitud, tanto ontológica como epistemológica.

Descartes recurre a Dios como a la "sustancia infinita" que justifica la idea de infinito que la razón humana encuentra en sí misma. En cuanto infinita, la sustancia, Dios es perfección absoluta; su esencia perfecta incluye su existencia y es garantía de la veracidad de nuestro conocimiento, de tal modo que todo el edificio de la epistemología cartesiana depende de la veracidad de Dios. Dios es el creador de las verdades geométricas y del orden del mundo que, como el orden moral, dependen de su voluntad (*Meditaciones, V y VI*). Sin embargo el Dios cartesiano tiene poco de Dios cristiano, puesto que "el Dios de los cristianos no consiste en un Dios simplemente autor de las verdades geométricas y del orden de los elementos" (Pascal, *Pensées, 449*, Ed. Lafuma). Esta crítica pascaliana se generaliza entre los comentaristas católicos posteriores que ven en Descartes al padre del racionalismo ateo de la actualidad. Pero, a pesar de sus limitaciones, Descartes representa una afirmación explícita de la transcendencia e infinitud de Dios.

En Leibniz la realidad de Dios culmina toda su metafísica y su teoría de la mónada. Él es quien introduce el concepto de Teodicea, entendida como "justificación de Dios" (*Essai de Theodicée*, Gerhardt, VI, 50 y ss.). Esta justificación viene solicitada en otros muchos pasajes de su obra (*Discurso de Metafísica, I y ss.*). Dios es necesario porque de no existir él como ser necesario no sería posible encontrar un fundamento ni a las verdades de razón, que son necesarias, ni las verdades de hecho tendrían tampoco una razón suficiente para su existencia. Pero, sobre todo, Dios no puede no existir para justificar la armonía (y, por tanto, el orden libre en el mundo) entre las mónadas. Dios es, en consecuencia, la razón suficiente requerida tanto por el orden necesario de la razón como por el orden contingente de la naturaleza.

El racionalismo, ambicioso de fundamento, culmina en Kant. El criticismo kantiano está movido por el imperativo de encontrar un fundamento, tanto de las leyes científicas como de la práctica moral. La *Crítica de la razón pura* concluye en la imposibilidad de demostrar científicamente la existencia de Dios. Dios (con el Alma y el Mundo) es una ilusión transcendental de la razón, que puede ser pensado como idea de la razón, pero no conocido. Es una idea, síntesis de la totalidad de la experiencia, que orienta la búsqueda de la razón en su pretensión de encontrar la condición última de todo lo condicionado, pero, al faltar de él una experiencia sensible, no puede ser objeto de conocimiento fenoménico y, por tanto, nada se puede afirmar sobre su realidad o sobre su posibilidad. Este "agnosticismo" se rectifica, en parte, en la filosofía práctica de Kant (*Crítica de la razón práctica, Fundamentación de la metafísica de las costumbres*) en donde Dios aparece como el "soberano bien", ideal de la razón práctica. Si no existiese Dios como ser absolutamente libre y, por tanto, absolutamente

moral , aspiración suprema de un yo igualmente inmortal, no tendrían sentido las aspiraciones morales que vertebran a la razón humana.

Tampoco el Dios kantiano es el Dios de la fe, sino el ideal de la razón. Sin embargo, las cautelas kantianas respecto a la validez de las demostraciones racionales (científicas) de Dios y su identificación a partir de las aspiraciones morales suponen, por parte de Kant, unas convicciones muy depuradas respecto a la realidad divina, no tipificada en su filosofía crítica, pero que justifica a la fe religiosa como actitud legítima de la razón humana.

La influencia de Kant fue fecundísima hasta nuestros días transmitiendo, también al ámbito de la Teodicea y de las teologías racionalizantes cristianas, la exigencia de plantear el problema del conocimiento de Dios de modo distinto al de cualquier otra realidad, incluso el de una causa primera, en cuyo concepto no está lógicamente incluida la idea de Dios. Dios, para Kant, es una realidad "absolutamente otra" y, por tanto, permanece fuera del proceso lógico de la causalidad natural.

VI. Dios, sustancia y Logos

Las tesis griegas, neoplatónicas y naturalistas sobre la unicidad de la sustancia , retomadas por el misticismo de las teologías judías y por el animismo naturalista de Giordano Bruno (*De la causa, principio y uno*) van a repercutir en la filosofía, particularmente en la de Spinoza y en el idealismo alemán de principios del XIX, como es el caso de Schelling y Hegel. De modo distinto también en los materialismos energetistas, como en el de Schopenhauer.

1. La filosofía de Spinoza supone, en plena edad moderna, la continuidad del monismo de la sustancia. El primer libro de su *Ética* sintetiza toda su concepción de Dios : Dios es la sustancia única e infinita que existe en sí y por sí, es "causa sui" y existente realmente . En cuanto tal, la sustancia es omnicomprendida de toda realidad : es una infinitud-totalidad que consta de infinitos atributos por los cuales se deriva todo lo que existe como modo o manifestación particular de la sustancia divina.

Pero la derivación de los modos no se efectúa ni por libertad ni por emanación. De la intrínseca necesidad de la naturaleza infinita se siguen los infinitos modos que se individualizan en infinitos seres. El mundo es, pues, la deducción necesaria en que se particularizan las propiedades de la sustancia. Dios es "*natura naturans*" y los modos son "*natura naturata*". Ello quiere decir que las cosas no se confunden con Dios, si bien ellas son en Dios. Idénticas con él sustancialmente, se distinguen de él esencialmente. La idea del Infinito contiene, en efecto, la idea de absoluta perfección y, por tanto, la de la totalidad del ser. Por eso Spinoza, más que panteísta, es llamado "panenteísta". La visión cristiana del ser y de la acción de Dios, en todo caso, no puede aproximarse al infinitismo místico de la sustancia única que, como prueba una buena parte del spinozismo contemporáneo, es susceptible de una interpretación monista-materialista de la realidad.

2. La influencia de Spinoza se hará sentir profundamente en la filosofía del romanticismo alemán: en Schelling, para quien el mundo es la realización del Absoluto; en Fichte para el que todo pertenece al pensamiento determinístico de Dios; en Schleiermacher al entramar a Dios con el mundo constituyendo así el objeto de la religión que consiste precisamente en el sentimiento del infinito que la fusión de Dios con el mundo configuran (*La fe cristiana*). Pero es en Hegel donde la consustancialidad mundo-Dios se expresa de manera más razonada y también más radical.

La concepción hegeliana de Dios responde a la que tiene de la realidad en su totalidad. Para Hegel todo lo real (Naturaleza) no es más que una determinación finita y contingente de lo Infinito (la Idea) que, como tal, encierra en sí mismo toda determinación finita. El movimiento y esfuerzo de lo finito para realizar, a través de su finitud, el infinito al que pertenece es lo que Hegel llama Espíritu. Toda finitud, pues, pertenece a lo infinito. Del mismo modo, Dios es el Absoluto del que el mundo es sólo su determinación finita: Dios se realiza como mundo y sin mundo no se puede hablar de Dios. En el Absoluto pueden distinguirse sólo momentos: a) considerarlo en sí mismo, antes de toda determinación (Dios antes de la creación del mundo); b) en sus manifestaciones y concreciones mundanas, o sea, en todo lo creado a través del cual el Absoluto se "extraña" de sí y se hace natural; c) como movimiento de retorno de este extrañamiento mundano hacia la recuperación de la unidad plena del Absoluto. La religión no es más que un momento en el manifestarse del Absoluto. Por eso el desarrollo de la religión a lo largo de la historia es el desarrollo mismo de la idea de Dios en la conciencia humana. Comienza siendo religión natural, pasa a religión de la libertad (persa, egipcia, etc.), se supera como religión de la individualidad espiritual (judaísmo, religiones paganas) y alcanza su culminación en la religión absoluta que es la cristiana. Tal proceso de superación dialéctica, sin embargo, hace necesario cada uno de estos momentos (*Lecciones sobre la filosofía de la Religión; El concepto de Religión*). Lo mismo que la Religión, la Filosofía y el Arte constituyen las otras formas de manifestación del Absoluto y, por ello, las tres tienen el mismo objeto y contenido, aunque lo expresan por distintos medios.

La extraordinaria obra de Hegel, en su totalidad, mantiene estas tesis que confirman su vocación teológica y su deseo de recuperar la verdadera imagen de Dios en el mundo, imagen que es difícil no asimilar a un panteísmo racional y dialéctico. La influencia de Hegel fue extraordinaria, no sólo entre sus discípulos sino también en todo el ambiente romántico, al que estrictamente no perteneció. Fue precisamente la diversa interpretación sobre el papel de la religión dentro del sistema hegeliano lo que dividió a sus seguidores en las dos corrientes llamadas derecha e izquierda hegeliana.

VII. Dios: esencia humana y naturaleza material

Las ideas de Spinoza y Hegel encontrarán unas concreciones radicales en las interpretaciones antropológicas de la relación finito-infinito (Feuerbach) y en las versiones materialistas del monismo de la sustancia (Marx).

1. Para Feuerbach, "Spinoza es el verdadero fundador de la filosofía especulativa moderna; Schelling, su rehabilitador y Hegel, su culminador" (*Tesis provisionales para la reforma de la Filosofía*, 2). El pretende radicalizar esta tradición sentando la tesis de la identificación de la esencia humana (humanidad) con Dios: "El *ser absoluto*, el Dios del hombre, es su *propia esencia*" (*La esencia del Cristianismo*, cap. I). De donde, manteniendo la equivalencia, Dios o la esencia divina es el sentimiento que el hombre tiene de sí mismo. El hombre no puede ir más allá de su propia esencia a la que siente como infinita. Por eso "Dios es el ser humano contemplado como verdad máxima". El hombre, pues, no como individuo sino como humanidad —esencia humana— es la realidad absoluta y, por tanto, el objeto de la teología verdadera. Por eso "la religión es la revelación solemne de los tesoros ocultos del hombre, es la confesión de sus pensamientos íntimos, la proclamación pública de los secretos de amor" (*ibid.*, cap. II). En consecuencia, la teología se convierte en antropología, al trocarse todos los atributos de Dios en atributos de la esencia humana: infinitud, perfección absoluta, amor y sacrificio. Incluso el misterio cristiano de la Trinidad es reducido al orden humano, que no es concebible a partir de individuos aislados o solitarios, sino vinculados por el amor. El hombre es esencialmente una realidad comunicada. Es un yo-tú. Por eso la conciencia del hombre, en sí misma, es ya conciencia de la Trinidad: "Dios padre es el yo; Dios hijo el tú. El yo es la

inteligencia, el tú el amor, pero el amor unido a la inteligencia y la inteligencia unida al amor forman el espíritu, forman el hombre entero (ibid., cap.VII).

Feuerbach representa una original y decisiva hipervaloración de la esencia humana que va a estar presente ya en todas las filosofías contemporáneas, incluso en aquellas que no participan de sus tesis "anti"-teológicas y no aceptan la sublimación antropológica que él promueve.

2. La tradición posthegeliana encuentra en Marx una reivindicación radical, no sólo de la autosuficiencia humana, sino también de la autonomía de la naturaleza. Sus primeros escritos (*Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*) ponen ya de manifiesto las tesis de fondo del materialismo dialéctico, si bien Marx no haya elaborado en ningún momento "una teoría de la materia". Sin embargo su concepción dialéctica conduce a la afirmación de la materia como realidad natural autosuficiente, a partir de la cual es explicable cualquier otra realidad, incluso de orden intelectual. Ello conduce a un cierto "darwinismo" de fondo que excluye la necesidad de un creador o de un "ordenador", ni próximo a lo "divino" griego ni al Dios cristiano. Tesis que se ven confirmadas en los *Manuscritos* y en *La ideología alemana*. Al materialismo dialéctico se añade en Marx un humanismo igualmente radical que sitúa en la esencia humana la causa de todas las posibilidades del hombre y de la historia (sociales, políticas, económicas), de tal modo que el ideal marxista de la sociedad comunista sólo será posible por el hombre. La esperanza en la acción y en la justicia de Dios constituye, precisamente, el núcleo de la alienación religiosa. Bien es cierto que la religión puede también contribuir al humanismo, como aparece en algunas páginas de la *Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel*, pero —en todo caso— interpretada ideológicamente, esto es, como teoría que, aun sin fundamento real, genera una práctica histórica que puede ser positiva para la crítica y la superación de la sociedad capitalista. Con lo cual toda referencia a Dios como ser real y eficaz queda excluida.

Las tesis marxistas encuentran una prolongación materialista sobre todo en Lenin y en las relecturas de Althusser, entre otros, y se generalizan en Lukács con la reciprocidad entre materia y conciencia de clase. Sin embargo, las tesis marxistas sobre las posibilidades históricas del hombre y su dimensión creativa, alcanzan una interpretación más idealizada en filosofías como la de Erns Bloch (*Principio esperanza*) que, desde una concepción del tiempo y de la historia de herencia judaica, constituye a la esperanza como categoría ontológica que tiene como objeto un absoluto por venir, no asimilable al Dios cristiano.

Augusto Comte representa una síntesis mal formulada de naturalismo e idealismo que si, como punto de partida, rechaza a Dios y a la religión como condición del progreso del hombre y de la Humanidad, acaba solicitando una idealidad y una práctica religiosa, que tienen por objeto a la Humanidad y a la Naturaleza. Religiosidad que es solicitada como fundamento de la estabilidad de la sociedad positiva.

VIII. Dios y existencia humana

Desde el siglo pasado, los problemas específicos de la existencia humana son los que generan el mayor interés por el problema de Dios. Esta tradición no es nueva. San Agustín entiende ya que el problema de Dios está vinculado con el deseo de felicidad y del ansia de verdad que habitan el fondo mismo del alma humana y que sólo Dios puede colmar. Esta vía "existencial" caracteriza a las filosofías contemporáneas, incluso a las no existencialistas.

1. Kierkegaard, todavía en el clima romántico, reacciona contra toda racionalización de la fe y contra la interpretación "humanista" del cristianismo. Y esto porque Dios es lo "absolutamente

otro", silencio incomprensible. Por eso la fe es creencia contra la naturaleza, escándalo para la razón, sufrimiento y lucha para el hombre. Ser cristiano es luchar por ser cristiano, por creer. La fe auténtica es la de Abrahán que, contra toda razón, ama a Dios y confía en su palabra (*Temor y temblor*). Sin embargo, la fe es el estadio último al que la existencia se ve conducida, en virtud de la caducidad e insatisfacción de las actitudes estéticas y éticas. Kierkegaard extrema la distancia finito-infinito situando al hombre frente a una falaz alternativa: o Dios o el hombre, o el tiempo o la eternidad.

2. Unamuno continúa esta concepción angustiosa de la fe. Desde una inspiración spinozista y hegeliana, para Unamuno el hombre, todos los seres, aspiran a vencer su propia muerte y a superar su propia finitud (*Del sentimiento trágico de la vida*). Y el hombre tendría garantía de ser inmortal si Dios existe. Es este impulso a la inmortalidad y a la totalidad lo que exige que exista. Pero, por otra parte, la razón no tiene argumentos para afirmar con certeza la existencia de Dios. Tan insuficientes son los sentimientos tradicionales populares que lo aceptan como los argumentos racionalizados de **la teodicea** (*San Manuel bueno, mártir*). Por eso **la fe** es paradoja en cuanto que Dios debe existir según las aspiraciones más profundas y sentimentales de nuestro ser, pero nada racionalmente nos asegura que así sea. Toda la obra de Unamuno se mueve en la imposible clarificación de tal paradoja. Tanto el simbolismo que vertebra *San Manuel bueno, mártir* como la expectativa implícita en obras como *El Cristo de Velázquez* o *La agonía del Cristianismo*, parecen transmitir una concepción de Dios como realmente existente y trascendente en el sentido bíblico, pero inconcebible si no es desde el sentimiento que de esta transcendencia cada ser humano fragua en su propia conciencia individual.

3. Los aspectos problemáticos de la fe y la angustia de la espera de Kierkegaard y Unamuno, adquieren en Gabriel Marcel una reformulación existencial más positiva a través del concepto cristiano de esperanza. La condición de "viator" (itinerante, arriesgada, fatigosa, pero encaminada a una meta) del hombre es la manifestación antropológica de la concepción del ser como misterio. Pero el misterio no es lo irresoluble sino lo que exige la participación existencial para ser resuelto. En esta participación el hombre descubre que, más allá de todo lo dado, en el ser hay un principio misterioso que debe ser esperado y querido para ser descubierto (*Le Mystère de l'être*). Esa realidad es el Dios cristiano, objeto de la esperanza y del amor, en el cual el existente encuentra sentido de lo eterno, en oposición a las concepciones inmanentistas que confinan la existencia en el sentido de la historia. (*Horno viator*).

4. Para Jaspers la existencia es un manantial de posibilidades ya que ella es un movimiento ininterrumpido en el ámbito de un "envolvente" o supraexistencial, que se manifiesta y revela a través de cifras o epifanías problemáticas y desgarradoras (experiencias dolorosas y difíciles de comprender: el mal, la muerte, la opresión, etc.). Estas jalonan un camino difícil pero real, en cuanto que orientan hacia esa realidad que envuelve a la existencia y a su movimiento. Pero estas cifras epifánicas no nos revelan a Dios. Las mismas religiones sólo lo presentan cifrado o vislumbrado, pero no como realidad. La obra de Jaspers, sin embargo, está animada por un concepto de transcendencia de la existencia difícilmente comprensible sin su culminación en una realidad divina, muy próxima a la cristiana.

5. El personalismo cristiano contemporáneo, particularmente el de E. Mounier incorpora, por una parte, la vinculación del hombre a la esperanza, por otra, la concepción de la existencia como surgimiento y transcendencia de sí misma. Cada ser humano está llamado a cumplir, a través de un compromiso activo en comunicación con los demás, una tarea personal en el seno de la historia para conducir a ésta más allá de los simples ideales humanistas de la justicia social, la libertad política y el respeto de los derechos humanos (*Obras*, vols. I y III). Es posible

que para el no creyente estos ideales sean suficientes como realizaciones históricas, pero Mounier entiende que su personalismo tiene como objetivo final no un humanismo, sino un trascendentalismo motivado por la persona de Dios. El ideal personalista, por tanto, no se colma en lo simplemente humano ni se reduce a acción social o política, sino que encuentra su culminación en el ejercicio de la auténtica caridad cristiana, fundada en el amor a Dios. Dios, por tanto, es objeto de fe pero adquiere sentido en cuanto objetivo último del ejercicio histórico de la acción humana.

6. Sartre, en sentido contrario al de Marcel, Jaspers o Mounier, establece una inversión de la existencia similar a la de Feuerbach. Es el hombre el ideal de sí mismo en cuanto que ninguna esencia precede a su propia realización existencial. El será por entero hechura de su propia libertad. Esta no es sino el movimiento necesario al que todo hombre se ve abocado al experimentar su propio ser como "defectuoso", "agusanado" "nadificado" y pretender en vano restañar esa "nada" o agusanamiento que anida en el seno mismo del ser (*El ser y la nada*). Por eso si la libertad es categoría existencial necesaria, Dios no puede existir puesto que, de otro modo, el hombre no sería ya libre al estar sometido a sus designios y no a la necesaria libertad que lo constituye. Por eso dirá Sartre que su existencialismo es consecuencia lógica de su ateísmo (*El Existencialismo es un humanismo*): no hay más universo que el humano y el existencialismo no pretende demostrar que Dios no exista, ya que , aunque existiese, en nada cambiarían las cosas. Para la filosofía de Sartre, en consecuencia, el problema no es Dios sino el hombre.

7. La filosofía de la existencia adquiere en Heidegger una connotación más metafísica, en cuanto que pretende abordar la pregunta aristotélica por el sentido y el fundamento de la totalidad de lo que existe. Pero ya Aristóteles había previsto que la pregunta por lo que existe, por el ente, conlleva la pregunta por aquello que lo funda, por lo que lo hace ser y perdurar. Igualmente para Heidegger, la pregunta por el ente induce la pregunta por el ser del ente. Lo que conduce a la pregunta por el ser supremo que, si no se identifica con Dios, tampoco puede pertenecer a lo que existe como ente, puesto que es su fundamento. Por eso la Metafísica posee una estructura "ontoteológica" en cuanto que la pregunta por la totalidad del ente conlleva la pregunta por su fundamento. Este ser del ente Heidegger no se atreve a llamarle Dios, afirmando así un teísmo explícito, pero tampoco su filosofía conduce a ningún ateísmo (*¿Qué es metafísica? De la esencia del fundamento*). Quizás sea éste el sentido de sus últimas manifestaciones: sólo en un dios podemos esperar. La filosofía debe ser consciente de que, aun imponiéndose silencio sobre todo aquello que sobrepuja al entendimiento, debe dar cuenta de "¿Por qué existe ente y no más bien nada?". De Dios debemos callar porque sólo el ente es nombrable. Pero este silencio de la filosofía, ¿no es una actitud legítima del creyente en la trascendencia?

IX. Valor e inconsciente

Si en el existencialismo el problema de Dios aparece vinculado al del fundamento y sentido de la existencia, en Nietzsche queda estrechamente unido al del sentido de la vida, entendida como la realidad radical que debe fundamentar todo valor moral y cultural. El sentido del tópico "Dios ha muerto" no es, por sí mismo, una profesión de ateísmo. No se dice "dios no existe" sino que ha muerto el dios cultural que el Occidente cristiano había constituido en fundamento de los valores morales y culturales tradicionales. Pero es sólo el hombre quien debe constituirse en "espíritu libre", creador de nuevos valores, asentados en la afirmación de la vida y de sus propias posibilidades como única referencia del bien y del valor. La muerte de Dios es, pues, una reivindicación del sí a la vida, al sentido de la tierra y de todo lo inmanente (*Así habló Zaratustra*), continuando así Nietzsche la crítica al espíritu sacerdotal judaico, al

racionalismo socrático y a la moral cristiana como otros tantos atentados a los valores vitales. Pero la filosofía de Nietzsche es una ininterrumpida aspiración a una verdad y a un valor nuevos, imposibles de definir, quizás no contradictorios con un absoluto o dios que, como los propios valores, sería indefinible e incognoscible.

Freud introduce en el pensamiento contemporáneo algunos elementos que perduran más allá de los ámbitos estrictamente freudianos y psicoanalíticos. En primer lugar, la interpretación de la religión como una práctica cultural de sustitución en la que se subliman las pulsiones del inconsciente y el temor a la indefensión, a la muerte, etc. En segundo lugar, la interpretación de Dios como ser en el que se transfieren los atributos de la figura edípica del padre que, para el niño, es símbolo de poder, moral, orden, sabiduría, etc. De ahí la apreciación freudiana de la religión como manifestación patológica neurótica y la interpretación de Dios como la idealización del padre al que se hace objeto de culto. Tesis a las que Freud pretende incluso dar un apoyo histórico-etnológico en obras como *Totem y Tabú* y *Moisés y el monoteísmo*.

X. Dios y la intencionalidad de la conciencia

Dentro de la filosofía contemporánea la Fenomenología husserliana representa una fecundísima inspiración para asuntos muy diversos. Al caracterizar su conciencia intencional, Husserl hace al hombre sujeto de una teleología enmarcada, de modo principal, por la manifestación histórica de la razón humana. Pero esta teleología hacia un Logos inmanente, deja planteada la cuestión de si tal movimiento puede fundarse en sí mismo o debe encontrar su fundamento en una realidad absoluta que sería la única justificación lógica de la teleología. Y, desde los presupuestos de Husserl, parece coherente la afirmación de una realidad absoluta, trascendente al mundo natural, que sea el fundamento absoluto, tanto del orden natural como del de la conciencia. (*Ideas*, I, 51,58). A pesar de las inspiraciones idealistas presentes en Husserl, ésta parece su más lógica conclusión.

La extensión posterior de la fenomenología confirma la anterior conclusión, con la amplísima importancia, todavía hoy más vigente que nunca, de las diversas fenomenologías de la religión, que continúan obras como la de R. Otto. Pero también en la extensión ética de M. Scheler (*Naturaleza y formas de simpatía*) se recurre a Dios al poner de manifiesto el valor ético del amor entendido como movimiento originario, distinto de la simpatía, hacia el valor más elevado de un objeto. El amor aparece, en fin, como la esencia divina, que se constituye en el fundamento último de todos los demás valores. Es precisamente el cristianismo el que, para Scheler, puso de manifiesto la dimensión axiológica del amor, solicitando a Dios como objeto de referencia de la caridad.

La obra de Lévinas continúa las tesis fenomenológicas de la intencionalidad. Para Lévinas el olvido, separación o falta de referencia a los demás y, por tanto, a lo ontológicamente Otro constituye lo que puede ser llamado ateísmo. Con una inspiración judía, Dios es lo que viene a la idea, manteniendo su realidad totalmente "otra": aparece como Infinito en el interior del Yo y de modo totalmente distinto al del ser, como usualmente lo entendemos (*Totalidad e infinito*, De otro **modo que ser o más allá de la esencia**). Todo el contexto de la filosofía de Lévinas obedece a una profunda inspiración bíblica que anima su reflexión ética ya próxima a la concepción cristiana.

La obra de Ricoeur en su totalidad, vincula el hombre a la secuencia arqueología-teleología-escatología que, si bien puede mantenerse dentro de las dos primeras dimensiones, sólo la escatología dirigida a lo Absolutamente Otro, entendido como el Dios cristiano, confiere coherencia definitiva al ser del hombre. Lejana a toda teodicea, la obra de Ricoeur entiende

que es en el lenguaje, particularmente en el simbólico, donde se manifiesta la imagen de Dios, no susceptible de conceptualización ni de definición y sólo comprensible a través de la hermenéutica de los textos revelados del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Toda la obra de Zubiri, culminando en su *Hombre y Dios*, está igualmente vertebrada por una concepción de lo real en la que el hombre aparece con singular identidad que encuentra en la *religación* su categoría determinante. Dios es exigido, a través de la *religación*, por la estructura humana en cuanto tal.

Muchas otras filosofías contemporáneas, a pesar de las turbadoras apariencias, no son ajenas al problema de Dios. Tal es el caso de Bergson quien no aleja al Dios cristiano del esfuerzo creador de la vida (*Las dos fuentes de la moral y la religión*). Whitehead, racionalizando a Leibniz, entiende a Dios como un principio metafísico de las esencias que se irá manifestando en la evolución del mundo natural, en un proceso de clarificación de Dios por el mundo y de éste por Dios (*Proceso y realidad*).

En el seno de la llamada Escuela de Frankfurt, Horkheimer insistirá en que no es posible salvar lo absoluto sin Dios (*Crítica de la razón instrumental*). Lo que también suscribiría Adorno. Y modos de pensar como el de Habermas, centrados en el interés por las dimensiones racionales y sociales del hombre, no rechazan en sí mismos la posibilidad de un Absoluto que, ciertamente no coincidiría con el Dios cristiano, pero tampoco lo excluyen de la reflexión filosófica. Otras corrientes "esteticistas" no dejan de aproximar lo ético y lo religioso, aunque, sin duda, con muy poca fortuna en el ámbito de la filosofía contemporánea, precisamente por su falta de argumentos para tal asimilación.

XI. Dios de la fe y Dios de la razón

La heterogeneidad de las concepciones de Dios y de la divinidad a lo largo de la historia imponen unas cautelas importantes al hablar de Dios en el ámbito de la filosofía.

a. A pesar de las teodiceas, legítimas en sus pretensiones, ninguna conclusión lógica de un proceso racional puede ser asimilable al objeto de la fe. Esta será siempre un "don de Dios" y, desde las filosofías, sólo parece posible llevar la reflexión hasta sus límites para que, en ese punto, el hombre opte por "lo más razonable". Pero esta opción es ya de naturaleza distinta a la conclusión de un razonamiento. En este sentido, las filosofías llevan al hombre hasta los umbrales de una fe que luego —razonablemente— puede ser colmada por

Dios con el don sobrenatural de la fe. Los principios de causalidad y razón suficiente, particularmente aplicados a la existencia humana y su sentido, solicitan, sin embargo, la atención a la reflexión filosófica como laboratorio de la conciencia y de la razón en su pretensión por esclarecer, del modo más exhaustivo posible, todos los problemas inherentes a las dimensiones psicológicas, morales e históricas, en general, que difícilmente excluyen una confluencia con la experiencia religiosa.

b. No de modo idéntico en todas las filosofías pero ya desde el pitagorismo y Platón, la divinidad aparece vinculada a una actividad intelectual que, tomándose a sí misma como modelo, se manifiesta en un mundo de seres (generación, emanación, creación, etc.). En cada filosofía el mundo guarda relación distinta con su causa o razón de ser, según el proceso por el que se originó. Sin embargo, la identificación de lo divino con la unicidad de Dios, personal y amoroso, que en virtud de su amor crea y redime al hombre del pecado a través de su Hijo humanado que no puede sino ser amado, no aparece en ninguna de las filosofías, tampoco en

Plotino. Las tríadas plotinianas o los momentos dialécticos hegelianos son hitos de un proceso necesario lejano al proceso amoroso y libre que connaturaliza a las tres personas de la trinidad cristiana. A su vez el triadismo de todas las filosofías, también de modo diverso en cada una, tiene en común su carácter "exterior", ya que se produce como "alejamiento" (Platón, Plotino, Proclo) o de "extrañamiento" (Hegel) o "manifestación natural" (romanticismo, Schleiermacher) o como "modo de existencia" (Spinoza). Ello aleja todo triadismo del misterio de lo trinitario en el cual todo proceso de conocimiento y amor es interior a la misma unicidad de la naturaleza divina. Sin embargo, el que las filosofías hayan encontrado como problemas de la razón el de la relación entre una "natura naturans" y una "natura naturata" reclama llevar tales problemas hasta más allá de la simple conjetura racional, en la que se mueven las filosofías, y justifica, por tanto, la problemática teológica en torno al misterio trinitario.

c. Abandonando las motivaciones cosmológicas y naturalistas, las filosofías se plantean en nuestros días el problema de Dios en vinculación con la preponderancia de la subjetividad y del sentido de la existencia y de la vida, lo que acentúa el interés por lo ético. En este sentido, la inspiración existencialista no deja de estar presente, si bien desposeída de su connotación problemática y angustiosa. Ello conduce, también como consecuencia del subjetivismo, a que una gran parte de la producción filosófica actual, no se interese sino por lo que posee estricta referencia humana, tal como muestran obras como la de Foucault o, incluso, Habermas. Sin embargo obras como las de Lévinas, Ricoeur, J.L. Marion, entre otras de actualidad, muestran que el problema de Dios sigue teniendo vigencia para la filosofía. Tampoco lo excluyen obras como las de K. Popper o incluso Wittgenstein y las filosofías angloamericanas del lenguaje usual, como es el caso de Austin y Searle.

[-> *Absoluto; Agnosticismo; Agustín, san; Amor; Antropología; Ateísmo; Atributos; Conocimiento; Creación; Deísmo; Escatología; Escoto, Duns; Esperanza; Experiencia; Fe; Filosofía; Hegelianismo; Historia; Idealismo; Judaísmo; Kant; Lenguaje; Literatura, Dios en la; Lógica trinitaria; Logos; Misterio; Naturaleza; Panteísmo; Persona; Religión; Revelación; Teísmo; Teodicea; Teología y economía; Tomás, sto.; Transcendencia; Tríadas sagradas; Trinidad.*]

BIBLIOGRAFÍA: ARISTÓTELES, *Metafísica*, Libro XII: cap. 7-10 (Trad. cast. Ed. Gredos); PLOTINO, *Enéadas*, (Ed., Bréhier, Les Belles Lettres); SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata.* Pars prima: *De Deo* (Ed. C. Gebhardt, reed. 1972. Trad. cast. Ed. Nacional, Madrid 1975); LEIBNIZ, *Essais de théodicée* (Ed. C.J. Gerhardt, vol. VI, reed. 1965); DESCARTES, *Méditations* (en *Oeuvres*, Gallimard, Paris 1953); KANT, *Crítica de la razón pura* (Dialéctica trascendental, Alfaguara, Madrid 1978); HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* (Alianza Ed., Madrid 1984); *El concepto de Religión* (F.C.E., Madrid 1981); FEUERBACH, *La esencia del cristianismo* (Ed. Bolin-Jodí. Trad. cast. Ed. Claridad), Buenos Aires 1941; KIERKEGAARD, *Temor y temblor* (Editora Nacional, Madrid 1975); JASPERS, K., *La fe filosófica ante la revelación*, (Gredos, Madrid 1966); UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida* (Espasa, reimp. Madrid 1980); SARTRE, *L'existencialisme est un humanisme* (Ed. Nagel, reimp. Madrid 1970); FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno* (Ed. Studium, Roma 1970); LEVINAS, *De Dieu qui vient á l'idée*, (Vrin, Paris 1982); Ruiz DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Sal Terrae, Santander, 1983; GÓMEZ CAFFARENA, *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid 1984; JUNGEL, E., *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984; DÍAZ, C., *Preguntarse por Dios es razonable*, Encuentro, Madrid 1989; MOELLER, CH., *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, Casterman, Paris, 7 vols. Ed. cast. 5 vols., Gredos; AA.VV., *El ateísmo contemporáneo*, Cristiandad, 5 vols. Madrid 1971-1973.

GNOSIS. GNOSTICISMO

SUMARIO: I. Historia y concepto.—II. El Dios incognoscible.—III. La mediación entre Dios y el mundo: 1. A través de la Madre; 2. A través del Hijo; 3. A través del Hijo y de Sophía.

I. Historia y concepto

El término griego de uso común *gnosis* (conocimiento) ha pasado a designar un fenómeno religioso surgido en la antigüedad, caracterizado esencialmente por ofrecer la salvación en ámbito ultramundano mediante el conocimiento secreto de misterios en torno a Dios y al hombre, y el rechazo radical de este mundo. Aunque siguen siendo discutidos sus orígenes, a la luz de la documentación existente se percibe que en su inicio confluyen elementos de religiones orientales (mesopotámicas, iraníes y egipcias), junto con un amplio bagaje de datos extraídos del AT (a través de la apocalíptica judía y las especulaciones del judaísmo alejandrino en torno a Dios y la creación), y, asimismo, los conceptos de las filosofías helenistas (pitagorismo y platonismo medio). Esto muestra el carácter eminentemente sincretista de la *gnosis* y explica su manifestación en formas tan diversas. Responde a la situación religioso cultural surgida de las conquistas griegas en Oriente, y significa al mismo tiempo una reacción frente a las condiciones sociales creadas por el imperio romano. Aunque no se descarta que ya se encuentre un enfrentamiento a la *gnosis* en el mismo NT, su desarrollo más conocido se realizó en simbiosis con conceptos cristianos, llegando a ser un movimiento herético dentro de la Iglesia, que cuajó en diversas sectas, dotadas de cierta organización y extendidas por toda la cristiandad en los ss. II-IV. El término *gnosticismo* designa comunmente estas sectas, que los santos Padres y escritores eclesiásticos combatieron denodadamente desenmascarando sus doctrinas, y presentando en contraposición la imagen del verdadero gnóstico: el cristiano que a partir de la interpretación alegórica de la sagrada Escritura, y de la tradición apostólica, se deja transformar por el conocimiento de Dios. Se llegó así a la práctica desaparición de los gnósticos, si bien su herencia fue recogida en parte por el maniqueísmo, y, en ámbito extracristiano, permaneció el pequeño grupo de los mandeos que subsiste actualmente en Irak. El espíritu de la *gnosis* sin embargo, como medio de salvación reservado a una élite por el conocimiento de doctrinas secretas, pervive de algún modo a lo largo de la historia.

A la enorme variedad de los sistemas gnósticos, comparada por S. Ireneo a las cabezas de la hydra, subyace el presupuesto de que el conocimiento de Dios no puede adquirirse por actividad racional, pues Dios está más allá de todo lo conocido. El mundo creado, radicalmente malo, refleja la acción de un principio inferior, ignorante, que se opone al verdadero Dios. En algunos hombres (los gnósticos), sin embargo, se halla presente un elemento propiamente divino que les capacita para ver a Dios en una contemplación extático mística, liberadora de este mundo material, cuando mediante una revelación secreta llegan al conocimiento de lo que realmente son y del proceso por el que han caído en esta situación. A diferencia del maniqueísmo que admite dos principios originarios absolutos, positivo y negativo, el gnosticismo parte de un principio divino totalmente positivo, y explica la existencia de la materia y el mal mediante una degradación sucesiva, por la que se establece un marcado dualismo a nivel cosmológico y antropológico, no propiamente metafísico.

II. El Dios incognoscible

Siguiendo la forma de hablar del platonismo medio, a Dios se le presenta como absolutamente incognoscible, inefable e indescriptible, del que nada puede predicarse, ni siquiera la existencia'. Pero, puesto que de él procede, en último término, todo, se le llama "el Padre de la totalidad", y, dada su transcendencia, "el gran Espíritu invisible", y "el Abismo" (*bythos*). Porque recibe la existencia de sí mismo, los valentinianos le llaman asimismo *Autopator*, o *Propator* para distinguirlo del segundo eón llamado también Padre. Los ofitas le invocan como "Primer Hombre" (*adamás*) en cuanto que de él procede el componente divino del hombre; y los simonianos como Potencia (*dynamis*) infinita, o Fuego no engendrado. A partir de su misteriosa manifestación mediante otros eones del pléroma, se le atribuyen las propiedades de *énnoia* (reflexión interna), *charis* (impulso a generar eones) y *sigá* (silencio, que otros gnósticos personifican como su consorte¹, o mejor, elemento femenino de su ser andrógino"). Este Dios se identifica desde perspectiva filosófica con el Uno", y en sentido cristiano con "el Padre" revelado por Jesucristo, mientras que al Dios del AT., denominado Yaldabaoth, Esáldaio o, en terminología platónica, Demiurgo se le sitúa fuera del ámbito de la divinidad.

III. La mediación entre Dios y el mundo

Por un misterioso designio, el Dios incognoscible emana fuera de sí una serie de eones que forman el mundo divino, el pléroma, salvándose así el abismo entre él y el mundo sensible. En las complejas descripciones de la composición del pléroma se percibe el carácter sincretista de la gnosis, y se ponen de relieve las grandes diferencias entre los diversos sistemas (o escritos) gnósticos.

1. A TRAVÉS DE LA MADRE. Setianos y barbelognósticos presentan como primer eón emanado una figura femenina, denominada comunmente Barbelo en la que confluyen por un lado rasgos de la diosa madre mitológica, y por otro conceptos de la filosofía helenista convertidos en hipóstasis (*énnoia*, *noús*, *sophía*). En cuanto Madre concibe del Padre y da a luz al Hijo, entendido como el Cristo celeste preexistente y divino, o representado en una primera eón. En cuanto Pensamiento del primer principio, ella procede del Uno y es la causa de la multiplicidad, equivalente al Logos. En el trasfondo resuena la tríada mitológica padre-madre-hijo; pero se aproxima en cierto modo a la Trinidad cristiana cuando la Madre es llamada "Espíritu Santo", o cuando la generación del Hijo viene presentada no de la Madre diosa sino directamente del gran Espíritu invisible, o cuando Barbelo aparece al mismo tiempo como voz del Padre" y como Logos, aunque siga siempre ocupando el segundo puesto en la tríada. También los simonianos personifican con rasgos femeninos a la *énnoia* como Pensamiento pasivo, Madre, eón salido afuera que aparece en lo bajo, en bipolaridad con el Intelecto activo masculino, *noús*, que aparece en lo alto; pero apuntan a una representación trinitaria cuando entienden a ambos eones como dos raíces procedentes de una sola: la magna *dynamis* en silencio, invisible e incomprensible.

2. A TRAVÉS DEL Hijo. Otros gnósticos ven la primera manifestación del Dios incognoscible en el Hijo, pero siguen presentando a la Madre como tercer miembro de la tríada divina. Así ofitas y naasenos consideran al Hijo como "Hijo del Hombre" o "Segundo Hombre", en relación al Padre o "Primer Hombre", y le llaman también "Autogénis" y "Logos", comprendiéndolo como intermediario entre el Dios supremo y el *chaos* o materia. Junto al Padre y al Hijo aparece el Espíritu Santo, llamado "Madre de los vivientes", del que, tras la unión con los anteriores, nacen el Cristo (Luz incorruptible, Tercer Hombre) y *Sophía* (*Proúnikos*). De esta manera el segundo principio, el Hijo, queda desdoblado, estableciéndose la separación entre él y el Cristo

engendrado por el espíritu impersonal. La idea de la "Madre" se proyecta al Espíritu Santo que, como elemento femenino, viene a ser forma y delimitación de los dos primeros que propiamente constituyen una unidad. En la exposición gnóstica reflejada en el libro de Baruc, se mantiene un tercer principio femenino, denominado Edén, junto a los dos primeros: el Bien y el Padre o Elohim. De la unión del segundo, inengendrado como el primero pero privado de presciencia, con la semivirgen Edén nacen los ángeles, iniciándose así el camino de la degradación del elemento divino que será después rescatado por Elohim.

La figura del Hijo como revelación del Dios incognoscible es ampliamente desarrollada por Basíides al presentar el proceso de generaciones que a partir del Padre no engendrado llega a la formación de los 365 cielos: Primero el *noús* (el Intelecto), de éste el Logos, de éste el Pensamiento (*phrónesis*), y de éste la Sabiduría y la Potencia, generadores a su vez de las virtudes, arjontes y ángeles que forman los diversos cielos

Los tres primeros son generados en orden a la salvación que se realizará por medio del Intelecto, es decir, el Unigénito llamado Cristo; los dos siguientes representan al Primogénito y vienen a ser como otro aspecto de los primeros, en orden a la creación. De este modo quedan configurados el segundo y tercer principios, procedentes del Padre no engendrado, que corresponden en cierto sentido a las dos primeras filiedades del sistema de Basíides que transmite Hipólito. Según éste la manifestación de Dios no se opera a partir de sí mismo, sino de un semen emanado de él, que contiene toda la sustancia del mundo, y del que surgen tres filiedades consustanciales al Dios "no existente" en sucesiva degradación: la primera es el *noús* o el Hijo, la segunda el Salvador o Cristo, y la tercera, degradada ya en el mundo de la materia, los hombres espirituales o la Iglesia. Se mantiene en cierto modo el carácter femenino de la tercera filiedad, que ahora no se identifica con el Espíritu Santo, ya que éste es el "servidor" de la segunda, o las alas que la conducen a lo alto, quedando él mismo fuera del pléroma, como separación entre la región supramundana y el mundo

3. A TRAVÉS DEL HIJO Y DE SOPHIA. En la gnosis valentiniana, la más importante en los ss. II al IV, la formación del pléroma se desarrolla a partir del primer principio, el Padre bien considerado solitario, reflejo de la simplicidad de la mónada pitagórica, bien atribuyéndole como esposa al Silencio (*sigé*)— del que procede la díada formada por el Intelecto (*noús*) y la Verdad. El *noús*, y sólo él, conoce toda la grandeza del Padre; es el Unigénito, Pensamiento inmanente al Padre, *logos endiáthetos*, que con su pareja Verdad —con la que viene a constituir, entre algunos valentinianos, la primera tétrada junto con Abismo-Silencio (el Padre)—, emana al Logos, es decir, al Hijo de Dios vuelto hacia la creación, *logos prophorikós*, que, con su correlativo femenino, Vida, emana a su vez la sizigia Hombre —Iglesia, y es considerado "el padre de todos los seres que existen después de él, y el principio y formación de todo el pléroma". Esta es la tétrada (equivalente a la *tetráctys* pitagórica) de la que proceden respectivamente una década (número perfecto) y una dodécada (número simbólico) de eones que constituyen el mundo pleromático de los treinta emanados en *syzygías*, o propiamente andróginos reflejándose en el elemento masculino su naturaleza y en el femenino su forma o cualidad dominante, y considerados distintos y separados del Padre no engendrado. Estos treinta eones, si bien fluctúan en orden y nominación entre los distintos grupos valentinianos, reflejan las diversas funciones del ser intermediario entre el Dios supremo y el mundo de la creación.

La pretensión del último de los eones, Sophía, de conocer directamente la grandeza del Padre, o de engendrar por sí sola, como el Padre, sin su correlato masculino, Theletos, hace que parte del elemento divino sea alejado fuera del pléroma: la misma Sophía según algunos, o, según otros, una parte de ella, el deseo (*enthymesis*) y la pasión depuestos por Sophía fuera del pléroma (Sophía Achamot), y que por provenir únicamente del elemento femenino estaba

privado de forma y perfección'. Un nuevo eón creado por el Padre, o por el Padre a través del Intelecto, hace de separación entre el mundo divino y la confusión exterior al pléroma, y oculta al resto de los eones el aborto deforme de Sophía. Es el Límite (*horos, staurós*), cuyo carácter únicamente masculino resalta su transcendencia, y gracias al cual Sophía no fue absorbida por el mundo exterior. Para restaurar la paz entre los eones del pléroma⁵⁵ y acudir en socorro de Sophía caída, la primera syzygia Intelecto-Verdad emanan, por disposición del Padre, una nueva: Cristo -Espíritu Santo que, según algunos valentinianos, vienen a completar los treinta eones del mundo pleromático" o se añaden a ellos formando asimismo parte del pléroma. Ellos muestran al resto de los eones que el conocimiento del Padre sólo se obtiene a través del Intelecto (Unigénito) y les explican el misterio de las syzygias; ellos dan unidad a todos los eones del pléroma, que emiten lo mejor de sí mismos en un fruto, Jesús o el Salvador, que, traspasando el Límite, realiza la salvación de Sophía, viniendo a ser, él y sus ángeles^a compañantes, el elemento masculino del que Sophía, como elemento femenino, engendra a los gnósticos, destinados a unirse a los ángeles, como Sophía al Salvador. De ahí que los gnósticosⁱⁿvoquen a Sophía como Madre", Madre de los vivientes, e incluso Espíritu Santo

El abismo entre el Dios incognoscible y el mundo creado se salva, entre los valentinianos, a través de la doble situación de Sophía, y de la intervención del Hijo de Dios, representado en los treinta eones del pléroma como Unigénito en el seno del Padre (Intelecto unido a Verdad), Logos creador unido a Vida, y Cristo salvador unido al Espíritu Santo. Andrógino en estas tres fases, aparece sin embargo como únicamente masculino frente a Sophía para engendrar a los gnósticos en el mundo sensible. Esta contemplación del misterio de Dios y del hombre no parte de los datos de la revelación cristiana, aunque utilice sus términos; sino de unos presupuestos heredados de la mitología pagana, y de la personificación de los principios asumidos de la filosofía de su tiempo.

En definitiva, para la *gnosis*, el conocimiento de Dios se identifica con el conocimiento de lo que es el hombre (el gnóstico): partícula divina caída en la materia, con ansia de lo divino y la experiencia del drama de su existencia en un mundo del que se siente extraño. El conocimiento de Dios no se obtiene mediante la fe, obediencia razonable a la revelación divina dirigida a todos los hombres, sino por medio de pretendidas revelaciones secretas transmitidas por hombres singulares como Adán, Seth, o el mismo Jesucristo, que tienen su correlato divino en el mundo pleromático. A Cristo se le presenta esencialmente desdoblado: por una parte el Cristo superior que pertenece al pléroma, y, por otra, el Jesús nacido de María, que ha sido revestido transitoriamente del Salvador celeste, uno de los eones o fruto de todos ellos, para recordar al gnóstico lo que es, o despertarle de su sueño.

[-> *Angelología; Creación; Diosa-Madre; Dualismo; Esoterismo; Espíritu Santo; Filosofía; Hijo; Ireneo, san; Jesucristo; Logos; Misterio; Mística; Padre; Padres (griegos y latinos); Revelación; Salvación; Trinidad.*]

Gonzalo Aranda Pérez

GRACIA

SUMARIO: I. Fundamentos: 1. Noción y problemática; 2. En el Antiguo Testamento; 3. En el Nuevo Testamento. —II. El caminar de la historia: 1. Santos Padres; 2. El Occidente; 3. Escolástica; 4. Las Rupturas; 5. Recuperación. —III. Reflexión sistemática: 1. Dios y el hombre;

2. Categorías fundamentales del cristianismo; 3. Gracia creada e increada; 4. Deificación y santidad cristiana.

I. Fundamentos

1. NOCIÓN Y PROBLEMÁTICA. El concepto de gracia es amplio y complicado, ya que bajo la palabra gracia subyace la riqueza de la experiencia religiosa y de la fe cristiana como encuentro y relación entre el hombre y Dios.

Ya en griego y latín *gracia* reúne en sí varias realidades, a veces dispares. *Gracia* puede ser *benevolencia, amor, placer, belleza,...* El mismo problema aparece en las lenguas modernas. Reina aquí una polisemia amplia.

Cuando *gracia* se aplica a la relación entre Dios y el hombre la comprensión de la misma dependerá de la comprensión de Dios y del mismo hombre. De ahí que la riqueza de matices sea innumerable y en el estudio de la tradición cristiana los acentos pueden ser dispares aún diciendo materialmente las mismas palabras. Caso típico será la interpretación de san Agustín en los tiempos de la Reforma y del Jansenismo.

Para este tema, y en este caso, al acercarnos a la comprensión cristiana de la gracia hemos de partir del concepto de Dios que está detrás de las preocupaciones doctrinales o experiencias religiosas de la historia de la Iglesia.

Partimos de la experiencia fundante: Cristo y los discípulos e inmediatos sucesores. Veremos algunos asuntos fundamentales en la historia de la doctrina acerca de la gracia para buscar una orientación general hoy. De ella encontramos tres puntos críticos que son los quicios de la teología cristiana.

Del olvido de la *unidad de creación y salvación* aparece la oposición en gracia y libertad, entre Dios y el hombre. Se inicia en la disputa pelagiana, permanece hasta hoy en los pensadores y cristianos de Occidente. Podemos llamarle la *dimensión teológica* de la gracia.

Del olvido de la *experiencia sacramental* de la primera Iglesia se rompe unidad en el individuo para vivir gozosamente la gracia. Aparece en la historia con las cuestiones acerca de la predestinación, la relación de las obras buenas y la caridad, la experiencia de gracia en el individuo. Podemos llamarle la *dimensión cristológica* de la gracia: el ser en Cristo. Con ello tenemos todo el problema de asumir lo histórico en la gracia como historia de salvación cuyo autor es Dios en Cristo.

Del olvido de la comunidad, el grupo de los creyentes, surge el excesivo individualismo y cosismo en el tratamiento de la gracia y en su vivencia; en teología es todo el problema de la inhabitación trinitaria, del Espíritu, de la Iglesia. Podemos llamarle la *dimensión pneumatológica* de la gracia en el cristianismo.

Especial importancia tiene el s. XIX. Por un lado la escuela de Tubinga y por otro la escuela romana realizan una recuperación de la primitiva unidad de la comprensión de la fe: Dios y el hombre no son competidores sino personas llamadas al encuentro y a la comunión. Esto se ve en el renovado interés de esa época por la Iglesia, la gracia increada, la inhabitación trinitaria, el deseo del sobrenatural... Fructificará esta renovación en Blondel, de Lubac, etc. ya en pleno siglo XX.

2. EN EL ANTIGUO TESTAMENTO. Cuando buscamos el concepto de gracia en el AT nos topamos con múltiples aspectos y gran riqueza de vocabulario, ya que no tenemos un equivalente exacto de la palabra gracia.

Se nos habla de Dios que se inclina al hombre con misericordia (Núm 6, 24), que es fiel y se acerca con ternura (Is 14, 1; 49, 15). Dios activo bendice al hombre, se complace en él, le perdona, le conduce a un futuro feliz...

El tema de la gracia en el AT se halla unido al tema de Dios autor de la creación y la regeneración de los hombres.

Lo que nosotros llamamos gracia de Dios en el Yahvista podemos encontrarlo y subsumirlo como *bendición y elección* (Gén 12, 1-3). El Deuteronomio acentuará la *benevolencia* y la alianza (Dt 27-28). En el profeta Oseas destaca al *amor* y la *alianza* renovada (Os 2, 16-25). Isaías subraya la *promesa* y la restauración de la amistad y fidelidad de mano del *mesías* (Is 9, 1-6; 11, 1-5; 42, 6). Jeremías insiste en la *amistad* íntima de Dios hacia el hombre y la renovación de la *alianza* (Jer 31, 33). Ezequiel acentuará la complacencia de Dios en el hombre (*hesed, hen* en hebreo, cf. Ez 36, 24-28). Muchos otros temas y textos podríamos aducir.

Desde esta primera luz en Israel vemos que la *gracia* se une a la salvación. Mirando al pasado se recuerda la elección y el éxodo. Mirando al futuro aparece la fidelidad y amistad de Dios hacia la consumación de Israel: llegar a ser en plenitud pueblo de la alianza. Las actuaciones de Dios, elección, alianza y promesa, se concretan como bendición.

Podemos destacar dos aspectos generales. El primero es la *benevolencia* de Dios que por gracia elige a Israel y le ofrece salvación en su amistad. Podemos decir: Dios pone su corazón en el hombre.

Un segundo aspecto del comportamiento de Dios es su dinamismo. El hebreo no piensa tanto en sustantivos cuanto en verbos: la persona que actúa, en este caso Dios. Los comportamientos de Dios que podemos llamar gracia son ante todo *acciones y acontecimientos* en Dios y en los hombres.

3. EN EL NUEVO TESTAMENTO. En el anuncio y actuación de Jesús se nos presenta un Dios de gracia, que ofrece salvación: el *reinado* de Dios se ha acercado a vosotros (Mc 1, 15). Esta proclamación en acción (curaciones cfr. Mc 6, 56; exorcismos cfr. Mc 3, 22; reunión de seguidores cf. Mc 1, 17) implica el amor, la benevolencia y la gratuidad de Dios hacia el hombre.

Los acentos de los diversos evangelistas presentan matices. Mateo hablará de la *dicha* y la *bendición* (Cf. Mt 5, 2 ss. y 25, 31 ss). Este don de Dios se traduce en *perfección*, que retoma la exigencia de santidad del Levítico (Cf. Mt 5, 48).

Lucas, por su parte, insistirá en la misericordia como calificativo de la actuación de Dios (Cf. Lc 15) que conlleva la misma respuesta en el hombre (Lc 6, 36). El comportamiento de Jesús para con el hombre es *hoy de salvación y gracia* que realiza lo antiguo.

Un primer aspecto que hemos de destacar es la *unidad* de creación y salvación que aparece en el evangelio como misterio de la gracia de Dios. Con esto la teología cristiana ha caracterizado la acción de Dios como gracia y bajo este concepto ha subsumido los demás.

Al acercarnos a Pablo nos encontramos con parejas de conceptos: gracia y fe (Rom 4, 16), gracia y paz (Rom 1, 7), gracia y justificación (Rom 5, 20). Todo ello acontece en Cristo, para

vivir en Cristo (cf. 2 Cor 5, 17). Qumrán había unido misericordia y ley. Pablo rompe esta unidad para unir Cristo y gracia. Romanos y Gálatas marcan esto al afrontar la justificación del hombre con independencia de la ley (Gál 2, 16). Esto es el acontecimiento de la gracia.

El actuar de Dios para Pablo se caracteriza como *gracia*. Recoge el pensar judío cuando resalta su carácter dinámico. La gracia no es, por tanto, en Pablo, una cualidad de Dios sino que es acontecimiento de Dios para el hombre (Cf. Rom 3, 24; 5, 15 ss.). A la luz del capítulo 8 de Romanos descubrimos esa actuación de gracia en su carácter escatológico, de consumación y plenitud". En este sentido se relaciona la gracia con el amor y la paz de Dios y de Cristo (cf Rom 1, 7; 1 Cor 1, 3; 2 Cor 13, 13).

En Pablo, desde la experiencia evangélica, el ser cristiano aparece unido a la *filiación* respecto al Padre (Cf. 1 Tes 1, 3; 3, 13). También es *vivir en Cristo* (Cf. Rom 6, 3; Gál 3, 28; Flp 1, 23). En la historia del hombre se traduce como vida *según el Espíritu* (Cf. Rom 8) que distribuye dones y carismas (1 Cor 12) a los hijos.

La mentalidad bíblica pone al hombre en relación con Dios, quien lleva la iniciativa del encuentro de gracia, que abarca desde la creación hasta la consumación. La menesterosidad y pecado de los hombres se ponen a la luz de la actuación salvadora (Cf. Rom 1-3)

Esta experiencia —acontecimiento en la historia del hombre— aparece como trinitaria: «La gracia de nuestro Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo...» (2 Cor 13, 13). Esto mismo nos muestra el texto final del envío en Mt 28, 18-20: bautismo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. La vida humana como historia queda íntimamente trabada con Dios; la *historia* humana es, por la fe y la acción de Dios, *acontecer de gracia* (Cf. Mt 11, 25-27; Lc 10, 21-22). Es salvación de Cristo y en Cristo.

Estos acentos aparecen en el cuarto evangelio: se nos conduce a la relación con el Padre y el Hijo. A través de Jesús viene la gracia, salvación y **vida** eterna. Por la fe en el Hijo acontece el nuevo nacimiento (Jn 3) y la vida en comunión con el Padre y el Hijo (Jn 14-16). Este acontecer de la gracia es revelación de la gloria que conduce a la fe y al paso del mundo a Dios, a la vida eterna. Todo ello arraigado en la misma filiación del Hijo que da a conocer al Padre (Cf. prólogo de Juan).

En Juan aparece claramente una insistencia en Cristo que marca todo el acontecer de salvación como gracia: la fe en él, en él está la vida, él manifiesta la gloria, él es el camino, la verdad, la vida....

Desde la experiencia neotestamentaria viene la posesión eclesial de la certeza de la gracia de Dios en Cristo, y el don del Espíritu unido a la fe. Este acontecer de la gracia se realiza en el bautismo y en la vida cristiana por la fe, la esperanza y el amor, tal como Pablo señala. Así la escolástica pudo estudiar y tematizar la relación entre gracia, virtudes y dones.

Las cartas deuteropaulinas y apostólicas presentan al hombre transformado en Dios: «para que os hiciérais partícipes de la naturaleza divina» (2 Pe 1, 4).

El acontecimiento de Cristo señala el acontecimiento de la gracia de Dios en la historia. De modo especial queda señalado y celebrado en la última cena y la celebración eucarística de la Iglesia: vida de Jesús entregada como acontecer del reino y donación de Dios'. Esta concentración cristológica aparece especialmente en Cirilo de Alejandría.

II. El caminar de la historia

1. SANTOS PADRES. Los primeros escritores y Padres de la Iglesia viven las certezas que nacen de la experiencia del NT. El misterio de la gracia es anunciado en la predicación y presencializado en el bautismo y la eucaristía.

Esto es la actuación de la gracia que introduce a los hombres en relación con Dios, en Cristo por el don del Espíritu y en la comunidad eclesial que vive la urgencia misionera (Cf. Didajé VII).

En la crisis del gnosticismo Ireneo insitirá en el misterio de comunión y unidad que acontece en la gracia como *transformación* del hombre. Este dinamismo aparece reflejado en múltiples textos: «Por esto el bautismo, nuestro nuevo nacimiento, tiene lugar por estos tres artículos, y nos concede renacer a Dios Padre por medio de su Hijo en el Espíritu Santo. Porque los portadores del Espíritu de Dios son conducidos al Verbo, esto es, al Hijo, que es quien los acoge y los presenta al Padre, y el Padre les regala la incorruptibilidad. Sin el Espíritu Santo es pues imposible ver al Verbo de Dios y sin el Hijo nadie puede acercarse al Padre, porque el Hijo es el conocimiento del Padre y el conocimiento del Hijo se obtiene por medio del Espíritu Santo».

Los testimonios de la primera Iglesia apuntan a ese misterio dinámico y de unidad que parte de Dios hacia el hombre para hacerle partícipe de su vida.

Todo ello no acontece sin lucha, sin tensión, donde queda de manifiesto la distancia y la diferencia: el hombre no es Dios, pero la llamada y la gracia realizan este cambio por Cristo y el Espíritu. Así vivieron los primeros cristianos su piedad, su transformación, su lucha y en el fondo: el misterio de la gracia como expansión y cambio del hombre por la fe.

Ya desde Ireneo, siguiendo por Tertuliano y Orígenes, se comienza a usar el argumento que Atanasio, Hilario y Capadocios usarán: si el Hijo y el Espíritu no son Dios no tenemos salvación. Esto muestra la íntima trabazón entre la teología y la economía, entre la gracia y el misterio de Dios. La filiación de Cristo y nuestra filiación como acontecer en el Espíritu se hallan trabados. Esta unidad queda manifestada en la teología de los Padres especialmente clara en los griegos.

En Oriente el tema de la gracia queda unido —hasta hoy— a la Trinidad y la economía salvadora.

Cirilo de Jerusalén subrayará el misterio de la *imagen y semejanza* del hombre con Dios y la *inhabitación* del Espíritu Santo. Los Padres Capadocios resaltan la *unión sustancial* con el Padre por el Hijo en el Espíritu Santo. Gregorio de Nisa acentúa la *unión con Cristo*, Basilio la *santificación* que actúa el Espíritu.

El trasfondo fundamental de los Padres y primeros siglos de la Iglesia es el convencimiento que el destino del hombre es Dios: en el Padre, Hijo y Espíritu Santo encuentra el ser humano su realización y transcendencia. Precisamente éste es el misterio de la gracia tanto en su carácter de don como de regalo gratuito.

Para solucionar una explicitación de la relación Dios y hombre, o cómo traducir en concreto la presencia del Dios trinitario, el Oriente ha desarrollado el tema de las *energías increadas*. Son como el reflejo en el ser humano de la misma gloria y luz divina. Estas energías nos transmiten la presencia de Dios. Sin confundir Dios con el hombre se da una presencia íntima y personal de la misma Trinidad, no de tipo causal. De algún modo es la explicitación de lo que Occidente ha llamado *gracia increada*.

Otro aspecto que no debemos pasar por alto dentro del profundo sentido de unidad de creación y salvación, y de íntima relación Dios-hombre es la dimensión sacramental y eclesial del misterio de la gracia. Ya hicimos referencia a Cirilo de Alejandría. Pero es tema en casi todos ellos.

2. EL OCCIDENTE. El ambiente de Occidente será distinto al de Oriente. En un principio subyacen en los autores y en la piedad latina las mismas formas que entre los griegos. Hacia el final del siglo IV comienza un cambio de clima y entramos en la crisis pelagiana. Agustín marcará el pensamiento a partir de entonces, aunque muy unilateralmente tomado desde la controversia que vivió.

Agustín parte de las certezas cristianas fundamentales: la relación con el Dios trinitario (véase su *De Trinitate*), de la transformación del hombre desde Dios, de la relación con Cristo y la eclesialidad.

Durante largos años se ocupará de la gracia. Dos problemas concretos le acucian. Por un lado el destino de los niños bautizados, muertos antes de haber hecho ningún acto consciente de caridad. Por otro, el problema del pelagianismo: si el hombre pone algo propio de su parte para responder a la salvación. Es el dilema que atravesará la teología de occidente hasta casi nuestros días: *libertad o gracia*, Dios o el hombre.

Dos aspectos centrales podemos destacar en Agustín. Son para tener en cuenta en las variadas respuestas y matices que ofrecerá a lo largo de su vida. Primeramente no se ha de olvidar la experiencia de conversión del santo y su lucha por buscar y hacer el bien. El vivió la experiencia de la gracia que sale al encuentro y cambia al hombre. Este punto de partida personal junto con las antiguas certezas de la Iglesia constituyen el trasfondo de sus doctrinas. En un segundo lugar nos encontramos en repetidos textos como Agustín tematiza el *deseo* del hombre que busca y anhela salvación y plenitud. El *corazón inquieto* necesita de la gracia — presencia y auxilio— de Dios para encontrarse en unidad y plenitud porque sólo desde Dios se puede entender al hombre.

Desde estos dos puntos de partida ve al hombre llamado a participar de la misma vida de Dios, ser hijo en el Hijo, imagen y semejanza del Dios trinitario. «Dios quiere hacerte Dios por donación». Aquí se inscribe la gracia que pone en el corazón del hombre el deseo, *delectatio* en Dios.

Así aparece clara la defensa de la gracia que hace Agustín en contra del pelagianismo. Este se hallaba preso en el dilema entre gracia y libertad. Agustín hace valer la primacía de la gracia que suscita la respuesta en el hombre. En un contexto de polémica acentuará la pecaminosidad del hombre y su imposibilidad para el bien sin el auxilio de Dios. Por eso deja traslucir en múltiples textos el sentido del agradecimiento hacia Dios.

También es preciso reconocer en el pelagianismo una confesión en la bondad de la creación y libertad del hombre como intento de respuesta cristiana a ciertas tendencias de la antigüedad.

Ante la crisis provocada por el pelagianismo el 1 de mayo del 418 se reúnen los obispos de Africa en Cartago para trazar fronteras entre la Iglesia y los pelagianos. En el canon 4 se apunta a la gracia que nos da el don del amor, en el fondo, el deseo del hombre para ponerse en dirección hacia Dios. En el canon 5 la gracia viene a presentarse como la que *cambia o* transforma la libertad del hombre para el bien. Con esto los obispos quieren subrayar la primacía de la gracia que suscita la respuesta y la búsqueda del hombre. Hay en el trasfondo de este Concilio una ruptura con la primera mentalidad de la Iglesia. Tanto Arrio como Pelagio

son exponentes de un deseo nuevo de precisar la relación entre el hombre y Dios. Es como un intento del hombre como criatura.

Agustín percibe aquí un olvido de la primacía de Dios que ofrece una salvación y plenitud total al ser humano. Parece que en el ambiente cultural de la época se ha roto la unidad de creación y redención. La Iglesia respondió como pudo para salvar esta unidad y ello desde la primacía de la gracia.

El sínodo de Orange del 529 vuelve a insistir en las mismas certezas de la Iglesia. Corresponde a Cesáreo de Arlés el papel central en dicha doctrina. El sentir general de los cánones de Orange defienden la presencia de la gracia que debe ayudar y transformar la libertad y la voluntad. Esa gracia viene unida al Espíritu Santo. Con ello se quiere hacer valer la gracia y la cooperación del hombre que responde, pero negar la autonomía humana para iniciar el camino del bien. Detrás de lo que presenta el texto aparece la certeza de que es imposible para el hombre llegar a ser Dios, y si lo alcanza es por la gracia, en Cristo, actuada por el Espíritu Santo. Se quiere así rechazar el semipelagianismo y llegar a un acuerdo con Vicente de Lerins. El problema planteado era que, si todo era gracia, dónde quedaba la responsabilidad del hombre. Parece que se podía dejar todo esfuerzo ascético por la vida virtuosa. Los cánones de Orange II, mejor o peor, quieren salir al paso.

En los primeros siglos de la Edad Media se recogen estas certezas y se vive de ellas. El interés fundamental sigue siendo espiritual y pastoral. La gracia está presente en el hombre en el inicio y prosecución del camino de la fe. Se afirma la presencia de Dios y la unión con Cristo por la fe.

3. LA ESCOLÁSTICA. Poco a poco se comienza a vislumbrar un panorama nuevo en Occidente. Los tratadistas comienzan a plantearse cuestiones y tratan de responderlas apoyados en los textos de los Padres de la Iglesia o de la Escritura.

Dentro de un afán pastoral se suscitan cuestiones sobre la relación de la *fe* y las *obras*, la *inhabitación* de Dios por la gracia, la *cognoscibilidad* del propio estado de gracia, la *gracia santificante*...

En un primer momento las respuestas son servidas por los textos de los antiguos, pero en un segundo momento y con el progresivo estudio de la filosofía, se quiere precisar el sentido de la gracia como algo que tiene el hombre. Es el momento de explicitar el ser cristiano con la ayuda de la filosofía.

Un ejemplo de la clásica cuestión presentada por Pedro Lombardo cuando identifica la caridad con el Espíritu Santo. Abelardo distinguía entre el don de la gracia y el don del Espíritu. En esta línea distinguirán caridad y Espíritu Santo Anselmo de Laón y Gilberto de la Porré. Las ulteriores precisiones hacen la distinción entre una y otro apoyados en la filosofía aristotélica (así Simón de Torunai y Felipe el Canciller).

Esto es síntoma de la dificultad teórica para explicitar la gracia creada y la gracia increada. Quizá detrás vemos el problema pneumatológico. En la primera escolástica estaba clara la orientación del hombre hacia Dios (Padre) y la unión con Cristo junto con la realidad sacramental de la Iglesia (dimensión cristológica), pero se estaba perdiendo la dimensión pneumatológica: la comunidad, la persona y las relaciones interpersonales. En contra va creciendo un concepto cosístico (servido por el aristotelismo) y también individual. Así aparece resaltado en la investigación de G. Philips

La primera escolástica logrará presentar la gracia como el influjo de Dios en los hombres de modo que su ser y actuar son fecundados de modo nuevo, y al mismo tiempo capacitados para actuar en el orden de la salvación. Pero también un exceso de un modo de explicar según los modelos de la causalidad lleva al olvido de la *presencia personal* de Dios en el hombre, de modo que paulatinamente se oscurece el tema de la inhabitación. Pero por otro lado han logrado presentar el *hábito* que produce la gracia y es como algo permanente en el hombre justificado.

La gran escolástica puede así trabajar en su síntesis. Todos los grandes autores conservan el primer sentir de la Iglesia: el hombre está ordenado a Dios y desde éste se puede comprender; la acción de Dios viene al encuentro del hombre para transformarle y darle la vida eterna y la beatitud. Esta transformación hace al hombre deiforme, que vuelve sobre su origen y hace reaparecer la imagen y semejanza de Dios borrada por el pecado

La gracia, en cuanto relación especial con Dios, supone presencia, encuentro y vida sobrenatural, tanto respecto al conocimiento como respecto al amor y al cumplimiento de la ley de Dios. Ella tiene la primacía. Pero ese hábito está en la esencia del alma". Es «consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem»

Esta similitud Dios-hombre queda manifestada y actuada en las virtudes teologales, como ya señalaba la tradición anterior. Tomás de Aquino responde muy inteligentemente a la cuestión de la identificación de la caridad con el Espíritu Santo. Actúa en las virtudes, pero respecto a la fe y la esperanza mueve a través del hábito creado en el alma; por el contrario en la caridad mueve por sí mismo⁴⁶. Para tratar de precisar en la forma de pensar de su tiempo dirá que mana del Espíritu Santo «exemplariter». Las otras actuaciones son «efficienter a tota Trinitate»⁴⁷. Con esto quiere escapar del pelagianismo (la gracia viene al hombre) y del externismo (se apropia a la misma esencia del alma). Pero este hábito del alma es algo dinámico porque dice relación a Dios y al Espíritu Santo

El conjunto de temas sobre la gracia en la gran escolástica es amplio y mantiene un equilibrio bastante grande. Pero algo se comienza a romper cuando sintomáticamente se quiebra la unidad entre la gracia creada e increada y eso lo muestra Ricardo de Mediavilla (1308) cuando se pregunta si además del don *creado* (hábito) es preciso admitir un don *increado*.

En la escolástica tardía vence el estatismo y el cosismo en la concepción de la gracia y, aunque se mantienen las sentencias clásicas, el ambiente ha cambiado. Se prepara poco a poco el terreno para las crisis posteriores. Si primero se había perdido la dimensión pneumatológica, en el XIV y XV se oscurece la dimensión teológica y cristológica.

4. LAS RUPTURAS. El ambiente cultural del final de la Edad Media hace que en el tema de la gracia se desarrolle una visión más estática y de alguna manera sin Dios. De ahí la insistencia en la *gracia creada*, el *voluntarismo* y la aceptación de Dios. Es el camino que desde Scoto y Gabriel Biel conduce hacia el XVI.

No podemos aquí estudiar todos los problemas que plantea el asunto de la gracia. En un primer momento se hubo de defender la gracia creada como hábito y las virtudes correspondientes. Sintomáticamente la realidad de la Iglesia y los sacramentos se ven oscurecidos y la Iglesia toma sus distancias respecto a Wiclif y Hus. No sólo la pneumatología, la misma cristología aparece problematizada.

Este ambiente provoca la crisis protestante. Lutero quería salvar la gracia y la presencia y comunión con Dios. Seguramente está presente el dilema al que hicimos referencia: o Dios o el

hombre. Lutero quiere optar decididamente por Dios porque, en su pensamiento, la teología heredada ya no respondía a las exigencias del Dios cristiano. Contra el cosismo y estatismo Lutero tiene una concepción *actualista* de la gracia de Dios. A partir de esto se entiende su postura respecto a la relación de la fe con las obras y el mérito. En la escolástica primera y clásica era todavía una relación dinámica entre Dios y el hombre. En tiempos de Lutero se había cosificado.

El tridentino salió al paso de la reforma trabajosamente. Evitó cuidadosa mente optar por alguna escuela y hace una defensa fuerte de la necesidad de la gracia: nosotros somos transformados. Esto contiene un momento dinámico, pero también más estático. De alguna manera se une la gracia actual con la habitual. La misma defensa de los sacramentos puede inscribirse en el sentir de la Iglesia que confiesa la salvación hecha realidad en el hombre y en la comunidad.

Sin embargo no se logra la paz. Agudamente la lucha entre la libertad del hombre y la gracia de Dios se puede ver en la disputa *de Auxiliis*. Báñez y su partido pretendían salvar la primacía de la gracia. Pero Molina y sus seguidores optaban por rescatar la libertad humana y darle la responsabilidad que le corresponde. Las disputas en Roma se celebraron de 1589 a 1607. La teología de la gracia se encuentra de lleno en un momento cultural de especial dificultad para comprender la unión y la colaboración del hombre con Dios. Siendo una disputa sobre la gracia actual es, sin embargo, una disputa sobre la concepción de la relación estrecha que puede existir entre Dios y el hombre.

Aquí encontramos el problema central de Occidente: cómo entender y explicitar la salvación concreta del hombre, en cuanto ser y acontecer. Lo mismo viene a suceder con Bayo, Jansenio y las disputas que se suceden. El hombre en estado de naturaleza pura —no dañada— parece no necesitar la gracia (Bayo). Aquí entramos de nuevo en una concepción pelagiana en el fondo, que luego pasa a un extremismo de corte agustiniano. Y como contrapartida aparece un profundo sentido pesimista del hombre ante un Dios que ya no es el Dios de gracia y salvación, que mantiene en unidad su designio por la creación y la recreación. Aunque es de justicia conceder que tanto Bayo como Jansenio quieren reorientar el deseo del hombre hacia Dios, pero no lograron ni precisión ni siquiera hacerse entender por los teólogos de su tiempo. En el fondo ambos no se encontraron a gusto ni con la gracia arrolladora de Báñez ni con la libertad bajo cautela de Molina.

En esta época vence una concepción actualista —por otro lado siempre presente en el dinamismo de la gracia de los antiguos —que oscurece el aspecto relacional y los profundos matices que podrían esconderse en la explicitación de la gracia increada.

Por este tiempo aparecen algunos tratadistas que desde la teología bíblica y positiva tratarán de iluminar este lado más abandonado. L. Lessio S.I. destaca que vivimos sobrenaturalmente de la vida intratrinitaria, «*per extensionem*», por el don de la gracia santificante, como así propia y formalmente hijos de Dios. D. Petavio S.I. retorna los Padres griegos para explicitar que vivimos la vida de Dios en nosotros y el Espíritu Santo se nos da *sustancialmente*. Somos santos por la sustancia del Espíritu Santo. En esta línea de teología positiva el oratoriano Thomassin destaca, dentro del tratado de la Encarnación del Verbo, que la misma *sustancia* del Espíritu Santo es quien nos santifica. Con ello están realizando estos autores una recuperación de la gracia total y sobre todo tratando de recuperar la gracia como realación ontológica entre Dios y el hombre.

Además de estos nombres hay otros muchos. Podríamos aquí hacer referencia a la mística que desde el final del medievo con Ruysbroeck viene hasta san Juan de la Cruz y Francisco de Sales.

En todos ellos prevalece el sentimiento vivo de la presencia de Dios en la gracia que transforma las potencias del hombre y lo hace capaz de vivir la íntima comunión de vida con Dios. Muy lejos están algunos manuales de teología de esta fuerza.

Con la ilustración se percibe un decaimiento en la teología que conduce más y más a un extrinsecismo en la concepción de la gracia.

5. RECUPERACIÓN. Queremos marcar un momento grande de recuperación que posibilitará poco a poco una comprensión mejor de la gracia en su conjunto.

J. A. Moehler, siguiendo los pasos de los primeros maestros de Tubinga, da dos pasos importantes. Por un lado intenta resituar el misterio de la Iglesia y del hombre a la luz del Espíritu Santo. Así lo muestra su libro «La Unidad». La gracia de Dios no es un asunto entre el individuo y Dios sino que acontece en la Iglesia. Ve así el cristianismo desde el Espíritu Santo y la vida divina. Por otro lado recupera el sentido de la encarnación como momento de la explicitación de la vida divina y con ello alcanza lo que significa la historia concreta de salvación y la Iglesia. Esto aparece en su «Simbólica». Con ello alcanza a comprender al hombre desde Dios, intentando superar el dualismo de naturaleza y gracia. Otro problema no del todo resuelto en su teología es la relación entre encarnación y Espíritu Santo. Pero aún hoy se está trabajando en categorías nuevas para precisar mejor esto.

Desde aquí se entienden nuevos afanes por parte de otros autores. J.E.v. Kuhn, también de Tubinga, escribe sobre la gracia para vencer el extrinsecismo. Por su parte la escuela romana acomete la tarea de hacer valer el sobrenatural como algo vivo y actuante en el hombre. De alguna manera el estudio de los Padres que habían hecho Petavio y Thomassin fructificaban: La gracia de Dios comienza a verse por un lado dinámicamente y por otro en lo que tiene de presencia divina se quiere precisar como relación interpersonal. Magistralmente M.J. Scheeben, una vez y otra, en sus escritos vuelve al problema para precisar cómo se realiza esta unión con Dios y cómo esa unión va acompañada de la transformación y fecundación del hombre en la gracia.

Desde otros puntos de vista la situación en la Iglesia viene reflejada por el intento de M. Blondel que intenta presentar esa presencia personal y dinámica entre Dios y el hombre. La visión cristiana primitiva quiere así abrirse paso de nuevo: el hombre está orientado, abierto y en camino hacia Dios. De alguna manera el correr del tiempo había separado y roto la unidad Dios-hombre a la que hemos hecho referencia. Desde esta unidad se quiere recuperar la libertad y la apertura. Apunta bien Blondel al señalar como puntos críticos contemporáneos el extrinsecismo y el historicismo. Dios está más allá de estas alternativas: está en la raíz como gracia.

Estos problemas los ha puesto de manifiesto y apuntado caminos de solución H. de Lubac. Por un lado intenta rescatar a Agustín y Tomás de unas comprensiones cerradas, tanto estáticas, como dualistas, bien entre la mentalidad jansenista o las ideas de las escuelas teológicas. Decididamente recupera el sentido de la gracia: Dios que sale al encuentro y en ese dinamismo se encuadra lo que llamamos tanto gracia actual como habitual, creada como increada.

En los últimos tiempos y después de largas discusiones acerca del tema se ha hecho un silencio sobre la gracia. Pero al mismo tiempo se ha realizado una recuperación más profunda desde una mejor explicitación del misterio trinitario y una precisión del tema de la encarnación y la pneumatología. Aun sin embargo queda trabajo por realizar. No podemos recorrer más hitos en el camino de la historia. Únicamente señalaremos la recuperación dentro del protestantismo para una mejor comprensión de la gracia. K. Barth es el más representativo.

Pero al mismo tiempo hemos de señalar que su rechazo de la filosofía para tematizar la fe lleva quizá a una falta de precisión y cierto sentido cerrado de la elección divina.

III. Reflexión sistemática

1. DIOS Y EL HOMBRE. Algunas cuestiones centrales de la gracia se han tratado en los manuales clásicos **para** responder al interrogante fundamental en este tema: la necesidad de la gracia, la predestinación o elección divina, la esencia de la gracia creada e increada, la gracia en lo que tiene de eficaz o/y suficiente.

No podemos entrar en una explicación detallada de estos asuntos. Nos interesa en relación a Dios. Al hablar **de** la gracia estamos recogiendo en una palabra la experiencia de la cercanía, o mejor, del acontecimiento de Dios que se da al hombre, se nos regala. Esto es más allá de las categorías del mérito entendido vulgarmente, de la elección o de la necesidad. Es, de alguna manera, un acto de fe que confiesa y reconoce a Dios como el más grande. Magistralmente ha puesto esto de manifiesto K. Barth entre los protestantes de nuestro siglo.

Desde la experiencia fundante de la Escritura del AT y de Jesús confesamos que Dios es Dios de gracia, que se inclina al hombre. Se trata, por tanto, de partir de la fe confesante y gozosa: Dios nos quiere y se nos comunica en Jesús. En este sentido no podemos hablar de oposición o jugar a enfrentar a Dios con el hombre. Hemos de partir de que el hombre no es Dios, pero Dios quiere hacerse amigo, compañero... en definitiva, Padre de los hombres en Jesucristo: llegar a ser hijos en el Hijo. Esta experiencia supone la distancia, pero también la cercanía. Ambos polos son para sostener.

En lo que tiene de relación interpersonal no podemos verlo en sentido comercial o de intercambio debido, sino que es acontecer de gracia: autodonación entre personas.

Por tanto no se trata de escoger entre Dios y el hombre, como sucedió con el pelagianismo o un agustinismo exagerado o ciertas tendencias del protestantismo, sino de afirmar a Dios y al hombre.

En este punto se mantiene una continuidad fundamental entre la creación y la recreación. Así lo han dejado en claro los Padres antiguos al reflexionar sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

2. CATEGORÍAS FUNDAMENTALES DEL CRISTIANISMO. La gracia, siendo fieles al fundamento en Cristo, podemos concebirla como *acontecer*, no como un *estado*, como un don en el plano de las cosas, como una *ganancia*, o algo *debido*. Desde esta concepción fundamental el acontecer de la gracia tiene tres principios: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. De estos principios se extraen tres categorías de explicitación.

La categoría *teológica*: Dios es origen y meta del hombre. En cuanto le llamamos Padre, apoyados en la experiencia y en el ser de Cristo, vemos el hombre a la luz de Dios y, por tanto, confesar la gracia es acto de fe, que se dirige a Dios, que quiere ofrecer el futuro al hombre, que lo ha llamado a ser. Por tanto en la entraña de su mismo ser está orientado a Dios y a esto le llamamos gracia, elección, predestinación, vocación. Este acontecer está más allá de la pura gracia y lo que es debido. Simplemente *es*, *acontece*, porque es Dios mismo en acción.

La categoría *crisológica* o de encarnación. La gracia no es algo interior solamente. Se ha hecho historia en el Hijo Jesucristo. Por tanto la carne, la historia humana, la vida de los hombres es donde acontece la salvación y es el hombre —carne y espíritu— a quien se le llama porque la

gracia acontece al hombre concreto e histórico, tal como Cristo ha anunciado y presencializado en su vida histórica. Por eso los sacramentos son acontecimientos de gracia. Es Cristo quien bautiza y perdona y consagra...Es por tanto don para el hombre que mira a la resurrección de la carne y en dinamismo, ya que a la vida y a la historia pertenecen el movimiento. En este movimiento se ha implicado Dios mismo en Cristo y ahora sigue implicado en ello.

La categoría *pneumatológica*. El Espíritu dice relación a la intimidad de Dios y a la intimidad del hombre. Pero desde la explicitación cristiana de Dios es comunión y comunidad. El hombre está en manos de los otros y humanamente nace en medio de los otros y por los otros (padres biológicos y psicológicos). Pues bien, en la gracia, acontece la presencia del Espíritu Santo que se hace intimidad del hombre y profundidad del hombre, pero no como algo externamente añadido. Por el Cristo esa presencia de gracia de Dios (Espíritu Santo) se une íntimamente al ser profundo del hombre y a las actuaciones del hombre (tema de las virtudes, dones y frutos en la teología medieval). Con palabras más sencillas podemos decir que la gracia es presencia dinámica de Dios cambiando, transformando, activando la búsqueda del hombre.

Así tenemos que la gracia supone la radical alteridad y transcendencia: el hombre no es Dios. Pero también la máxima intimidad y comunión: el hombre actúa divinamente transformado por la presencia personal de Dios como Padre, presencia del Hijo y la presencia del Espíritu.

Las categorías a utilizar pueden ser cambiables pero el fondo de la cuestión permanece. Quizá hoy podamos utilizar la palabra *comunión* interpersonal al igual que la utilizamos para expresar las relaciones intratrinitarias.

3. GRACIA CREADA E INCREADA. Desde este punto de vista del *acontecer* y la *comunión* interpersonal no plantea muchos problemas hablar de la gracia como algo creado: es algo del hombre, es don en el hombre, transformación del hombre, tanto en su interior como en su exterior (resurrección de la carne como acontecimiento de gracia que esperamos).

Pero también es algo interior y exterior como increado: es decir nos encontramos con el mismo Dios. Si las demás personas, siendo el otro, pueden estar presentes en nosotros con su palabra, sus gestos de cariño, su cuerpo, Dios, con más razón, es presente o se hace presente e interior al hombre con una intensidad mayor que cualquier criatura. Esta relación con Dios no puede ser en abstracto con la divinidad (esencia divina), es concretamente relación personal: hijos del Padre, que se hace presente precisamente como Padre; hermanos del Hijo, que se hace presente como hermano de los hombres; miembros del Espíritu Santo, persona en muchas personas¹". Aquí las categorías son cambiables por la especial dificultad en explicitar el misterio del Espíritu Santo. Padres y místicos han hablado del desposorio con el Espíritu Santo, se ha relacionado con el Amor interpersonal como efusión amorosa... De todos modos esto nos indica **que** puede usarse un vocabulario variado.

Por tanto parece algo incongruente oponer gracia creada e increada. O de alguna manera cerrarse a un tipo de categorías que no permitan explicitar esta relación con Dios en su ser personal o en sus relaciones intratrinitarias. Otro problema será cuál vocabulario sea el mejor.

4. DEIFICACIÓN Y SANTIDAD CRISTIANA. El acontecimiento de la gracia, como encuentro y comunión del Dios trinitario con el hombre ha sido llamado *deificación*. En este sentido tiene un aspecto de proceso, de camino de encuentro e intercambio entre Dios y el hombre. También está relacionado con la escatología en cuanto este proceso mira a alcanzar la plenitud del hombre en Dios en la *visión beatífica* y *bienaventuranza* y en la *resurrección* de los muertos. Todo ello se ha llamado también *santidad* en cuanto vida, aunque a veces presentado muy estáticamente: ser santo.

Desde nuestro punto de vista este proceso al que hemos hecho referencia se concreta en el camino de alcanzar el hombre por la gracia a ser perfecta imagen y semejanza de Dios, como decía Buenaventura, a ser hijos en el Hijo, alcanzar el desposorio con el Espíritu Santo (Scheeben). Esto alcanza, como decíamos, la totalidad del hombre, cuerpo y espíritu, en una transparencia para el ser divino trinitario.

La santidad de Dios como intimidad de la vida divina, se expande en el hombre a través del Espíritu Santo, corona de la vida intratrinitaria, en cuanto plenifica la relación entre el Padre y el Hijo.

Si hemos de destacar la plenitud de la gracia, hemos de explicitarla en las virtudes teologales en cuanto tienen a Dios como fundamento: es fe como entrega y confianza en Dios, es esperanza como mirada hacia la meta y anhelo del encuentro, es amor como deseo y gusto por Dios. En este sentido, hablar de santidad cristiana no puede ser tomar como punto de partida el compromiso, la entrega, la acción intramundana. Aunque todo ello forma parte de la misma. El punto de partida en la gracia es la iniciativa de Dios que pone en el hombre el entender y el querer para mirarle a Él o dejarse mirar por Él. De aquí que la primera actitud de la vida de la gracia es precisamente la *acción de gracias*. Esto se traduce en alabanza y alegría como dones fundamentales y principales del Espíritu. Ya los medievales consideran como primer don del Espíritu la *sabiduría* como gusto por las cosas divinas: es decir el descanso y anhelo puestos en Dios que traducen el sentido de alabanza en la liturgia de la Iglesia indivisa a través de la historia: con los ángeles y santos proclamamos la santidad de Dios. En pleno centro de la vida humana aparece la gracia de Dios en Jesucristo; por eso la vida se convierte en alabanza y eucaristía.

En vocabularios diversos y modos de pensar y sentir diversos el centro de la cuestión vuelve una y otra vez a aparecer. Recorriendo la mística y los santos, y el sentir unánime de los Padres nos encontramos con esa unidad dinámica y procesual entre Dios y el hombre que culminan en el encuentro pleno y transformante, en la comunión que se expresará como alabanza y liturgia celeste.

[-> *Agustín, san; Amor; Antropología; Arrianismo; Atanasio, san y Alejandrinos; Atributos; Barth, K; Bautismo; Biblia; Buenaventura, san; Capadocios, Padres; Caridd; Comunidad; Comunió; Concilios; Conocimiento; Creación; Doxología; Encarnación; Escatología; Escolástica; Esperanza; Espíritu Santo; Eucaristía; Experiencia; Fe; Filosofía; Historia; Iglesia; Inhabitación; Ireneo, san; Jesucristo; Juan de la Cruz, san; Liturgia; Misterio; Naturaleza; Orígenes, Padre; Padres (griegos y latinos); Predestinación; Reforma; Reino de Dios; Salvación; Teología y economía; Tertuliano; Tomás de Aquino; Trinidad; Vida cristiana; Vida eterna.]*

Ricardo Sanlés Olivares

HEGELIANISMO

SUMARIO: I. Introducción.—II. ¿Qué es el hegelianismo?—III. Horizonte teológico.— IV. Visión trinitaria.—V. Las personas divinas: tres en comunión.—VI. ¿La Trinidad económica?—VII. El ámbito del Espíritu.—VIII. Conclusión: Hegel, «el filósofo de la Trinidad».

I. Introducción

Como todo concepto que se refiere a Hegel o que tiene que ver con él, el hegelianismo necesita una revisión a fondo, como consecuencia de las investigaciones llevadas a cabo en los últimos decenios y de un nuevo acceso a las fuentes. El Hegel de las *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*, p. ej., tal como se han dado a conocer en las nuevas ediciones, sugiere algo diferente de aquello a que nos tenía más o menos acostumbrados la reiterada lectura de la edición de Lasson. Y ello no tanto porque los contenidos sean otros, sino por la nitidez con que éstos se presentan, pese al carácter fragmentario y por tanto precario de los textos, y por las valiosas indicaciones del aparato crítico. Si además uno se deja cuando menos interpelar por la inabarcable riqueza de los conocimientos que la investigación aporta día tras día, se tendrá la sensación de penetrar en un terreno desconocido hasta ahora. La conjunción de los dos aspectos mencionados: acceso a nuevas fuentes o a las ya conocidas pero presentadas de forma más auténtica, y la variedad de perspectivas abiertas por la investigación hace ver un Hegel diferente, menos abstracto. Justamente la abstracción es el obstáculo principal a la hora de hablar de su obra. Lo paradójico está en que se le siga considerando como un filósofo excesivamente abstracto, cuando Hegel de hecho se esforzó con tenacidad por ofrecer un contenido concreto al que identificó con la verdad misma.

II. ¿Qué es el Hegelianismo?

Se puede admitir que «el hegelianismo es en general la doctrina filosófica de Hegel determinada por el "idealismo absoluto" y el "método dialéctico», y el filosofar que se refiere constitutivamente a ella o que procede según su forma» (H. Stuke, col 1026). El período de mayor influencia del hegelianismo puede cifrarse entre los años 1820 y 1840. Además de hacerse presente de modo muy intenso en el ámbito de la filosofía especializada, ideas y categorías de la filosofía hegeliana, especialmente en lo que se refiere a la religión, la historia, la política o la estética, determinan de forma decisiva, en un grado que hoy nos resulta difícil de imaginar, los campos de todas las ciencias particulares, y tienen un eco muy considerable en la vida literaria y en la configuración de la mentalidad pública. En este sentido el hegelianismo no es el resultado de disquisiciones y discusiones de escuela, sino expresión de toda una forma de interpretar la vida, y por tanto de la vida misma en sus diversas facetas y dimensiones. Por otra parte, aunque en el mencionado período de su máxima brillantez, no se caracterizó por una apropiación creativa y un desarrollo de la propia filosofía de Hegel, su significado no corresponde a la imagen convencional y abstracta que con frecuencia se ofrece. No hay simplemente «viejos hegelianos» (*Althegelianer*) por una parte, que pretenden conservar literalmente el sistema de Hegel, y por otra jóvenes hegelianos (*Junghegelianer*) que sirviéndose de sus mismas armas lo destruyen. En el grupo de los primeros se encuentra p. ej. Rosenkranz, que pretende, con mayor o menor éxito, una reelaboración autónoma del pensamiento de Hegel; y por lo demás, a la «caída» del sistema hegeliano no sólo contribuyeron los jóvenes hegelianos, sino alguno de los llamados viejos hegelianos, como Erdmann o Fischer, cuya decidida historización de los contenidos va acompañada de un abandono de toda referencia metafísica. En el campo más concreto de la religión los viejos hegelianos no se limitaron a conservar lo expresado por Hegel, sino que desarrollaron programas nuevos, como fueron: la pretensión de una «filosofía cristiana» radical por parte de Góschel, la elaboración de una «teología especulativa» vigorosa en el caso de Marheineke, la primera exposición histórico-crítica de la teología veterotestamentaria a cargo de Vatke, el intento de construir una «religión de la humanidad» (*Menschheitsreligion*), a un tiempo liberal y universal, sin olvidar por último la voluntad de Michelet de fundamentar filosóficamente «el nuevo cristianismo como la religión racional emergente».

III. Horizonte teológico

La división de la escuela hegeliana vino provocada por las diferencias en el modo de interpretar el significado de la religión, siendo los temas más destacados la personalidad de Dios, la Encarnación del Verbo y la divinidad de Cristo, así como la inmortalidad del alma. Como se echa de ver, la cuestión de la Trinidad está muy en primer plano. La distinción entre derecha e izquierda hegeliana tiene también su origen en la interpretación teológica. Strauss consideró la representación religiosa como mito, remitió la cuestión de la verdad de los Evangelios a la crítica histórica y declaró la incompatibilidad, tanto formal como material, de representación y concepto. A este punto de vista lo caracterizó él mismo como de izquierdas, a la vez que calificaba de derechas la concepción ortodoxa representada por Góschel y Gabler. Esta distinción, que en un principio no tiene un alcance sistemático, la asume luego, y en cierto modo la impone, Michelet aunque no todos los hegelianos se dejan adscribir a una de estas dos corrientes y, por otra parte, la identificación de los viejos hegelianos con los hegelianos de derechas y de los jóvenes hegelianos con los de izquierda no siempre se correspondía con la situación real.

Recordar algunas de tantas cosas como se saben ya acerca del hegelianismo tiene interés, en relación con lo que aquí vamos a tratar, por los siguientes motivos, entre otros.. En primer lugar, las disquisiciones teológicas y trinitarias están en el origen de la configuración, también de la diferenciación y de la misma caída, de la escuela hegeliana y por lo tanto, en la medida en que la distinción entre hegelianismo de derechas y hegelianismo de izquierdas sigue teniendo importancia, más allá del ámbito académico, en la propia vida diaria, la tiene también la especulación teológico-trinitaria. En segundo lugar, la mencionada catalogación de derecha e izquierda, a la vez que obedece en el mejor de los casos a la búsqueda de una orientación, genera una confusión inevitable si se tiene en cuenta que la situación real es mucho más compleja, hasta el punto de que, según sea la forma como se interprete este criterio, a un mismo autor habría que considerarle tanto de derechas como de izquierdas. En tercer lugar, la aplicación de valoraciones políticas a la esfera del pensamiento, entre otras, supone un lamentable empobrecimiento, del que al parecer estamos aún muy lejos de vernos libres. Que esta situación se produjera a partir de una concepción como la de Hegel, que se caracteriza muy esencialmente por la unificación de las más diferentes corrientes de pensamiento, es un hecho en extremo paradójico. La existencia de la derecha y de la izquierda hegeliana revela además algo que sus protagonistas apenas estarán dispuestos a admitir: la incapacidad de apropiarse, de forma activa y creadora, de la herencia común. Si se hace la trasposición pertinente, cabe decir igualmente que tanto la Filosofía como la Teología están muy lejos de responder al reto que representa la concepción hegeliana acerca de la religión. Por parte de los teólogos muy especialmente se han hecho intentos reiterados, como indicaremos más adelante, de dar un impulso nuevo y regenerador a determinadas cuestiones fundamentales mediante una nueva lectura de Hegel. Pero aparte de la superación del prejuicio de que la concepción hegeliana es incompatible con el cristianismo, poco más se puede señalar de positivo. Una vez más se ha vuelto a viejos tópicos al enjuiciar a Hegel. Es un hecho decepcionante, sin duda. De nuevo se ha podido comprobar que lo que lleva a este tipo de resultados es una ocupación excesiva con la dimensión más abstracta y teórica, que es ineludible ciertamente, pero que no debe tener lugar en detrimento de lo que bien puede considerarse como la médula o el cuerpo vivo de la construcción hegeliana. Dentro del escaso margen de que aquí disponemos no nos es posible intentar ni siquiera un resumen de las fases más importantes y significativas del pensamiento de Hegel acerca de lo que se puede considerar como su contribución teológica más importante, su doctrina sobre la Trinidad, pero señalaremos al menos algunos de los puntos que consideramos más relevantes en la línea que acabamos de apuntar.

Tomando como referencia la etapa de madurez, es decir, la que va de la redacción de la *Fenomenología* en adelante, cabe distinguir dos tipos de textos: por una parte, los

correspondientes a la *Fenomenología* (1806), al manuscrito de 1821 y a las *Lecciones* de 1827; por otra parte, los textos correspondientes a las *Lecciones* de 1824, así como al § 567 de la *Enciclopedia*. A esos textos les es común el recurso a las categorías lógicas de universalidad (*Allgemeinheit*), particularidad (*Besonderheit*) y singularidad (*Einzelheit*) para expresar la vida trinitaria. Común es también que estas categorías hacen referencia a cosas que no son independientes entre sí, sino que, tal como corresponde a la esfera del concepto a la que pertenecen, se continúan o se despliegan cada una de ellas en las otras dos. Esta implicación, si bien es recíproca y puede tomar como punto de partida cada una de esas dimensiones, está centrada en la universalidad. Desde ella se intenta comprender a Dios en su Trinidad inmanente. El hilo conductor para lograrlo se condensa en que la universalidad (el Padre), como ser absolutamente simple, pero al mismo tiempo determinado en sí mismo, está diferenciada en sí, de forma que la particularidad que así se genera (el Hijo) permanece idéntica con la universalidad. Tal identidad expresa lo que en lenguaje categorial es específico de la singularidad y lo que en el lenguaje teológico de la representación es propio del Espíritu como tercera persona. La coincidencia en esos dos puntos fundamentales que acabamos de mencionar tiene su raíz en que Dios es concebido como subjetividad absoluta, de la que es propio por una parte diferenciarse en sí de sí misma y a la vez, con no menor intensidad, retornar a sí misma en el mismo acto de la diferenciación. Y por esto Dios es con toda propiedad espíritu. Las nociones de Dios, espíritu y trinidad son en rigor idénticas. «Dios es el espíritu... Es lo que en la religión cristiana se llama trinidad (*Dreieinigkeit*, que siendo más precisos habría que traducir por unitrinidad). Unitrino se llama a aquel espíritu, en cuanto que se aplica la categoría del número. Es el Dios que se diferencia en sí, pero que a la vez permanece idéntico consigo mismo». (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 3. *Die vollendete Religion*, 125; trad. *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*, 3, 120. En adelante se citará la página de la edición alemana primero y a continuación la de la edición española). Conviene en todo caso retener que en este contexto Hegel utiliza el término «espíritu» en un doble sentido: tanto para referirse al significado de Dios en general, como para expresar lo específico de la «tercera» persona de la Trinidad. Lo cual es ambivalente, pues si por una parte da pie a pensar que todo en la Trinidad queda absorbido por la noción de espíritu, común a las tres personas, también puede interpretarse tanto que la noción de Trinidad es esencial a Dios, al que por consiguiente sólo cabe concebir en cuanto unitrino, como que es la persona del Espíritu aquella en la que culmina el concepto de Dios y la que hace por ello que a Dios sólo se le pueda pensar y concebir como espíritu.

En realidad, con ambas posibilidades tiene que ver la diferencia que, a pesar de los aspectos comunes reseñados, guardan entre sí los dos tipos de textos mencionados. La diferencia está en lo siguiente: en el texto de la *Fenomenología*, en el manuscrito de 1821 y en las *Lecciones* de 1827, el espíritu, aparte de representar, como acabamos de indicar, el concepto de Dios mismo como tal, no se refiere explícitamente a la *Einzelheit* (singularidad) como «momento» diferente de los otros dos, el de universalidad y el de particularidad, sino que con propiedad expresa la unidad de universalidad y de particularidad. En este sentido habría que decir que no tenemos que ver propiamente con una trinidad, sino con una «duounidad» o «unidualidad» (*Zweieinheit* o *Zweieinigheit*). De modo muy expreso expone Hegel esta concepción en la *Fenomenología* bajo el punto de vista del saber. Dios es aquí concebido «en el elemento del puro pensar», como el pensar puro de sí mismo. Tal pensar no es posible sin lo pensado, es decir, sin diferenciarse de sí mismo. Pero como es el pensar el que se piensa como pensado, el mismo acto de diferenciarse de sí como pensado retorna a sí esencialmente. Por tanto, la diferencia, en el mismo acto y con la misma intensidad con que está puesta, está igualmente superada. Lo que en rigor expresa el Espíritu no es pues sino la unidad del pensar y de lo pensado, del saber y de lo sabido, del Padre y del Hijo. Espíritu no tendría por tanto en sentido estricto dos significados: el correspondiente a la tercera persona y el correspondiente a la esencia misma de Dios, sino que quedaría circunscrito a este segundo. Se mantendría, con

otras palabras, que Dios es esencialmente unitrino, pero únicamente bajo el punto de vista de que el Espíritu representa la unidad de los momentos de universalidad y particularidad.

Por el contrario, tanto en las *Lecciones* de 1824 como en el § 567 de la *Enciclopedia*, el Espíritu, aparte de expresar el consabido carácter de Dios mismo en general, se refiere en su significado más estricto a la singularidad (*Einzelheit*), como tercer momento, diferente de los otros dos, universalidad y particularidad. La universalidad vuelve a ser concebida ciertamente como el punto de partida, pero es considerada como diferenciándose de sí misma tanto en el momento de la particularidad como en el momento de la singularidad. Esa autodiferenciación no se produce en ambos casos del mismo modo. La diferenciación de la universalidad en la particularidad cabría decir que tiene lugar directamente, es decir, la universalidad se autodiferencia en la particularidad, mientras que la singularidad, como momento diferente de los dos primeros, surge en tanto que la diferencia de la particularidad respecto de la universalidad se supera eternamente, pues si tal superación significa por una parte que universalidad y particularidad son, en su diferencia, idénticas, significa también que la universalidad, en esa su identidad con la particularidad, está mediada por la mediación en tanto que ésta se supera. Esa «mediación de la mediación que se supera» (*Enc. § 567*) es la singularidad concreta o Espíritu, el cual, en esa su acepción de tercera persona, «que procede del Padre y del Hijo», por una parte representa un momento diferente de los otros dos y al mismo tiempo es idéntico a ambos tomados simultáneamente, puesto que así como la particularidad surge eternamente como término de la universalidad, la singularidad surge igualmente como término de la universalidad y de la particularidad, en cuanto que siendo diferentes son al mismo tiempo esencialmente idénticas. El Espíritu como «singularidad concreta» (*konkrete Einzelheit*) no se limita pues a expresar la unidad de universalidad y particularidad, ya que tal unidad la tienen esos momentos por sí mismos. Con ello el proceso inmanente queda cerrado, no es posible ir más allá de la «identidad concreta» o Espíritu, puesto que ésta se caracteriza como un movimiento de retorno perfecto desde la diferenciación hacia su origen. No sólo hay pues una diferenciación de la universalidad en la particularidad, de modo que en tal diferenciación se mantiene la unidad. Hay también una diferenciación de la universalidad y de la particularidad, tomadas ahora conjuntamente, en la singularidad, de modo que en ésta la unidad no sólo se mantiene sino que se potencia absolutamente.

De las dos formas como Hegel expone la Trinidad inmanente (de ésta es de la que hablamos por de pronto) es la segunda, es decir, la que se expone en el § 567 de la *Enciclopedia* y en las *Lecciones* de 1824, la que está en correspondencia con la concepción desarrollada en la *Ciencia de la Lógica*, y debe tomarse como la más auténtica, teniendo en cuenta que esa obra es el obligado punto de referencia en la interpretación de los demás escritos. Según lo expuesto en ella la singularidad no se limita a expresar la unidad de universalidad y particularidad, sino que está diferenciada frente a ambas: de la universalidad, por su concreción, y de la particularidad, por su «identidad determinada en sí misma» (cf. Wagner, 210), por lo que en términos más generales cabe caracterizar como individualidad estricta. La singularidad sigue aquí representando la unidad de universalidad y particularidad, pero no se limita a expresarla como unidad del saber y de lo sabido o del pensar y de lo pensado, ni siquiera como el vínculo del amor, sino que tal unidad está plenamente diferenciada dentro de la totalidad que es propia del concepto universal. A partir de esta individualidad, y teniendo en cuenta que de forma general por exigencias de la dialéctica, y muy especialmente en este caso, cada determinación es su opuesta y por tanto la singularidad hace que los otros dos momentos, y no sólo ella, estén plenamente individualizados, se puede reconstruir, pese a las dificultades que ello entraña, la concepción acerca del significado que tiene la personalidad referida a Dios.

IV. Visión trinitaria

Sin embargo, a pesar de que universalidad, particularidad y singularidad están individualizadas, no dejan de ser momentos de una totalidad, sobre todo la particularidad y la singularidad respecto de la universalidad. Aquéllas son prioritariamente concebidas como momentos de la autodiferenciación de ésta. De ahí que reiteradamente se haya reprochado a la concepción de Hegel modalismo y subordinacionismo. La única forma de contrarrestar esto es concebir la trinidad como una triplicidad de personas. Si se tienen en cuenta tanto el manuscrito de 1821 como las *Lecciones* de 1824 y 1827, donde la estructura lógica no es tan estricta y rígida y la exposición es tanto más libre, se puede considerar a las tres determinaciones trinitarias como totalidades autónomas, de modo que cada una de ellas, en su propio lugar y ámbito, está en correspondencia con las otras determinaciones. Con cada determinación sale a luz y llega a su plenitud la unidad de las determinaciones. En este sentido, a la vez que se mantiene la unicidad de la esencia, se reafirma la peculiaridad de cada una de las determinaciones, es decir, de las personas. Verdad es que esto significa de algún modo recaer en la esfera de la representación. Pero no es menos cierto que este planteamiento proporciona una «comprensión» razonable de la trinidad «económica», inseparable según Hegel de la trinidad inmanente.

En las *Lecciones* distingue Hegel tres «elementos». El primero —el Padre— lo adscribe al pensamiento (*Gedanke*); el segundo — el Hijo— a la representación (*Vorstellung*); el tercero — el Espíritu— al concepto (*Begriff*). Esta diferenciación puede parecer sorprendente, puesto que cabría esperar que en los tres casos se tratara del concepto. Pero ese «libre juego de facultades» va a permitir una mayor flexibilidad a la hora de asignar a cada persona su significado propio.

De entrada, la caracterización de la universalidad es la identidad de la idea y con ello tanto su «presencia eterna» a sí misma como la ausencia de toda limitación. Es pura luz «no contaminada». Éste es ciertamente el reino o el elemento del pensamiento (122/117).

Es así y no puede ser de otro modo. Bajo el punto de vista subjetivo, porque «la religión es religión de los hombres» y el hombre es constitutivamente «conciencia pensante», al que le es presente «el objeto universal» o «la esencia del objeto». «Y puesto que en la religión el objeto es Dios, Él es esencialmente el objeto para el pensar» (123/ 118). El pensamiento es, cabría decir, el lugar adecuado de la manifestación de Dios tal como es en sí mismo, «según su esencialidad eterna y existente en sí y para sí» (123/118). Desde luego, Dios es también accesible a la sensación (*Empfindung*), el sentimiento (*Gefühl*) o «la conciencia reflexiva sensible», pero sólo en y desde el ámbito fenoménico. No es Dios tampoco para «la conciencia razonante»; para ésta, así como para «el pensamiento convencional», Dios no es ni puede ser de ningún modo, porque el contenido se presenta siempre como limitado. Dios es pues «esencialmente para el pensamiento» (123/118).

Esto es así también, si se parte no «de lo subjetivo, del hombre», sino del objeto, de Dios mismo. Dios en efecto es espíritu y lo propio del Espíritu es revelarse al espíritu en su modo de ser más alto, que es el pensamiento. «Este espíritu, para el cual él (el Espíritu) es ...es el espíritu pensante, el espíritu en el elemento de su libertad» (123/118). Así pues, Dios como universalidad o como concepto universal, como Padre, trinitariamente hablando, es el objeto propio del pensamiento, cumpliéndose así el axioma de la *Ciencia de la Lógica* según el cual lo que es primero para el pensamiento es también lo primero, el principio en el curso del pensamiento, sobreentendiendo en este caso que el pensamiento se identifica con la realidad

misma. La Trinidad no está pues en modo alguno en un más allá absoluto respecto del pensamiento, sino que es lo primero y también lo primero para él.

Que lo universal es el objeto del pensar implica que en ese ámbito no cabe propiamente ninguna diferencia (*kein Unterschied*). ¿Cómo se ha de entender entonces que el espíritu es para el espíritu? Por de pronto, hay algo que en cualquier caso es preciso mantener, la ausencia de toda limitación. Por tanto, en el elemento del pensamiento no tiene lugar la diferencia, si ésta ha de implicar algún tipo de limitación. Pero esto supuesto, es preciso matizar. De nuevo, desde el punto de vista subjetivo la inexistencia de la diferencia significa, dicho metafóricamente, que en el ámbito de la universalidad, objeto del pensamiento, en el reino de Dios Padre, desaparece «todo lo tenebroso y oscuro, toda niebla de la finitud» (123/118 y 119). Y esto se traduce ni más ni menos en que «ha desaparecido toda particularización» en el sentido de «limitación» (*Beschränkung*) (124/118). Eso no simplemente tiene lugar dentro de la religión, sino que representa el comienzo de la religión misma (1.c.).

Naturalmente, a ese punto se llega mediante un proceso y en ese sentido el pensamiento que tiene a Dios como su objeto está mediado. Pero a pesar de que tal proceso y mediación no sólo tienen lugar en el pensamiento, sino que el pensamiento «es también proceso y mediación», sin embargo «este proceso cae fuera de él, en cierto modo está más allá de él, detrás de este pensar» (125/119). Llama la atención que Hegel haga tal afirmación, si se tiene en cuenta que la mediación es pieza esencial de su concepción. Pero el hecho de que sea así no significa que en la mediación no haya grados y niveles o que aquellos extremos que son mediados se confundan entre sí. La mediación sirve también, como en este caso, para hacer resaltar tanto más el resultado respecto del proceso por el que se llega a él.

Subjetivamente, es decir, desde «el pensar primero y más simple» está claro que no puede haber ninguna diferencia. Ahora bien, en el supuesto de que no implique particularización (*Besonderung*) o limitación (*Beschränkung*), la diferencia no sólo es posible sino necesaria desde lo que hemos visto que Hegel considera como el otro punto de partida, el objetivo. Lo universal, en efecto, que es ese punto de partida objetivo, se diferencia en sí de sí mismo, pero retiene en sí la diferencia de manera que «no turbe la universalidad» (124/119). Esa autodiferenciación es la condición de que el objeto sea concreto. A diferencia de lo que ocurre desde el punto de vista subjetivo, donde «el pensar es "puro, inmóvil, abstracto" (es decir, abstraído del resto de las operaciones mentales), lo concreto pertenece a su objeto, porque éste es el pensar que comienza por lo universal, se diferencia y coincide con la diferencia» (125/119).

El paso a lo concreto viene exigido por la naturaleza del pensar, pues sólo «lo concreto es la verdad, el objeto infinito» (1. c.). Esto implica que el pensar no sólo está abierto constitutivamente a la Trinidad en su origen, sino también a su concreción o despliegue, y esto de forma íntegra, en relación por consiguiente tanto a la Trinidad inmanente como a la económica. Es lo que brevemente vamos a exponer en lo que sigue, comenzando por la índole de la Trinidad inmanente, vista desde la perspectiva de la universalidad.

El supuesto básico de comprensión es que «Dios es el Espíritu» (125/120), lo cual implica que se diferencia de sí mismo, permaneciendo a la vez idéntico consigo mismo; pero implica igualmente, como también hemos indicado, que «el espíritu es para el espíritu», y por tanto que Dios como espíritu es para el pensamiento humano. La Trinidad es sin embargo, un misterio, «el misterio de Dios» o misterio fundamental, porque su contenido es «místico, es decir, especulativo» (1. c.) y, como tal oculto o secreto, no para la razón —«lo que es para la razón no es secreto alguno» (1. c.)—, pero sí «para el entendimiento y para los modos sensibles de pensar» (1. c.).

Lo interesante del planteamiento inicial de Hegel es que en lugar de inquirir más allá o fuera de tales actitudes mentales, postula que se abran los ojos a la realidad concreta que nos rodea, la cual se revela como configurada trinitariamente. Así, que Dios sea unitrino es una contradicción que el entendimiento no puede asimilar porque se rige exclusivamente por el principio de la identidad abstracta; pero «todo lo concreto y viviente es la contradicción en sí» (126/121), una contradicción que se resuelve en la unidad de los opuestos, que aquí y en otros contextos recibe el nombre de «unidad espiritual» (*geistige Einheit*). Algo análogo ocurre con el amor, que por ello es una expresión adecuada para Dios desde el punto de vista de la sensación y del sentimiento. «Dios es amor» es una expresión muy apropiada; ahí Dios está en la sensación; El es así persona y la relación consiste en que la conciencia del uno se posee solamente en la conciencia del otro, el uno es consciente de sí en el otro, como dice Goethe, en la desapropiación absoluta» (126/121).

V. Las personas divinas: tres en comunión

De singular importancia es el párrafo que en este contexto dedica Hegel a las personas divinas y a su significado. Con independencia de las dificultades que pueda tener su noción desde éste o aquel supuesto, el hecho es que se habla de personas en Dios con propiedad, reservando para el nivel de la representación, y por consiguiente de una expresión inapropiada, la referencia a los fenómenos «personales» del amor o de la amistad en el campo de la finitud. No sólo eso, de este texto cabe deducir que Dios es ante todo tripersonal, prescindiendo ahora del problema que plantea la utilización de la categoría de número en este ámbito. Lo verdaderamente importante está en lo siguiente: la persona expresa que «el ser para sí ha sido llevado a la cima más alta... Persona es la intensidad suprema del ser para sí» (127/121). Siendo así, la contradicción es no sólo real sino absoluta, pues se dice que son una y la misma cosa tres personas, cada una de las cuales expresa su ser para sí en grado máximo. Y sin embargo no sólo existe la contradicción, sino la resolución de la misma, justamente en cuanto que «existe solamente Uno» (1. c.) y la persona, a la vez que «intensidad suprema del ser para sí», es «momento en desaparición» (121/127, en este caso he corregido la traducción). Que las tres personas sean sólo momentos no significa que sean algo evanescente, sino que en y desde la máxima profundidad de su ser para sí, se comunican absolutamente entre sí, lo cual sólo es posible si son absolutamente una y la misma cosa. Más aún, que sean cada una de ellas un para sí en grado sumo, sólo es posible desde el supuesto de la comunicación, como a su vez ésta tampoco es pensable si no en la medida en que la personalidad existe. Se trata de pensar simultáneamente ambos aspectos, algo imposible para el entendimiento, y sin embargo no sólo posible, sino necesario para la razón, tanto más cuanto más enraizada está en la vida. Pues es la experiencia misma la que nos confirma que sólo en el amor y en la amistad se mantienen y reafirman la personalidad y la subjetividad. Trasladando análogamente esto mismo al ámbito de lo divino cabe decir, a la inversa, que si se retiene abstractamente la personalidad, resultará que se tienen tres dioses, y con ello se ha desvanecido la subjetividad por ausencia de comunicación (cf. 127/122). Contradicción y superación de la contradicción quedan expresadas en esta afirmación: «La personalidad expresa también que la oposición debe ser tomada absolutamente, que no es tan suave y que no se supera sino precisamente en esta cima» (127/121s). La retención abstracta y absoluta de la personalidad, con el consiguiente rechazo de la comunicación, la afirmación exclusiva y excluyente de sí, de cada persona frente a las otras dos y de las tres frente al «Uno», no es otra cosa que el mal mismo, que es a su vez el corrosivo de la personalidad: «la personalidad que no se abandona en la idea divina es el mal» (127/122). Así pues personalidad y comunicación, disolución de la personalidad y posición absoluta de la misma, se postulan mutuamente, en tanto que en el ámbito de lo finito y desde la perspectiva del entendimiento se conciben como incompatibles. «Justamente en la unidad divina la personalidad está puesta como disuelta de igual modo que

como puesta; sólo en el fenómeno aparece la negatividad de la personalidad como diferente de aquello mediante lo cual es superada» (1. c.).

Otro aspecto, que tiene que ver con esto mismo, es el hecho de que las personas se implican y en ese sentido se necesitan unas a otras. Esto se concreta, especulativamente, en que cada persona es la totalidad. «El primer elemento» — el Padre, según el lenguaje de la representación— es lo universal, lo abarcante (*das Umfassende*). Pero nos encontramos en todo caso «en el nivel del Espíritu» (*auf der Stufe des Geistes*), lo que significa que el Espíritu está «también presuponiendo», con lo cual el Espíritu, que se presenta como lo tercero, es en realidad lo primero en el sentido de que es lo que postula que el Padre, como lo universal, se diferencie en sí mismo y entre en el ámbito de la particularización para retornar a sí mismo. Hegel pone en juego las categorías lógicas de presupuesto y de teleología para acentuar lo que en la tradición se ha llamado «*perikhóresis*», que no implica una neutralización del carácter propio de las personas. Pero aquí tenemos que ver explícitamente con la Trinidad económica. Por ello, al referirse al Hijo, se expresa en términos de «*Erscheinung*», aparición, y no simplemente de particularidad (*Besonderheit*), y el Espíritu es retorno en y desde esa aparición. También aquí contamos con la ejemplificación correspondiente. Aparte de estar acorde con «la naturaleza del concepto», el proceso se puede observar de nuevo en la vida y en el amor. La vida, simplemente para conservarse y ser lo que es, ha de «entrar en la diferencia, en la lucha con la particularidad, encontrarse diferente respecto de la naturaleza inorgánica» (128/123). De este modo la vida por una parte es resultado, puesto que llega a ser ella misma a través de lo opuesto, pero por otra parte es resultado o producto de sí misma, en cuanto que su propio concepto exige entrar en ese proceso: es por tanto presupuesto de sí misma. Análogamente, pero en este caso de modo absolutamente perfecto, el Espíritu, siendo diferente del Padre, no es algo sobreañadido, sino que se presupone en el Padre y es en ese sentido, a la vez que lo tercero en cuanto resultado, lo primero y «lo inicial» (*das Anfangende*) en cuanto presupuesto. Se explica así también que el Espíritu sea tanto nombre propio de Dios, como nombre propio de la tercera persona, por cuanto en ella culmina, real y no sólo nominalmente, el proceso trinitario.

El concepto de presuposición, que implica el de teleología, es tan fundamental que sirve además como criterio para demarcar la Trinidad verdadera, la ^cristiana, de otras que, como la hindú o la desarrollada en las tradiciones platónica y neoplatónica, no llegan a una verdadera noción de espíritu, que exige estar ya presupuesto en el principio. En ese sentido tales concepciones son en opinión de Hegel superficiales (126ss/ 121ss). Ese mismo concepto sirve igualmente para fundamentar la conexión intrínseca de Trinidad inmanente y Trinidad económica, en cuanto que el retorno real que el Espíritu significa no respondería plenamente a lo que su concepto implica, si lo universal no pasara por lo que es, no ya diferente, sino radicalmente diferente, por lo particular o el Hijo. Con lo cual queda enunciado el paso del elemento primero al segundo de la Trinidad.

VI. ¿La Trinidad económica?

Pero no basta esa deducción a partir de lo universal. Se requiere, por así decirlo, una fundamentación desde abajo, a partir del sujeto humano, del espíritu finito. Las consideraciones de Hegel son afines a las que en su día desarrolló la Teología a favor de la Encarnación del Verbo bajo el nombre de «potencia obediencial» en el sentido no sólo de tener aptitud, sino de exigir o postular que Dios se haga hombre. Esta exigencia es doble. Por una parte, «el sujeto no se contempla a sí mismo en la idea absoluta» (131/126), no porque ésta no sea verdadera, sino porque siendo la verdad absoluta no es como tal visible y tangible. Siendo como es por otra parte verdad absoluta no sólo en sí sino para el hombre, ha de

manifestarse y aparecer en figura humana, para que en ella el hombre, toda hombre, pueda contemplarse en su auténtica verdad. Pero hay una necesidad más honda de la aparición de Dios. Es la necesidad que el hombre tiene de redimirse absolutamente en cuanto que, si bien su «naturaleza» es «imagen de Dios», sin embargo eso que es «en sí» no se ha desarrollado, ni puede desarrollarse por sí solo. En esto consiste su deficiencia, en que el hombre es razón, espíritu, pero sólo en sí o virtualmente. El espíritu no debe ser espíritu virtualmente, puesto que es espíritu sólo en cuanto que es para sí (cf. 134s/129). El hombre no es pues como debe ser, es malo en este sentido, y la raíz de este mal está en el conocimiento mismo, por cuanto éste abre la sima existente entre lo que es y lo que debe ser (138/132). Pues bien, la necesidad de que tenga lugar la Encarnación brota de la conjunción de dos aspectos, que tienen respectivamente una dimensión prioritariamente teórica en un caso y prioritariamente práctica en otro. Por una parte, la única objetividad adecuada al yo humano es «la esencia universal» respecto de la cual se mantiene una desproporción infinita. «Es el dolor infinito, el padecimiento del mundo» (142/136). Desde el ámbito simplemente humano se puede lograr de algún modo la conciliación, en cuanto que el yo es una conciencia pensante que, como tal, tiene por objeto lo universal. Pero esta conciliación es parcial e insuficiente, por lo abstracta. Bajo este aspecto, aun el máximo esfuerzo del pensamiento humano, personificado en la filosofía estoica (cf. 1. c.) —y a través de ella en cualquier otra filosofía— se queda muy por debajo de aquello a lo que el hombre está llamado. La verdadera conciliación postula que se llegue a producir la unidad de la naturaleza divina y de la naturaleza humana. «El sujeto necesita esta verdad y ella debe llegar a existir para él. Naturaleza divina **y humana** es una expresión dura y difícil.; hay que olvidar la representación que se conecta con ella; se trata de una esencialidad espiritual; en la unidad de la naturaleza divina y humana ha desaparecido todo lo que pertenece a una particularización exterior; lo finito ha desaparecido» (143/137).

Por otra parte, para que el hombre actualice la reconciliación, lograda mediante dicha unidad, no basta que «ponga» cuanto está en su mano: piedad, devoción, interiorización de la idea divina, etc., ya que lo puesto —*das Gesetzte*— ha de ser a su vez algo en sí, es decir, «un presupuesto» (*eine Voraussetzung*); de otro modo la «posición» es sólo subjetiva y formal: «La armonía, la disolución de esta contradicción, debe ser representada de manera que ella sea en sí y para sí, un presupuesto para el sujeto. En la medida en que el concepto conoce la unidad divina, conoce que Dios es en sí y para sí. La unilateralidad que aparece como actividad, etc., del sujeto es solamente un momento que no permanece ni es para sí a no ser sobre la base de aquel presupuesto» (144/ 138). El presupuesto que, como hemos visto, era concepto fundamental para hacer «inteligible» la vida trinitaria interna, lo es también para la apropiación de lo que es núcleo y sentido de la Trinidad económica. A partir de aquí cabe decir que se inicia otro proceso, en el que ese concepto vuelve a ser fundamental. Pues el contenido de la Encarnación, de la aparición (*Erscheinung*) no es otro que «la historia de Dios» que se manifiesta en «una autoconciencia individual», se objetiva en su doctrina, llega a la absoluta donación de sí en su muerte, y de nuevo se revela como espíritu en su resurrección (147ss/141ss). Con lo cual se está ya produciendo el paso al «tercer elemento», es decir, al Espíritu mismo como tercera persona de la Trinidad, en cuanto que se manifiesta en la vida y en la tierra de los hombres.

VII. El ámbito del Espíritu

Sobre esta cuestión nos limitamos a señalar los puntos siguientes. En primer lugar, el Espíritu representa «el paso de lo externo, del fenómeno, a lo interno», lo cual implica un doble aspecto: el subjetivo, la certeza de sí mismo en grado sumo puesto que «se sabe infinito, eterno e inmortal»; el objetivo, en cuanto que tal certeza sólo es posible porque el sujeto «es

colmado con la verdad» (153s/147). Esa interioridad que hunde sus raíces en la verdad es «el ámbito del espíritu como tal; es la comunidad, el culto, la fe» (154/147).

En segundo lugar, en la determinación del significado de esta comunidad hay que señalar quién es y en qué consiste fundamentalmente. La comunidad somos nosotros mismos, o dicho con más precisión: «nosotros no somos otra cosa que la comunidad misma, la conciencia subjetiva» (155/147). Se trata del cumplimiento del concepto básico de espíritu, según el cual «el espíritu es para el espíritu». En este sentido somos en este caso el presupuesto, en cuanto que somos aquello a lo que eternamente está destinado el espíritu. Hegel concibe esto como una especie de gran teatro del mundo, en *cuya* representación el espectador se ve a sí mismo objetivado en el coro; análogamente, en «la historia de Dios» el hombre se ve a sí mismo (cf. 1. c.). Pero eso no es para él un significado extrínseco, sino que existe en él. O mejor, en general el hombre, a diferencia de las demás cosas, existe como concepto, y en este caso como realización de la historia de Dios por él significada. Con lo cual resalta en grado sumo la actividad del espíritu subjetivo, de la comunidad, hasta el punto de poder decirse con propiedad que es esta misma comunidad la que produce al Espíritu. Y sin embargo esto, aun siendo verdad, es unilateral, de nuevo bajo el punto de vista del principio fundamental de que «aquello que debe ser producido ya debe existir en sí y para sí». Por tanto, si bien nosotros somos la comunidad y, como tal, un presupuesto, esta comunidad que somos y que ponemos al obrar descansa en el presupuesto de aquello mismo que ha de hacerse, en cuanto dotado de vigencia en sí mismo, y por consiguiente en cuanto presupuesto de él mismo. «La actividad espiritual es posible solamente si se presupone lo que hay que suponer. «¿Es posible que eso pueda ser hecho?» significa precisamente: «¿Existe eso ya en sí y para sí?» (162/ 154).

En tercer lugar, es bajo esa perspectiva del espíritu que produce el espíritu, pero en cuanto que este espíritu «producido» existe ya en sí y para sí, como tiene permanencia la comunidad. Esta permanencia, que tiene lugar en y a través de los tres sacramentos fundamentales, significa: 1º) que «el individuo... como sujeto solamente tiene que incorporarse a una comunidad que existe ya como su propio estado mundanal (*Weltzustand*)», lo cual tiene lugar en el bautismo (164/156); 2º) que «el mal está vencido ya» y que es «el espíritu divino el que efectúa el renacimiento», lo que tiene lugar en el sacramento de la Penitencia; 3º) que también en la Eucaristía se dramatiza la historia divina, pues representa la actualización del sacrificio eterno de Cristo (166/158).

En cuarto lugar, la realización de esa comunidad, que implica ajustar la vida en el mundo al reino de la verdad en sí, ya presupuesta, ha de enfrentarse fundamentalmente a dos grandes obstáculos que le salen al paso por parte de la «reflexión» en cuanto carácter definitivo de la modernidad. Por una parte, «la autonomía» (*Selbstigkeit*), que tiene una fuerza especial en cuanto que brota de la exigencia de una certeza absoluta de sí; por otra parte, el principio de identidad, por el que la reflexión como pensamiento abstracto se rige y que se presenta como incompatible con «la Trinidad divina», que es no sólo «contenido de la Iglesia», sino verdad pura y simple, es decir concreta; raíz, desarrollo y expresión de la propia «historia del hombre». En tal situación, el contenido religioso, que no puede ni debe presentar batalla a la reflexión en el campo propio de ésta, «huye al concepto», busca cobijo en él. Sólo en y mediante el concepto ese contenido recibe justificación, el pensar se capta «como concreto y libre, no sólo reteniendo las diferencias como meramente puestas, sino dejándolas en libertad y reconociendo así al contenido como algo objetivo». La filosofía, que no se queda en la representación, pero que la reconoce como necesaria, tiene la finalidad de conocer la verdad, y por tanto de conocer a Dios, que es la verdad absoluta, «la universalidad concreta y espiritual» y por consiguiente trinitaria, puesto que la Trinidad es el contenido fundamental de la religión, y la filosofía ha de «mostrar la razón de la religión» (168s, 170, 172, 174s/160s, 162, 164, 166s).

VIII. Conclusión: Hegel, «el filósofo de la Trinidad»

En su día K. Barth se hizo, como es sabido, la pregunta de por qué Hegel no ha llegado a significar para la teología protestante algo similar a lo que ha representado T. de Aquino para la católica. La pregunta se debe a que, frente al concepto abstracto de Dios en el pensamiento moderno, Hegel supo ver el significado central que la doctrina de la Trinidad tiene para la fe cristiana y **para** la filosofía especulativa, de forma que con ello ha hecho que tanto la Filosofía como la Teología hayan vuelto a considerar la Trinidad como el núcleo de la fe cristiana. Theunissen entiende, más en concreto, que la Trinidad como centro de la Filosofía de la Religión, de la Filosofía de la Historia y de la Lógica; es el principio de toda la filosofía de Hegel. En la línea de Barth, varios teólogos protestantes como Moltmann, Pannenberg y Wagner, han intentado asimilar la herencia de Hegel. Moltmann llegó incluso a caracterizarle como «el filósofo de la Trinidad». Por parte católica merecen destacarse los esfuerzos de Chapelle Henrici, Kern, Oeing-Hanhoff o Brito. Sin embargo, al final, han terminado por prevalecer las reservas frente a la concepción **de** Hegel. Así, según Pannenberg Hegel **no** ha mantenido una nítida delimitación de las realidades humana y divina y por otra parte tampoco ha salvaguardado la diferencia de las personas divinas entre sí. En opinión de Moltmann Hegel acentúa excesivamente la unidad en Dios. El posicionamiento por parte de los teólogos católicos es por lo general más crítico aún, por más que sus estudios son también paso obligado para el adentramiento en esta cuestión.

[→ Amor;; Bautismo; Biblia; Comunión; Comunidad; Encarnación; Espíritu Santo; Eucaristía; Experiencia; Filosofía; Hijo; Historia; Jesucristo; Modalismo; Naturaleza; Padre; Penitencia; Personas divinas; Religión, religiones; Subordinacionismo; Teología y economía; Trinidad.]

Mariano Alvarez Gómez

HELENISMO

SUMARIO: I. Origen del helenismo.—II. Su influjo en el cristianismo

I. Origen del helenismo

Por helenismo—de entre las discutidas y diversas definiciones Q. J. Scaliger, C. Salmasius, J.G. Herder, J. G. Hammann, J. Burckhardt, J. G. Droysen, W. v. Willamowitz - Müllendorff, R. Laqueur, W. Otto, H. E. Stier, H. Berve, W. V. Bissing)— se entiende el concepto que indica una época, el conjunto de ideas —filosóficas, religiosas y morales— que nacen en el seno de la cultura y civilización iniciada en la Grecia clásica y propagada, después de la expedición de Alejandro Magno, por el área mediterránea. El helenismo, en gran parte es el resultado sincretístico del abrazo de Oriente con Occidente. Su comienzo suele fijarse, según Bengtson, en torno al 360 a.C. Tres son los grandes momentos susceptibles de análisis : a. el helenismo no cristiano; b. el helenismo romano; c. el helenismo cristiano. Cada uno de estos períodos adquiere matices propios en el orden político, artístico y filosófico. El compacto mundo helénico, a pesar de haber encontrado ámbitos de difícil asimilación como en el caso del judaísmo, tuvo gran influencia no solo a nivel lingüístico sino también en las concepciones cosmológicas, antropológicas y escatológicas. Es conocida la presencia de formas helénicas en el A.T. Tal es el ejemplo de Ben Sira. La influencia en el judaísmo de la diáspora es todavía, por

circunstancias geográficas, más patente que en el palestinese. Filón de Alejandría, contemporáneo de Cristo, es el ejemplo más significativo de la validez de los esquemas helenísticos, especialmente la filosofía platónica y estoica, para presentar los contenidos bíblicos (rep. para la exégesis). Las comunidades cristianas surgen inicialmente en el seno del judaísmo pero muy pronto comienzan a difundirse por la geografía en la que la koiné sirve de vehículo de sus principales concepciones y en la que el griego se impone como lengua cristiana. La exigencia misionera y el carácter universal del cristianismo exigía que éste se expresase en formas helénicas. No deja **de** ser significativo el pasaje de Menandro y Arato en 1 Cor 15, 33 y He 17, 28 y el trasfondo cínico-estoico de Gál 4, 22, 1 Cor 10, 1 o los presupuestos platónicos velados en Gál 4, 26, Heb 12, 22 y Ap 21 (cf. M. ADINOLFI, *Ellenismo e Bibbia*, Roma 1991).

II. Su influjo en el cristianismo

Entre los antiguos escritos que preludian el paulatino avance del influjo helenístico en el pensamiento cristiano sobresale la Carta a los Corintios de Clemente Romano, en la que se deja entrever la presencia del estoicismo en temas tan decisivos como son el de armonía, paideia y concordia. Donde se hace más patente el apego helenístico al cristianismo es en la controversia gnóstica hasta el punto de que Harnack defina el gnosticismo como la suprema expresión de la helenización del cristianismo. Sin tratar de zanjar el enigmático origen del gnosticismo no es de olvidar que los eclesiásticos prenicenos —según testimonio de Hipólito y Tertuliano— han calificado la gnosis como una derivación de la filosofía pagana y a los corifeos gnósticos — Valentín, Basílides, Marción y **Noeto**— seguidores de Pitágoras, Platón, Aristóteles, Empédocles y Heráclito. De hecho en los sistemas gnósticos — abanderados de la teología cristianase encuentran esquemas homéricos y estoicos. Todos estos precedentes sirven, asimismo, para establecer los criterios hermenéuticos capaces de ahormar los datos escriturísticos a los presupuestos filosóficos con los consecuentes resultados en la entropología y cristología. La crisis gnóstica obligó a dilucidar si la novedad cristiana era conciliable con las aportaciones helénicas a las que, muy pronto, se les acusó de ser el motivo de las desviaciones heréticas. Por esta razón los eclesiásticos de los siglos II y III adoptan una actitud negativa frente a la cultura helénica, considerada por los bautizados como un mundo viejo. Taciano, Teófilo, Hipólito y otros desprecian la filosofía como imitación y copia de la revelación positiva amén de resaltar las contradicciones de las diversas filosofías entre sí. Este rechazo de la filosofía, evidenciado p.e. en Tertuliano (Apol.), a veces se manifiesta de un modo contradictorio y no coherente, puesto que esta posición no conllevaba la no utilización del pensamiento rechazado, de filósofos y literatos paganos, especialmente en el ámbito cristológico (Taciano, Tertuliano). Incluso los más atentos a defenderse de la filosofía helénica —los asiáticos— no dejan de acoger —vía doxográfica— elementos aristotélicos y platónicos (cf. A. ORBE, *A propósito de dos citas de Platón en San Ireneo*, *Haer.* V. 24, 4, *Orpheus N.S.* IV/2 [1983] 253-285). Esta actitud frente al helenismo, la distancia entre *theoria* y *praxis* ^{de}muestran el alto grado de dificultad, por no decir de imposibilidad, para un ^cristiano poder evitar el influjo de la ^cultura griega aun cuando se rechazase ^Programáticamente (M. Simonetti).

Junto al rechazo, otros autores (Minucio Félix, Atenágoras, Justino), en los siglos II y III, revelan una explícita apertura al helenismo sin dejar de advertir que el saber humano, la filosofía, no alcanza la verdad total manifestada en las Escrituras (Revelación positiva) por ser aquel *furta Graecorum* o participación del *Logos spermatikós*. En la elaboración teológica de los primeros Apologistas no se oculta el recurso al platonismo para la afirmación de la transcendencia divina, aproximación que facilitaba el alejamiento del politeísmo ambiental, así como se deja ver la presencia platónica en la reflexión cristológica del Logos como *anima mundi*, y la

distinción estoica del Logos endiathetós y prophorikós para huir del doteísmo. Tampoco se oculta el platónico desprecio de la carne y la materia que afecta a la concepción de la encarnación con las consabidas secuelas del docetismo, a la antropología y a la cosmología que es donde con más nitidez se reflejan las incidencias del Pórtico y la Estoa. La tradición cristiana más abierta al helenismo ha sido la alejandrina. Clemente Alejandrino («¿Quién es Platón sino un Moisés que habla en griego?»: *Strom*, 1, 22, 150; « [Platón] es el amigo de la verdad... casi trasportado por Dios»: *Strom*, 1, 42, 1; cf. F. L. Clark, *Citations of Plato in Clement of Alexandria*, Trans. Proc. Am. Phil. Ass. 33 [1902] XII-XX) y Orígenes, apegados a los precedentes filonianos, señalan la posibilidad del conocimiento natural de Dios, ésta aconsejaba el acercamiento a la filosofía y se constituía en preámbulo para adentrarse en las Escrituras. Con Orígenes —que sin llegar al entusiasmo y admiración manifestado por Clemente A.—, tanto en la temática como en la forma literaria, la teología cristiana alcanzó unas altas cuotas de cercanía al helenismo (cf. H. CHADWICK, *Early Christian Thought*, p. 102), de tal modo que el Alejandrino dejaría asentada las bases para la gran crisis de helenización cristiana ínsita en la controversia arriana. El apego al helenismo se mantiene en Epifanio, en Eusebio de Cesarea («[Platón] a pesar de no haberse expresado siempre correctamente, ha dicho las más de las veces cosas conforme a la verdad»); cf. DE PLACES, *Eusébe de Césarée juge de Platon dans la Préparation évangélique*, en *Mélanges A. Diés*, Paris 1966, 69-77), en S. Basilio (cf. K. GRONAU, *De Basilio Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus*, Göttingen 1908), en Gregorio de Nisa en el que «cada frase de sus escritos representan una reelaboración de motivos tomados de Platón y de la tradición platónica y expresados en sus términos característicos» (S. LILLA, *Platonismo*, en DPAC), en Gregorio Nacianceno, en Nemesio de Emesa, Cirilo de Alejandría, Teodoreto, Pseudo-Dionisio, Máximo el Confesor y Juan Damasceno. Y entre los Padres latinos se reflejan huellas platónicas —transmitidas por Porfirio y discípulos de Plotino traducidos al latín— en Minucio Félix, Lactancio, Hilario, Mario Victorino, Ambrosio, Agustín y Boecio.

Varias son las interpretaciones de los estudiosos sobre el grado de influencia del helenismo en los Padres griegos y latinos. J. Meifort subraya la incommunicabilidad entre platonismo y cristianismo; W. Wólker señala la irreconciliabilidad entre uno y otro; para E. von Ivanka el helenismo es asumido cristianizado por los Padres. Esta distinción, a la que se pueden sumar los estoicos de E. Bréhier y Cl. Tresmontant, da a entender que no existe un único criterio válido para juzgar el grado de influencia en cada uno de los pensadores cristianos de los siglos primeros. Es de resaltar para la interpretación del influjo del helenismo en el cristianismo la aportación, por pasar desapercibida y permanecer inédita, de A. Amor Ruibal (cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Constitución y evolución del dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977).

[-> Amor Ruibal; Filosofía; Gnosis, gnosticismo; Judaísmo; Logos; Padres (griegos y latinos); Orígenes; Politeísmo; Revelación; Teología y economía; Tertuliano; Transcendencia.]

Eugenio Romero Pose

HIJO, EL

SUMARIO: I. Testimonio escriturístico y método.—2. La memoria de Jesús hecha por la comunidad: 1. El comportamiento de Jesús; 2. El vínculo de Jesús con Dios.—III. La diferencia signficada por la filiación.—IV. El mecanismo «trinitario».—V. El desafío arriano.—VI. Conclusión.

La confesión de la fe cristiana a propósito de Jesús de Nazaret se ha expresado de muchas maneras. Ese Jesús a quien Dios ha resucitado fue reconocido como «Cristo y Señor». Se trata de unas funciones o cometidos: «Cristo» resume y da un contenido más hondo al papel de aquel que sintetizaba las esperanzas veterotestamentarias. La confesión de fe de Pedro recae sobre la mesianidad de Jesús, pero sin medir aún toda su originalidad. «Señor»: se le atribuye al Resucitado el papel de Dios, ya que «Señor» orientaba hacia la traducción griega del Nombre divino en los Setenta. Estas dos funciones exigían, por su misma transcendencia, una determinación precisa del vínculo de Jesús con Dios. El nombre de «Hijo» que se le atribuyó transcribe en un primer tiempo, sobre la base vetero e intertestamentaria, la proximidad con Dios de aquel que fue elegido para unas funciones tan elevadas. Pero la atribución común, en un segundo tiempo, parece ser que no recoge de forma auténtica la memoria de la diferencia que marcó Jesús respecto a la tradición y que le valió ser condenado a muerte. Es precisamente esta diferencia en la proximidad de Dios la que condujo a la revisión de la noción tradicional de Hijo de Dios. Entonces ésta justificó, en el plano de la identidad, las funciones transcendentales que se le reconocieron al Resucitado. El nombre de «Hijo» se convirtió en un nombre de confesión. En torno al estatuto de este Hijo es como se desarrolló el debate arriano a comienzos del siglo IV, que condujo a superar la ambigüedad sobre la transcendencia de su significado y llevó a confesar su igualdad con el Padre sobre la base de una posesión común y unitaria, aunque diferenciada, de la misma divinidad.

Para iluminar esta problemática tan compleja estudiaré los puntos siguientes: I. Testimonio escriturístico y método. II. La memoria de Jesús que hizo la comunidad. III. La diferencia significada por la filiación. IV. El significado «trinitario». V. El desafío arriano. VI. Conclusión: el sentido permanente.

I. Testimonio escriturístico y método

La filiación es un dato de la experiencia, bajo una forma interpretativa. En efecto, la filiación no es ante todo de orden biológico o puramente material; es un acto de reconocimiento significado por el nombre que se da. La filiación entra por tanto en un estatuto interrelacional original: estar vinculado a un padre y a una madre, a través del reconocimiento, que tiene su primer acto en la nominación del hijo. La filiación integra en su definición, para el mundo humano, el orden de la palabra. En este orden es en el que se inscribe la confesión de fe cristiana: acoge como una declaración de identidad y de estatuto relacional la palabra declarativa venida del cielo, de la que se hace testigo el evangelio en el bautismo de Jesús y en su transfiguración: «Tú eres mi hijo amado, mi predilecto» (Mc 1, 11; cf. Mc 9, 7); también Lucas recogió este tema del nombramiento en el relato de la anunciación.

Así, para el creyente cristiano, Jesús el Nazareno es aquel que fue declarado Hijo (de Dios) y confesado como tal. Es al mismo tiempo un ser humano, cuyas tomas de posición originales en el horizonte de Israel pueden percibirse perfectamente, aunque con las debidas distancias respecto a la humanidad común, y el «Hijo de Dios» cuya realidad escapa a toda experiencia. Los escritos neotestamentarios son la forma ampliada de esta primera confesión: atestiguan que aquel a quien se cree Hijo de Dios es precisamente ese hombre de Nazaret, Jesús, cuyas obras y palabras refieren. La mutua implicación de la confesión (Jesús es el Hijo) y del recuerdo (Jesús es el Nazareno) hace muy aleatoria la construcción de una figura prepascual de Jesús, en la que se integre el testimonio que él dio sobre sí mismo.

Por eso se presenta una doble interpretación: o bien atenerse a la confesión de fe, o bien esforzarse por llegar a través de unos métodos rigurosos al Jesús de la historia, es decir, al Jesús no apresado todavía por las redes de la palabra confesante.

La teología clásica se atiene a la primera orientación: La identidad y el estatuto de Jesús respecto a Dios sólo son accesibles para nosotros en el testimonio de la confesión, ya que es en ese testimonio donde el acontecimiento adquiere su último sentido. Los límites de esta interpretación son evidentes: corre el riesgo de poner entre paréntesis la génesis escriturística de la confesión y de definir a partir de unos índices culturales no criticados el contenido filial de esta confesión. La Escritura es a la vez la que engendra la confesión y la que pone a distancia de su contenido.

Sin duda es ésta una de las razones por la que se ha intentado alcanzar la figura del Jesús de la historia, desempeñando esta figura una función crítica respecto a las posibles ilusiones de la confesión.

Esta orientación se metió en un callejón sin salida, como atestiguan las diversas «vidas de Jesús» del siglo XIX; éstas reflejan más bien, como ocurre con la de E. Renan o con la de D.F. Strauss, los pensamientos de la época, los deseos del autor, que al verdadero Jesús de la historia. A comienzos de siglo, A. Harnack constató el fracaso de este intento y R. Bultmann, ya antes de la segunda guerra mundial, sacó las consecuencias de ello: la confesión se refiere al Cristo muerto y resucitado. Esta confesión no tiene ningún fundamento histórico en el sentido de que ninguna historia científica puede dispensar del salto que implica el acto de fe.

El carácter radical de la opinión de R. Bultmann no cerró las puertas a la investigación, sino que permitió plantear de otro modo la cuestión. Aceptando que los evangelios son unos testimonios, se trataba de aclarar un doble punto: por una parte, la diferencia de Jesús con su entorno, diferencia que permite atribuirle algo como propio; por otra parte, poner de manifiesto el fundamento de la confesión respecto a Jesús en los relatos evangélicos.

Para el primer elemento remito a E. Käsemann. Escribe: «En cierto modo no tenemos suelo seguro bajo nuestros pies (para la atribución a Jesús y no a la confesión de la comunidad) más que en un solo caso: cuando una tradición, por motivos de cualquier género, no puede deducirse del judaísmo ni atribuirse a la cristiandad primitiva, y especialmente cuando el judeo-cristianismo ha templado como demasiado atrevida o ha remodelado la tradición que había recibido».

Para el segundo elemento me inspiro en Ch. Perrot. Prolongando la interpretación de este autor, diré lo siguiente como conclusión de este párrafo: la norma de la reflexión teológica no es lo original, en este caso lo que podría llegarse a saber del Jesús prepascual por medio de métodos rigurosos. Con esta afirmación, no quiero infravalorar en lo más mínimo la necesidad teológica de esta investigación y de sus resultados. Sin embargo, hay que afirmar que esta investigación no pretende reconstituir a Jesús, sino que ha de subrayar el desnivel que existe entre aquel que es confesado como Cristo y la figura histórica que capta la exégesis histórico-crítica. El pasado está perdido para siempre y, para la ciencia histórica, Jesús está muerto. El texto que atestigua sobre él y que lo afirma como vivo toma un sentido actual gracias al lector. El texto puede entonces recobrar vida precisamente porque mantiene ese desnivel. Éste atestigua que Jesús no puede ser confesado como viviendo actualmente más que bajo los títulos de Cristo y de Hijo, es decir, en cuanto que da el Espíritu aquí y ahora. Pero entonces no queda abolida la distancia, puesto que el que es confesado como Cristo y como Hijo es ese Jesús perdido para siempre, muerto bajo Poncio Pilato. Si la comunidad primitiva escribió sus recuerdos sobre Jesús, es porque antes de la experiencia pascual había sentido la

originalidad y la distancia de Jesús respecto a su entorno religioso y social como partes integrantes de su relación con Dios. Esto justifica el esfuerzo por buscar la anticipación prepascual del vínculo que se confiesa de Jesús con Dios, puesto que la creencia pascual de la comunidad, lejos de apartarla del Nazareno, la llevó a preservar su recuerdo por medio de la Escritura.

II. La memoria de Jesús hecha por la comunidad

El recuerdo de Jesús conservado por la comunidad primitiva se articula con una doble huella: la originalidad de lo que llamaremos, a falta de otra expresión mejor, su «comportamiento», y la de su identificación mediante nominación. La segunda huella recibe toda su fuerza de revelación del hecho de manifestar lo que encierra de forma latente la primera.

1. EL COMPORTAMIENTO DE JESÚS. Muchos teólogos modernos y algunos exégetas han pensado que podían deducir de los testimonios escriturísticos la conciencia que tenía de sí mismo Jesús. Las Escrituras nos habrían transmitido una declaración directa o inmediata de él mismo sobre su identidad, identidad transcendente en este caso. En realidad, este procedimiento no tiene suficientemente en cuenta la mediación del testimonio de la comunidad. Este testimonio se basa en sus diferencias con el ideal fariseo de justicia; destaca el sentido social de su acción, en una palabra, selecciona todo lo que de alguna manera modifica el paisaje en el interior de un grupo, lo que suscita adhesiones y exclusiones, aceptando lo que conducirá a Jesús a su proceso. La confesión de fe integrará esta acción disidente y a veces transgresiva, para hacer de ella, sobre la base de la resurrección, el punto donde anclar su identificación.

Efectivamente, el comportamiento o la acción de Jesús reviste una importancia considerable, puesto que en función de lo que él realiza de original y de transgresivo es como sus contemporáneos y sus discípulos intentaban identificarlo. Así se anticipaba la distancia que se confesará en Pascua entre sus contemporáneos y sus discípulos. La cuestión que Jesús plantea en Mc 8, 27-29 se entiende en este contexto: «¿Quién dicen los hombres que soy yo?»; ellos respondieron: «Unos que Juan Bautista, otros que Elías, otros que alguno de los profetas».

Este texto se hace eco de las opiniones que circulaban durante el misterio de Jesús. Atestigua que su comportamiento y su palabra suscitaron una cuestión sobre él, dada su diferencia de los rabinos y de los profetas comunes. Quizás los oyentes lo inscribieron en la perspectiva más o menos latente de una intervención divina considerable que evocaba la idea de los «últimos tiempos». Sea de ello lo que fuere, lo que dice y hace Jesús, prescindiendo de la experiencia pascual de los discípulos, fue juzgado como suficientemente distinto de lo que hacían y decían los gerentes religiosos de la época para que surgiera un interrogante sobre su identidad, subrayándose así la calidad de su vinculación con Dios. Digamos que mediante las identificaciones que aquí nos refiere Marcos los oyentes evocaban la cualidad mesiánica del profeta por excelencia (cf. Mc 11, 10).

Hay que añadir que, si la comunidad que confesaba a Jesús como Cristo en virtud de la pascua refirió estas identificaciones prepascuales, fue con la finalidad de subrayar la distancia entre las opiniones populares que usaban brevemente de una creencia común por entonces y la interpretación que confesó más tarde del comportamiento original de Jesús. Esto denota con claridad que la práctica de Jesús que aquí se recoge como un recuerdo no encuentra su interpretación adecuada y fiel más que en la diferencia con todos los títulos de identidad utilizados ordinariamente. Los textos nos orientan hacia la percepción de una doble diferencia: la primera, reconocida por sus contemporáneos y que sirvió de base a la descripción del

comportamiento social de Jesús; la segunda, atestiguada en la fe sobre la base de la pascua, que condujo a la confesión cristiana de la filiación mesiánica y divina de Jesús. Esta segunda diferencia asume la primera, pero la primera no fundamenta a la segunda, sino que deja al espíritu en suspenso.

La primera diferencia se inscribe en un conjunto que fue a la vez fuente de interrogantes, de vacilaciones y de malentendidos.

Estos provienen, en primer lugar, bien de la actividad taumatúrgica de Jesús que atestigua concretamente la irrupción del reino de Dios, bien de la forma con que Jesús se declaró libre de los imperativos socio-religiosos: no reparó en comer con los pecadores ni en vivir cerca del pueblo impuro (Lc 7, 36-50). Estos imperativos procedían de las reglas de pureza que imponía el despertar religioso del siglo I. Estas reglas provocaron algunos aislamientos sociales, de los que la comunidad de Qumrán fue una buena ilustración. El movimiento bautista, en cuyo seno actuó al principio Jesús, rompió con estas reglas de pureza: todos necesitan de perdón, y esto sin la imposición de ninguna separación de los demás.

En segundo lugar nuestros textos atestiguan una liberación más radical: Jesús se declara libre de las prohibiciones legales que procedían del celo por la ley (Mc 3, 1-6). Sería injusto imaginarse que este celo en los escribas y los fariseos fuera hipócrita. El conocimiento que tenemos del pensamiento fariseo de la época contemporánea de Jesús nos convence de que no existía una diferencia absoluta entre la idea de Jesús y la que transmitía la escuela farisea: también allí el amor se declara superior al celo por la ley. De esta constatación resulta que hacer de Jesús un judío piadoso significa condenarse a no percibir su diferencia y a ignorar la razón de los conflictos que suscitó; por el contrario, ver en Jesús un antijudío es cerrarse a la comprensión de los textos evangélicos en donde él asume positivamente la ley. Su libertad, por tanto, fue original y se arraigó en un principio de autoridad que sus oyentes reconocieron, pero no supieron identificar con certeza.

Este principio de autoridad se hace ver en su predicación, que no se apoya en ninguna referencia erudita, sino que surge de su experiencia (Mt 5, 27, texto en el que Jesús opone su «yo» a la autoridad de la tradición). Se afirma igualmente en su libertad respecto al sistema sacrificial en el templo y respecto al poder sacerdotal (Mt 23, 1-36; Mc 11, 15-19).

Este comportamiento transgresivo, articulado con el anuncio de la inminencia del reino de Dios, obligó a los oyentes de Jesús a preguntarse por la calidad de su relación con Dios, puesto que el Dios a quien llamaba Suyo se diferenciaba en los efectos sociales y religiosos de su portavoz del Dios de la tradición.

Se comprende entonces que esta interrogación suscitase malentendidos y oposiciones.

Los malentendidos vinieron del pueblo: había visto en Jesús a un libertador potencial de la opresión a la que estaba sometido por entonces Israel. Jesús había despertado algunas esperanzas en este sentido, sin darles satisfacción. Su proceso demuestra que los responsables no temían una sublevación popular en su favor. Pertenece al historiador discernir las razones del alejamiento del pueblo respecto a Jesús. Para el teólogo, el recuerdo que de él conservó la comunidad primitiva está lleno de significación para el testimonio que dio de él.

En cuanto a las oposiciones, fueron obra de los responsables de la religión judía de entonces. Suponiendo incluso que la comunidad las haya exagerado en su memoria escrita, parece seguro sin embargo que ella vio que el conflicto de poder entre Jesús y esos responsables no había nacido por razones mezquinas, sino que algunos de aquellos responsables creyó que la

acción de Jesús era tan perniciosa que podía sospecharse que la inspiraba el demonio (Mc 2, 7-39). La cuestión en litigio era la de su autoridad. De este modo, la diferencia que estableció Jesús en la gestión de la función divina dentro del grupo judío se tradujo en un dilema: o bien Jesús es un enviado de Dios y por consiguiente la religión sinagoga está adulterada, o bien Jesús es un impostor y hay que eliminarlo antes de que seduzca al pueblo. Para los responsables judíos era imposible aceptar la primera hipótesis y no tuvieron más remedio que escoger el proceso contra él.

En este marco de la impaciencia del pueblo y de la oposición de los responsables es donde hay que analizar las consecuencias de la originalidad de Jesús en su vinculación con Dios.

2. EL VÍNCULO DE JESÚS CON DIOS. Jesús actuó de tal manera que suscitó interrogantes y conflictos. Esto no quiere decir que dejara su acción sin interpretación. La transmite precisamente la predicación del anuncio del reino de Dios. En ella Jesús revela sus convicciones. Veamos qué es lo que la comunidad primera creyó que tenía que conservar en su recuerdo. Este se organiza en torno a su proximidad con Dios, significada en el anuncio del reino.

La diferencia respecto a Juan Bautista, recordada por la comunidad, nos precisa cuál fue la originalidad del anuncio del reino de Dios por parte de Jesús. No cabe duda de que Jesús se inscribió en el movimiento bautista, llamando a la conversión, pero no ya bajo el signo de la cólera y del juicio, como lo hacía Juan (Mt 3, 7-11). El reino se anuncia y se hace presente en donde caen los muros de la separación: el rechazo de las reglas de pureza y el abandono de los sacrificios sangrientos concretan esta voluntad de no apelar a Dios para que divida a los hombres. En efecto, los rechazados, los pobres, los enfermos, los oprimidos, los prisioneros son los beneficiarios del reino (Lc 4, 16-22) y tienen en adelante un sitio en su banquete. Jesús no es un asceta, no se separa de sus conciudadanos, anuncia la buena nueva del reino: el perdón de Dios se concede a todos.

Si se recoge el principio hermenéutico asentado al comienzo de este artículo, según el cual el testimonio de la comunidad pascual conservó de Jesús el recuerdo de lo que le diferenciaba, hay que reconocer que el recuerdo que se conserva de Juan Bautista no es una información centrada en este profeta, sirio que pone de relieve las diferencias que Jesús mostraba respecto a él. Estas diferencias se inscriben en una perspectiva común de los dos «profetas»: integrar a la gente sencilla, al pueblo, en el movimiento de conversión, mientras que la exaltación de la «pureza» en la religión sinagoga de entonces sostenía más bien su exclusión. Esta perspectiva de alcance universalista que se mantenía para Juan Bautista bajo el horizonte del juicio, se anuncia en Jesús dentro del marco de una presentación graciosa y festiva. El signo de esta diferencia se percibe en el desplazamiento del sentido del bautismo: éste pasará a ser **de** bautismo de agua un bautismo en el Espíritu (Mc 1, 7-8).

Por eso, el Dios que asegura la autoridad de Jesús en su distanciamiento de los imperativos religiosos y sociales de pureza y de los imperativos legales y el culto del templo, es el Dios que sostiene la buena nueva de una liberación para todos aquellos a los que la religión triunfante, la política, la explotación social o la enfermedad mantenían encadenados. El reino de Dios es ante todo una promesa para la gente sencilla. Por eso es normal que Jesús haya hecho esta plegaria de alabanza, que se conservó en la memoria de la comunidad: «Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado esto a los sabios y entendidos y se lo has revelado a los pequeños. Sí, Padre, así es como lo has dispuesto en tu benevolencia. Todo se me ha entregado por mi Padre: nadie conoce al Hijo más que el Padre y nadie conoce al Padre más que el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11, 25-27).

Este texto plantea la cuestión de la originalidad del vínculo de Jesús con Dios. Fue anunciando el reino a los pobres, tomando distancias frente a la ley y el templo, como Jesús reveló su relación con Dios, como algo que no tenía comparación con lo que se admitía comúnmente. Esta es sin duda la razón por la que la comunidad hizo memoria de él, marcando las diferencias que había respecto a las interpretaciones más espontáneas de su acción y de su identidad.

En efecto, la comunidad, recordando que fue reconocido como profeta por sus contemporáneos, se negó a confesarlo como tal. Del mismo modo, recordando que fue condenado como mesías político, rechazó también esta función. Más aún, recordando que fue considerado como el nuevo Moisés, lo distinguió igualmente de él. Finalmente, recordando que fue «siervo», no dejó por ello de confesarlo «Señor».

Además de la experiencia pascual, ¿qué es lo que decidió a la comunidad a establecer entre Jesús el Nazareno y Dios un vínculo que no llegaban a definir las identificaciones ordinarias de portavoz, de profeta último, de profeta sin más, de Mesías davídico, de siervo de Isaías?

¿Era solamente la representación de Dios que implicaba el anuncio concreto del reino gracioso y bienhechor? ¿O acaso esas representaciones del reino estaban articuladas con unos recuerdos que condujeron a hacer de la actitud de Jesús un elemento primordial de la transformación de las representaciones populares nacidas de su libertad frente a la ley, frente al templo, frente a la elección de Israel?

Creemos que hay que subrayar aquí dos elementos diferenciales:

—por una parte, el hecho de que la comunidad, al recordar el título de Hijo del hombre que figura puesto en labios de Jesús, no lo hizo nunca objeto de una confesión; nunca declaró de Jesús: «Tú eres el Hijo del hombre»;

—por otra parte, el hecho de que la comunidad aplicó a Jesús, convirtiéndolo en un elemento diferencial respecto a cualquier otro creyente en su relación con Dios, el título común de «hijo»: Dios es el Dios de Jesús de una manera distinta de como es nuestro Dios.

Estos dos elementos han permitido vislumbrar cuál era el vínculo de Jesús con Dios que daba fundamento a la autoridad que manifestaba en su predicación del reino. La filiación expresa su originalidad.

III. La diferencia significada por la filiación

La noción de filiación aparece en los dos títulos que designan a Jesús: Hijo del hombre, Hijo muy amado o Hijo de Dios. La tradición posterior a los escritos neotestamentarios comprendió esta noble designación de una forma que no respeta el sentido neotestamentario; vio en ella una afirmación de la doble naturaleza de Jesús. Por eso interpretó «Hijo del hombre» como una designación imaginada de su naturaleza humana, e «Hijo de Dios» como una confesión de su naturaleza divina. Así pues, la tradición comprendió esta doble designación según el esquema de la doble naturaleza, tal como lo había elaborado el concilio de Calcedonia (451). Esta interpretación ignoraba el sentido evangélico de la expresión «Hijo del hombre»; ésta es una expresión más compleja de lo que hace suponer la tradición. En la época moderna, su interpretación ha suscitado opiniones múltiples y contradictorias. No haré más que evocar aquí la que me parece más justificada, ya que permite poner de manifiesto la originalidad de la filiación de Jesús. Para captar el sentido de este título, hay que partir de su situación excepcional en el texto: aparte dos expresiones (Lc 24, 7 y Jn 12, 34), la expresión aparece

solamente en labios de Jesús. Además, es siempre «sujeto», como si sustituyera al «yo»; no es nunca un predicado más que en dobles frases interrogativas (cf. Lc 6, 22: «¿por causa del Hijo del hombre?», y su paralelo en Mt 5, 11: «por causa de mí»). Sin embargo, Jesús no dice nunca: «Yo soy el Hijo del hombre», ni los discípulos lo confiesan nunca como tal: «Tú eres el Hijo del hombre».

Esta práctica literaria parece ser **que** significa lo siguiente: los narradores designan a Jesús como aquel que, **por** este título, expresa a la vez su propio «yo» y se distancia de él. Por eso, mediante ella, Jesús puede evocar el presente de su vida, el futuro de su muerte y el más allá.

La originalidad de esta práctica literaria se articula con otro fenómeno no menos significativo: la expresión «Hijo del hombre» se encuentra inscrita en un sistema de inversión. En efecto, este «Hijo del hombre» resulta ser a la vez el sujeto de un no-poder y el sujeto de un poder.

Sujeto de un no-poder aparece en los testimonios de Mc 10, 45 (da su vida), Mt 8, 20 (no posee nada), Mt 11, 19; 12, 32; Mc 9, 12; 8, 31 (se trata de un rechazo del sufrimiento): en estos textos, el Hijo del hombre es pasivo.

Y sujeto de un poder aparece cuando en Mc 2, 10; 2, 28 tiene autoridad para perdonar y es dueño del sábado; en el futuro, se sentará a la derecha de Dios, reunirá a todos los elegidos y juzgará a los hombres (Mc 14, 82; Mt 19, 28; 25, 31; 16, 27; Lc 12, 8; 21, 36). Por eso, la expresión «Hijo del hombre» designa el «yo» de Jesús en una doble relación: la de su filiación **que** sostiene su poder y la de su humanidad que explica su no-poder. Poner en los labios de Jesús esta expresión oscura permitía evocar el carácter extraño de su «yo» en la situación de un profeta sin poder y en el futuro de su resurrección. De este modo significaba su originalidad en el anuncio del reino y permitía darle una forma concreta y al mismo tiempo paradójica a su filiación.

Para la comunidad, «Hijo» es un título de revelación. Esta es la razón por la que los sinópticos la sitúan en las palabras de Dios cuando el bautismo y la transfiguración.

En contra de la expresión «Hijo del hombre», el título de «Hijo» pasó a ser un término de confesión. La cuestión que conviene plantearse me parece que es la siguiente: al confesar a Jesús como Hijo de Dios, ¿cuál es la diferencia que la comunidad quiso marcar respecto al uso común y de qué manera hizo surgir esta diferencia en el recuerdo de Jesús que transmitió?

Es inútil recurrir a una influencia helenística para justificar el empleo escriturístico de «Hijo» aplicado a Jesús por la comunidad. El AT había recurrido ampliamente al término «hijo de Dios» para designar una relación privilegiada entre Dios y un hombre concreto, o más simplemente para indicar que ese hombre gozaba de una protección especial por parte de Dios. Por eso, no es extraño ver al «rey, el ungido de Yahvé» (2 Sam 7, 14; Sal 2, 7; Sab 2, 17-18; Jer 31, 9 y 20; Gén 6, 2), a los hombres piadosos, al pueblo de Israel y hasta a los ángeles designados con esta apelación. Los textos intertestamentarios atestiguan este mismo uso: citaré en este sentido un texto fragmentario de Qumrán (4Q 24, 3): «Será grande en la tierra... y todos le servirán...; será llamado Hijo de Dios y será calificado con este nombre; se le llamará Hijo del Altísimo...» Así, pues, esta expresión era conocida en el mundo judío de Palestina y pertenecía sin duda al movimiento religioso que promovía el mesianismo real. Esto explica que se encuentre también en el NT (cf. Lc 1, 32-35).

La comunidad primitiva parece ser que designó a Jesús como Hijo por un doble motivo:

- por un lado, confesarlo como Mesías a partir del substrato veterotestamentario e intertestamentario suponía su calificación de Hijo, si se quería subrayar su relación con Dios (cf. la pregunta de Caifás a Jesús en Mc 14, 61 y la antiquísima confesión de Rom 1, 4, en la que interviene la oposición Hijo de David-Hijo de Dios).
- por otro lado, el título de "Hijo de Dios" no es extraño a la expresión "Hijo del hombre". En efecto, ésta designa el ejercicio de un poder cuya manifestación plena se cumplirá el día del juicio, en la consumación de todas las cosas con su última llegada. Indiqué anteriormente que esta expresión no tenía nunca el papel de predicado y que no entró tampoco en ninguna confesión. Expresa el «yo» de Jesús sin calificarlo. El término «Hijo», por el contrario, al desempeñar el papel de predicado podía ser introducido con toda facilidad en la confesión de fe.

Esto explica el juego de sustitución entre los dos términos que atestiguan algunos textos. Así, en el relato de la transfiguración, el «Hijo» del que habla la voz celestial es aquel del que habla Jesús evocando su existencia más allá de la muerte: impone a sus discípulos que guarden silencio sobre esta experiencia «hasta que el Hijo del hombre resucite de entre los muertos» (Mc 9, 7-9). En Mc 8, 38, los términos «Hijo del hombre» y «Padre» se encuentran en una relación inmediata. Además, en el contexto parusíaco de 1 Tes 1, 10, el Hijo que viene de los cielos es análogo al Hijo del hombre de Dan 7, 13. Este Hijo del hombre es el realizador del reino, aquel a quien Dios ha confiado la tarea de instaurarlo. Este es precisamente el papel del Hijo en Mt 11, 27. Por tanto, hay que reconocer la afinidad de las dos designaciones «Hijo del hombre» e «Hijo de Dios».

Respecto a este estado del testimonio neotestamentario, es inútil plantearse la cuestión de si Jesús mismo se designó como Hijo. Hay algunos indicios que juegan en favor de esta designación (por ejemplo, la ignorancia del día del juicio por el Hijo: Mc 13, 32); pero esta expresión encierra un sentido demasiado vago en la Biblia para que pueda sacarse algún provecho de esta constatación. Lo importante sigue siendo aclarar si la comunidad primitiva, al designar a Jesús como Hijo, quiso marcar alguna distancia o no entre él y los suyos a partir del recuerdo de su vinculación privilegiada con Dios. Si es así, la distancia que se recuerda entre Jesús y los suyos, ¿reelaboró la expresión «Hijo de Dios» en un sentido tan original que llegó a metamorfosear la representación común de Dios?

Más concretamente: la comunidad hace memoria de la inmediatez de Jesús con Dios. Su Dios no es en primer lugar el Dios de la creación o del universo, ni siquiera el Dios de la Escritura; su Dios es el Dios a quien él designa afirmando que es «suyo». Esta manera de designar a su Dios, en una actitud independiente de la creación y de la Escritura, es original y un tanto paradójica en la tradición judía. Encontró su transcripción en el vocabulario de la paternidad y de la filiación. El recuerdo más en consonancia con esta manera de proceder es el hecho de que la **comunidad** no pone nunca en labios de Jesús el colectivo «Padre nuestro», sino siempre el personal «mi Padre». Lo significativo no es la invocación de Dios como Padre, sino la diferencia que se establece entre la relación colectiva y la relación personal. El vocabulario de la filiación aplicado a Jesús se articula en la insistencia sobre esta relación personal con la paternidad de Dios.

Además, este vocabulario se inscribe en una función escatológica: la del establecimiento del reino de Dios. Sin embargo, el carácter privilegiado de la relación de Jesús con su Padre en el establecimiento del reino no suprime la distancia entre ese Hijo y Dios. Esto explica sin duda la indicación de que sólo Dios es bueno (Mc 10, 18) y de que el Hijo no conoce el día ni la hora del juicio (Mc 13, 32). Sigue en pie la primacía de Dios. En este sentido, resulta significativo el

hecho de que la comunidad primitiva no puso nunca en labios de Jesús una declaración de identidad apoyada en este título.

Digamos entonces que en el recuerdo que hace de la filiación de Jesús, la comunidad manifiesta una triple preocupación: marcar el recuerdo de una relación privilegiada con Dios sobre la base del establecimiento del reino; subrayar la distancia del Hijo respecto a Dios por una parte y respecto a los suyos por otra.

Si la distancia de Jesús respecto a Dios está bien marcada, no lo está menos respecto a los discípulos. El relato de la transfiguración es un buen testimonio de ello: allí es palpable esta distancia (Mc 9, 2-10). Este relato se encuentra en una situación evocadora: está inscrito en el texto de Marcos después de la confesión de Cesarea. Es inútil buscar el substrato empírico del relato; sería pretencioso querer hacer de él una construcción sin ningún fundamento real; más vale entonces tomar el texto tal como se nos ofrece. Por eso, captar su originalidad es acoger la diferencia de Jesús con sus discípulos, tanto si ésta está provocada por la experiencia pascual como si se apoya en una experiencia anterior. Lo importante es que esta distancia haya sido referida a Jesús de Nazaret. El narrador quería poner de relieve que la experiencia de la diferencia no tenía por motivo solamente el marco apocalíptico de la resurrección, sino que se debía al mismo Jesús. El relato de la transfiguración hace percibir esta diferencia en una experiencia prepascual. Por eso, en Mc 9, 2-10, el narrador empieza evocando la separación: Jesús se sitúa en un plano distinto del de los tres discípulos. Luego el autor acentúa esta separación narrando la ascensión a una montaña muy elevada en donde se encuentran solos (9, 2). La lógica de la separación sigue adelante cuando Jesús cambia de aspecto y se hacen presentes los dos profetas de los últimos tiempos, Elías y Moisés, para subrayar que se trata de un acontecimiento fuera del tiempo común: estamos ya en el tiempo del fin. Los discípulos tienen miedo y ya no saben lo que dicen. Finalmente, todo vuelve luego a ponerse en orden: bajan de la montaña y se juntan con la gente y los demás discípulos. En una palabra, la reanudación del relato vuelve a reducir la separación que antes se había anunciado.

El autor ha escrito este relato de la transfiguración según el modelo de la experiencia religiosa judía de la teofanía: Moisés subiendo a la montaña del Sinaí en donde le alcanza Dios (cf. Ex 19 y 24). La Biblia atribuye a Elías una experiencia semejante. Aquí los signos son análogos: una nube cubre a los actores lo mismo que en Ex 19, 16. Se hace oír una voz como en el bautismo: la voz simboliza la revelación de Dios. El Dios del Sinaí designa a Jesús como Hijo suyo. Invita a escucharle, no como en la revelación del Sinaí (Dt 18, 15) en donde se trataba de escuchar la palabra de Dios; aquí se trata de escuchar la voz de Jesús. Jesús es más que Moisés: es la Palabra misma o la Revelación. Juan expresará con toda claridad esta convicción en el prólogo de su evangelio (Jn 1, 14).

Al final de este párrafo resulta que, según la comunidad primitiva, hay dos expresiones que interpretan el carácter original del vínculo de Jesús con Dios: la expresión «Hijo del hombre» que marca su poder al mismo tiempo que su distancia respecto a Dios, por una parte; y la expresión «Hijo de Dios» que insinúa cuál es la relación con Dios que está implicada en la expresión «Hijo del hombre» y que, simultáneamente, evoca su distancia respecto a Dios y respecto a los hombres. Este vínculo original y único explica los primeros intentos de remodelación de la representación de Dios a través de la aparición de la figura trinitaria.

IV. El mecanismo «trinitario»

Ya en la época del NT aparecen algunas fórmulas triádicas: representan una organización casi litúrgica del relato de la implicación de Dios en la obra de liberación de los hombres. En efecto,

Dios derrama sobre los hombres el Espíritu de su Hijo por medio de Jesús que fue confesado Cristo e Hijo en virtud de la resurrección. Las fórmulas triádicas, por su uso tan variado, atestiguan el carácter casi espontáneo de la remodelación ternaria de la representación de Dios. Desde que empieza a tratarse de su acción de liberación, hay tres actores responsables de la misma según unos papeles inmutables: el Padre inicia la obra liberadora, el Hijo que es en Jesús el revelador objetivo del reino, y el Espíritu que concede a los hombres y a las mujeres aquello de lo que se trata en la palabra de Jesús, incitándoles a obrar en el sentido de su acción.

Los exégetas han señalado unas cuarenta fórmulas triádicas en el NT. Citaré sólo las más importantes: 1 Cor 2, 7ss; 2 Cor 12, 4-6; Gál 4, 4-6; Rom 5, 1-5; Rom 8; Ef 1, 3-5; Mt 28, 19. Para ser precisos, habría que analizar cada una de estas fórmulas. No podemos hacerlo aquí en el espacio restringido concedido a esta exposición. Nos bastará con evocar el esquema general al que se somete cada una de estas fórmulas.

Este esquema es el de una triple distribución de papeles en el acto de la salvación. Este triple reparto de papeles remite a unos nombres: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Estos nombres están articulados en un cierto orden: el Padre se señala siempre en el origen; el Hijo es aquel por quien se concreta la acción del Padre; el Espíritu es aquel en el que la acción del Padre encuentra su término al mismo tiempo que su relanzamiento constante. Estos nombres indican que se comparte una misma situación en virtud de la responsabilidad que cada uno de ellos ejerce: la salvación o la liberación mediante el acceso a Dios. Por eso no es extraño que el Hijo y el Espíritu sean llamados «Hijo de Dios» y «Espíritu de Dios». La eficacia del Hijo y del Espíritu en el movimiento de la liberación para entrar en alianza con Dios exige que, aunque ellos la reciben del Padre, esa eficacia pertenece a un orden distinto del orden humano. En este sentido es como las fórmulas triádicas esbozan una reinterpretación de la representación de Dios. Esta reinterpretación toma su origen en la figura de Jesús confesado como Hijo según un principio diferencial con la filiación común de los hombres y de las mujeres respecto a Dios. Este principio diferencial es el que se reconoce en las fórmulas triádicas. Y esto más aún por el hecho de que organiza también la donación del Espíritu. Al obrar así, lo separa del Hijo y lo distingue de la figura del Padre. Están allí presentes todos los elementos para una concepción distinta de Dios. Los tres están unidos en la fórmula triádica más trinitaria en el sentido clásico: la de Mt 28, 19. En esta fórmula, se encuentran unidos los tres nombres: en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu. Al parecer, no hay nada que los separe; pertenecen a la misma esfera, y sin embargo denotan una única realidad significada aquí mediante la unicidad del nombre que mantiene juntas las tres instancias. Queda así planteada la cuestión trinitaria, aun cuando no esté todavía tematizada.

Más tarde tuvieron lugar discusiones considerables sobre el origen de la representación trinitaria de Dios: ¿está arraigada en el NT? ¿No será quizás una aportación helenística? Las discusiones tuvieron un considerable interés; dieron origen a múltiples investigaciones y permitieron conocer mejor la génesis de la tematización trinitaria. Pero tienden a hacer que se olvide lo más sencillo: la originalidad de la figura filial de Jesús significada en las fórmulas que quieren articularlo a la imagen veterotestamentaria de Dios, según la cual Dios actuaba en este mundo a la vez por su Palabra y por su Espíritu. Esta recuperación de los temas antiguos a partir de la figura concreta de Jesús y de su situación al mismo tiempo de distanciamiento de los hombres y de distanciamiento de Dios condujo a una representación de Dios que poco a poco se fue mostrando nueva y original. No cabe duda de que se necesitó tiempo para percibir que esta representación no designaba solamente el modo de acción de Dios para con nosotros, sino que insertaba en su realidad eterna el principio de la alteridad. La cosa era tan nueva y tan inaudita respecto a la imagen de un Dios sin distancia de sí mismo que los

cristianos no tomaron ^vverdaderamente conciencia de ello más que con el desafío arriano: Arrio rechazaba la remodelación de la representación antigua.

V. El desafío arriano

La remodelación de la antigua representación de Dios se inscribe pacíficamente en la liturgia. La oración se dirigía generalmente al Padre por la mediación del Señor Jesucristo en la presencia del Espíritu. Le incumbía a la teología articular esta práctica cultural con el mantenimiento de la fe en el Dios único de Israel y con la idea común de la divinidad que ofrecía el pensamiento helenístico. Salieron a relucir múltiples intentos, pero parece ser que ninguno fue satisfactorio y algunos de ellos quedaron descartados por no tener en cuenta la calidad de esa remodelación, como el sabelianismo, llamado modalismo: reducía la representación trinitaria a una funcionalidad mundana, que no revelaba nada sobre Dios. Pero estos intentos por comprender la remodelación original, aceptables o no, justificativos o no de la práctica cultural, siguieron siendo originales. Atestiguan sin embargo una insatisfacción latente: la práctica cultural difícilmente se compaginaba con el mantenimiento del AT y chocaba demasiado radicalmente con la idea común del Dios del helenismo.

A caballo entre los siglos III y IV, un sacerdote de Alejandría hizo que explotara la crisis latente. Citaré algunos textos de Arrio transmitidos por san Atanasio. Escribe:

«Dios no ha sido siempre Padre, sino que hubo un tiempo en que Dios estaba solo y en que no era todavía Padre. Luego pasó a ser Padre. El Hijo no existió siempre, ya que todas las cosas han sido sacadas de la nada y todas son criaturas y obras, por lo que el mismo Verbo de Dios fue sacado de la nada y hubo un tiempo en el que no existía. Y no existía antes de nacer, sino que también él tuvo el comienzo de la creación» (*Oratio 1 contra Arianos, 5: PG 26, 21 A-B*).

La situación del Hijo, después de su creación, queda muy bien señalada: no conoce a Dios más que en la medida en que Dios le concede un saber limitado sobre él. Escribe Arrio:

«Dios mismo, tal como es, es por tanto inefable para nosotros. Él es el único que no tiene igual y nadie tiene su gloria. Lo llamamos inengendrado por causa de aquel que, por naturaleza, fue engendrado. Lo celebramos sin principio por causa de aquel que tiene un principio. Lo veneramos eterno por causa de aquel que nació en el tiempo. El que es sin principio estableció al Hijo como principio de las criaturas y, después de haberlo producido, lo adoptó como hijo. Este no tiene nada propio de Dios según su propia sustancia. Porque no es igual a él ni consustancial con él. Dios es sabio porque enseñaba él mismo la sabiduría. Se ha probado que Dios es invisible para todos, que es invisible para los que son por medio del Hijo y también para el Hijo. Afirmaré expresamente cómo puede este Hijo ver al Invisible. Es por el poder con que Dios puede ver. Según sus propias medidas, está reservado al Hijo ver al Padre tanto cuanto se le ha permitido... En una palabra, Dios es inefable para el Hijo. Porque es para sí mismo lo que es, es decir, indecible, de tal manera que el Hijo no comprende ni dice **nada** de lo que dijo sobre él captando el fondo del mismo. Porque es imposible para él escrutar al Padre tal como es en sí mismo. Efectivamente, el Hijo ni siquiera conoce su propia esencia. ¿Qué razón hay para conceder que aquel que sacó su ser del Padre pueda conocer de manera comprensible al que lo engendró? En efecto, está claro que quien tiene un principio es incapaz de abrazar y de captar en su manera de ser "al que no tiene principio"» (*De synodis 15: PG 26, 705D-708C*).

Arrio aleja del ser de Dios al Hijo; sus discípulos alejarán igualmente al Espíritu. La remodelación de la representación de Dios en las fórmulas ternarias del NT es un error: estuvo

ligada a una pretensión ilusoria, la de conocer a Dios en sí mismo. Jesús como Cristo es ciertamente un ser superior, pero no nos ha manifestado nada sobre el ser de Dios, sino que indicó solamente un camino hacia él. Un camino que no nos hace compartir amigablemente una reciprocidad de conocimiento y de amor con él, sino que nos conduce tan sólo a la obediencia de servidores que adoran al Señor indecible. Se trataba entonces de un punto considerable: ¿había revelado Jesús a Dios en su realidad o no había hecho más que abrir un camino para venerarle? El concilio de Nicea en el año 325 optó por lo primero: en el Hijo Jesús se revela Dios mismo. La remodelación de la representación de Dios inscrita en la práctica litúrgica no procede de la ficción: remite a la realidad de Dios.

El desafío arriano no deja de pesar sobre la Iglesia. Por razones de aculturación resulta más oportuno para los cristianos hacer suya la idea común del Dios Uno. Los debates sobre el teísmo o el ateísmo de estos últimos siglos se han desarrollado bajo este horizonte del Dios sin alteridad. Parece ser que el movimiento constante del pensamiento era la unificación y que la pluralidad y la alteridad introducidas en Dios por medio de las fórmulas ternarias del NT tenían que ser constantemente justificadas por resultar poco naturales. En el debate interreligioso, los cristianos se han sentido molestos ante la representación trinitaria de Dios. Sin ella, en la que se designa la realidad plural de Dios, el Hijo es una ficción.

VI. Conclusión

Este rápido recorrido de la génesis neotestamentaria de la inscripción de un Hijo en la realidad de Dios sólo encuentra su consumación en la figuración trinitaria de Dios, ya que la relación del Padre y del Hijo nunca ha sido presentada en un espacio dual, sino siempre en el horizonte de un tercero, el Espíritu. Por eso carecería de significado construir una teología de la representación divina sin ese tercero. Sería igualmente arriesgado querer elucidar la relación de los creyentes con el Padre a partir de su filiación en Jesucristo sin evocar al Espíritu, ya que es en el Espíritu como accedemos a esa relación de origen, de diferencia y de intimidad, según atestigua el capítulo 8 de la carta a los Romanos. Por eso el olvido del Espíritu, tan extendido en la tradición occidental, tiene la consecuencia de ocultar la filiación divina de Jesús en beneficio de su testimonio humanoprofético. Se olvida que es en este testimonio donde se despliega para nosotros el sentido de la filiación, ya que Dios sigue siendo invisible en nuestra condición presente. El evangelio no presenta una especulación sobre el ser del Hijo en la realidad de Dios; nos cuenta lo que dijo e hizo Jesús, ya que es en él donde vemos al Padre.

[- *Angelología; Apocalíptica; Arrianismo; Ateísmo; Bautismo; Biblia; Comunidad; Concilios; Confesión de fe; Creación; Credos; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Helenismo; Hijo; Historia; Jesucristo; Jesús; Judaísmo; Liberación; Liturgia; Modalismo; Naturaleza; Padre; Pascua; Pobres; Reino de Dios; Relaciones; Religión, religiones; Revelación; Teísmo; Teología y economía; Verbo.*]

Christian Duquoc

HINDUISMO

SUMARIO: I. Origen y expansión.—II. Tres contenidos teísticos.—III. Tríadas o «Trimurti».

1. Origen y expansión

El término *hindú* era utilizado por los persas (en indoeuropeo, *sindhu*) para designar los habitantes del continente sudasiático más allá del río Indo. Luego, los musulmanes lo divulgaron; todavía no tenía una connotación religiosa. Pero hoy, el «hinduismo» indica la tercera y última etapa de desarrollo religioso de la India. En la primera etapa floreció el llamado Vedismo (1500-900 a. C.), en la segunda el Brahamanismo (900-400 a. C.). Ninguno de estos movimientos religiosos tiene un fundador concreto, pero sí una larga tradición literaria, complicadas elaboraciones filosóficas y teorías teísticas. Actualmente, el hinduismo es la tercera de las grandes religiones del mundo, después del cristianismo y del islamismo; el 13% de la población mundial es hinduista y el 98% vive en el Asia del Sud, aunque por las emigraciones hoy los hinduistas están presentes en 85 países (en Estados Unidos casi medio millón), y las nuevas formas de esta religión, como la Meditación Transcendental, Hare Krsna, han penetrado en muchos países de occidente.

En el hinduismo existen clásicas corrientes filosófico-religiosas y tres grandes corrientes teísticas populares; aunque estas últimas son las que nos interesan, no podemos olvidar las escuelas de filosofía que sostienen y explican el concepto de Dios. La corriente filosófica más antigua se llama *Samkhya* (= enumeración), e intenta determinar la realidad enumerando sus múltiples aspectos; acepta un dualismo en el mundo: el principio activo, sin conciencia, y el principio pasivo dotado de conciencia; en todo, aun en la divinidad, existe ese dualismo de ser y entender, actividad y pasividad. La segunda escuela es *Mimamsa* (= exégesis), que gracias a la exégesis de los textos sagrados, los Vedas y los Upanishds, quiere llegar a la verdad. Se impone una visión monística del mundo y del ser. La tercera escuela, *Vedanta*, fundada en los Vedas y desarrollada a partir del s. VIII d.C., gracias al filósofo Sankara, enseña un rígido monismo; todo lo que sea dualidad es sólo un velo de la verdad. El principio universal, *brahman*, y el *atman*, principio individual, alma, forman una unidad.

II. Tres corrientes teísticas

En el hinduismo sobresalen tres grandes corrientes teísticas, a las que el pueblo presta atención y son las que nos interesan. El texto de los Vedas es un punto común de referencia. Entre ellas, existe una gran tolerancia, pues el hinduismo acepta que puedan coexistir diversos caminos de salvación. He aquí una exposición sintética de estas tres corrientes.

El *Visnuismo*. Su base filosófica es el sistema Vedanta. Característica de esta corriente es la *bhakti* o devoción, y entre sus libros más importante el *Bhagavadgita*. Visnu es la divinidad suprema, de la cual provienen unas emanaciones, consideradas como personificaciones de divinidades femeninas inferiores. Visnu es, por lo tanto, creador absoluto y transcendente; actúa en el mundo con su *sákti* (energía, fuerza, vista como principio femenino). La salvación del hombre consiste en la unión con Visnu. Filosóficamente, el visnuismo tiene una orientación monística, no tan rígida como la que proponía Sankara. El mundo y las almas a pesar de ser emanaciones de la divinidad tienen realidad independiente. Aunque en un primer momento dentro de la literatura de los Vedas, Visnu tiene un papel secundario, pronto pasó a ser una de las grandes divinidades del hinduismo popular. Su *sákti* creadora pronto es considerada como su esposa con el nombre de *Laksmi*. Y ya debemos decir que la condición de «esposa» de las divinidades masculinas no es otra cosa que la hipóstasis mítica del principio femenino, onomásticamente adaptado a los diversos contextos histórico-religiosos.

Dentro de esta corriente es fácil encontrar la figura de Krsna, como una encarnación de Visnu, a la que se le tiene especial fe. Otros ven en Rama una nueva encarnación de Visnu.

El *Sivaísmo*. Ahora, Siva es el Ser supremo y Señor del mundo, venerado como defensor de la justicia y del derecho, fuente de bendiciones y gracias infinitas, entre ellas la salvación. La literatura que inspira esta corriente es la propia del yoga y filosóficamente se basa en el sistema yoga. La salvación, de nuevo, es la unión e identificación del yo con la divinidad a través de un complicado ritual de tipo tántrico con la recitación de fórmulas, posiciones del cuerpo (a veces eróticas), la danza y la meditación. Siva es creador, y se conserva una famosa representación de Siva (s. X), en la que mientras danza está creando el mundo. Siva tiene también su sakti o esposa llamada Kali y Durga. Siva adquiere diversas formas, nombres y características; es el señor del tiempo que conduce el mundo hacia la destrucción y la regeneración, es creador y destructor, esta dinámica de vida-muerte se repetirá infinitamente hasta que el hombre reconozca su identidad con Siva; viene llamado con 1008 nombres que describen sus diversos aspectos, como el «gran dios», el rígido «asceta (*yogin*) divino», el «terror», el «danzante», etc., por todos estos nombres, en su iconografía aparece o con armas o danzando o mendigando.

El *Saktismo*. La tercera corriente teística. Ya conocemos el término sakti, pero dentro de esta corriente es el Principio absoluto, energía creativa de las mismas divinidades¹ y a través de ellas del mundo visible e invisible. Los textos sagrados del saktismo son los Tantras, que describen un complicado proceso salvífico, en el cual la energía vital y salvífica, kundalini, que reside escondida en el centro vital más bajo, el sexual, se despierta y con la meditación y otras técnicas llega al centro y más alto, colocado en el cerebro obteniéndose así la iluminación y la sabiduría. La kundalini es presentada como una serpiente que yace enrollada en el centro vital más bajo y con las técnicas indicadas, llega hasta el supremo centro de energía y de esta forma Sákti se une a Siva. Dentro de esta corriente teística, Sákti viene considerada como esposa de Siva. Las representaciones simbólicas de estas divinidades son las propias de una pareja unida en el acto sexual.

Delante de este panorama hay que reconocer, como confiesa un especialista, que lo característico de esta religión es la complejidad de su concepción de Dios, aumentada por la variedad de textos sagrados y de comentarios. Los Vedas son politeístas, pero la literatura Upanishds contiene una reacción contra esta antigua concepción¹. El panteón antiguo, Indra, Agni, Varuna, pierde relieve, y las divinidades de las corrientes expuestas adquieren fuerza. El Bagavabaggita, ya citado, subraya la figura de Krsna, que no es un Dios impersonal, sino lleno de amor por cada uno de los hombres. Es padre y amigo. Siempre creador, sin cambio, pues no está unido a la naturaleza cambiante.

III. Tríadas divinas o «trimurti»

Veamos ahora algunas de las tríadas de las formas divinas o *trimurti*. Antetodo, la formada por las tres grandes divinidades, Brahma, Visnu y Siva que ya conocemos. Junto a ellos sus respectivas esposas: Laksmi, personificación de la creación; Saravasti personifica la conservación, y Kali simboliza la destrucción, o mejor, la renovación. (Saravasti es la esposa de Brahma). Todos estos dioses masculinos y femeninos son la suprema manifestación de un Dios supremo o Esencia eterna, y están simbolizados por las tres letras A, U, M, que se combinan para formar la sílaba sagrada OM, repetida por todo hinduista con un profundo sentido religioso y místico, pues conduce a la unión con Dios.

Un autor católico, conocedor del hinduismo, subraya el valor trinitario de esta fórmula, «porque AUM es un solo sonido (OM) compuesto de tres elementos, apto para expresar en un símbolo audible el misterio de una Esencia idéntica en Tres hipóstasis: suena como la música inmanente de la Deidad silenciosa y fecunda». Este autor ve en la sílaba sagrada (*mantra*) OM una forma de expresar la Trinidad. Esta sílaba, desde los textos antiguos hasta los modernos, es como el símbolo de la divinidad, del Absoluto, la ciencia última del hinduismo. Está compuesta de tres elementos, AUM, fundidos en una unidad superior. Es un puro sonido; corresponde al sonido inicial y fundamental, a la dicción de Dios sobre la que descansa el universo, y a la vez es el silencio absoluto y sentido de Dios. La meditación del OM lleva a la unidad e integración en el Absoluto; es el último sonido del místico: en los textos sagrados es explicada con diversas tríadas, por ejemplo, el tiempo que fue, el tiempo que es y el que será.

No podemos olvidar la *trimurti* o «tres formas» ya indicadas de la divinidad: es el Uno en tres formas o el Todo de tres formas. Esta tríada es explicada como la «personalización de los tres aspectos de la acción del único ser divino. Es una división que se funda en las relaciones funcionales entre la divinidad y el mundo, no en relaciones inmanentes divinas». O sea, el Creador, el Conservador y el Renovador de todo; en los mitos cosmogónicos y en algunos textos de los Puranas se dice que son tres aspectos o poderes de una misma esencia.

En la fórmula clásica de los Vedantas tardíos se insiste que Dios es *Sac-cit-ananda*: *sac* es el ser real, la pura existencia y porque Dios es *sac* es omnipotente; *cit* es el puro y absoluto conocimiento, y de aquí deriva su omnisciencia; *ananda* es la pura y absoluta felicidad y de aquí deriva su amor. No pocos misioneros, investigadores del hinduismo, han visto en esta definición una manifestación del misterio trinitario. Uno de ellos explica cómo Dios es Principio (*sat*), Logos (*cit*) y Beatitud de amor y de belleza (*ananda*), y a la vez único (*saccidananda*). El místico hinduista sabe que la divinidad suprema no «tiene» sino que «es», esencialmente, Existencia, Inteligencia y Amor. Cuando el cristiano repite esta frase, *saccidananda*, le da un sentido nuevo, desconocido a todo hombre, pero que para él ha sido fruto de la revelación divina en Cristo. Las otras tradiciones religiosas son una «preparación evangélica», o sea, el Espíritu Santo las prepara para que puedan recibir y expresar los misterios más profundos de la revelación, como el misterio trinitario.

[-> *Absoluto; Amor; Conocimiento; Creación; Diosa, madre; Dualismo; Filosofa; Jesucristo; Meditación; Mística; Naturaleza, Religión; Revelación; Teísmo; Salvación; Trinidad.*]

Jesús López-Gay

HISTORIA

SUMARIO: I. Acción conjunta de la Trinidad en los diversos órdenes históricos: 1. Actuación de la Trinidad en el mero orden natural; 2. Actuación de la Trinidad en la «historia salutis». — II. ¿Acción sucesiva de la Trinidad en la historia?—III. Progreso de la vida eclesial ante el misterio trinitario.

Muy célebre y comentada ha sido la definición de eternidad, que Boecio da en el último capítulo de su obra, *De consolazione philosophiae*. Menos lo ha sido el profundo comentario que la acompaña. Se quiere mostrar en él que Dios, por ser eterno, todo lo tiene ante sí presente, y cómo esta presencia no impone necesidad alguna a los actos libres humanos, sean

presentes o futuros. Frente a esta eternidad de Dios, «perfecta posesión de vida plena», anota cuán pobre y lábil es la existencia humana temporal. San Agustín le había precedido en esta reflexión. En sus *Confesiones* medita sobre la eternidad y el tiempo. Y no tan sólo en el plano esencial de los conceptos metafísicos, sino también, y más aún, en el existencial de la vivencia diaria. Confrontados eternidad y tiempo, ve la eternidad como un momento de plenitud que asume en sí todo el pasado y el futuro, mientras que el presente del tiempo no supera el más breve momento. Mentado, ya ha dejado de existir. ¿Cómo entonces incide la eternidad en el tiempo?

Este problema, agudo ya en el plano cosmológico, aumenta su problemática en nuestro intento de hablar de la Trinidad en la historia. De las tres personas de la Trinidad afirma el Concilio IV de Letrán que son «consustanciales, coiguales, coomnipotentes y coeternas». De tan excelsos atributos nos detenemos ahora en el último: el ser *coeternas*. Y nos preguntamos cómo intervienen estas personas eternas en la historia, inserta en el tiempo, proscenio en el que los hombres van representando su vida en presentes transitorios e irrepetibles. La teología debe dar una respuesta meditada a esta pregunta. Hoy se la siente en nuestro entorno, no ya sólo como especulación, sino también como vivencia.

Durante siglos, desde que la escolástica organizó metódicamente la llamada *sacra doctrina*, fue elaborando en síntesis grandiosas llamadas *Sumas*, un *sistema doctrinal*. Estas *Sumas* asumieron de la tradición bíblica y cristiana la *doctrina*. Pero la estructuraron y organizaron en sistema según las exigencias lógicas del saber que heredó el Occidente de la cultura gregoromana. Con esta teología como *sistema*, el saber doctrinal cristiano adquirió una precisión y claridad que son nuestras deudas perennes con esta teología. Pero no mantuvo esta teología aquel vivo atractivo de la «*historia salutis*». Esta historia de salvación cedió el primer plano que tenía en las catequesis primitivas y en la gran Patrística. Vino a ser trasfondo imprescindible, pero no elemento primario en la estructuración del saber teológico, que se atuvo más al rigor de la lógica del concepto doctrinal que a las exigencias urgentes de la vida.

El Vaticano II ha vuelto a los orígenes en lo tocante al saber teológico. Y si bien acepta y asume las aportaciones de la teología escolástica, haciendo uso de sus impecables fórmulas, pide una presencia mayor de la «*historia salutis*». En esta historia la Trinidad es el agente primario. Es el tema que desearíamos exponer aquí, aunque muy conscientes de hacerlo de un modo muy provisional: por inmadurez propia y de la hora.

Apena que durante siglos la teología haya estado muy vinculada al espíritu de sistema. Peor que al desafiante propósito de explicar la historia bajo el nombre de Dios, pero sin Dios —Gott im Werden— no tuviera una respuesta adecuada, a la altura del signo del tiempo. Se siguió hasta el Vaticano II por el cauce de la teología sistemática. Ahora, por una reacción explicable, pero inmadura, pululan por doquier *teologías de la historia*. Reconozcamos, sin embargo, que todavía no tenemos una continuación, no digamos un complemento, de la gran obra de san Agustín: *De Civitate Dei*. Con deseo de contribuir en algo a la *Nueva Ciudad de Dios* de nuestro próximo futuro, exponemos estas reflexiones sobre la *Trinidad en la historia*. Tienen muy en cuenta las lecciones de la teología sistemática sobre este misterio. Pero quisieran entrever con mayor claridad la acción trinitaria en la historia.

1. Acción de la Trinidad en los diversos órdenes históricos

El vocablo «oikonomía» inicia su andadura histórica desde la casa hogareña. Lo pide su origen etimológico: *oikos*-casa; *nomos*-ley. Pero de ley de la casa, el orden económico, ha venido a ser ley mundial de nuestros intercambios comerciales.

Choca — entusiasmo al mismo tiempo — que san Pablo, desde la prisión en que escribe su carta a los Efesios, utilice este vocablo «*oikonomía*» para describir el plan grandioso de Dios en su conato paterno por alzar al hombre caído. Escribe entonces esta fórmula grandiosa que resume, como en divisa, todo el plan divino: «Recapitular en Cristo todas las cosas, las del cielo y las de la tierra dentro de la *economía* de la plenitud de los tiempos» (Ef 1,10). Tan divina *economía* rebasa en mucho la nuestra del dinero. San Pedro parece contraponer ambas cuando escribe a los fieles en su Primera Carta: «Sabéis que no con cosas corruptibles, con plata o con oro, habéis sido rescatados de vuestra manera vana de vivir, sino por la preciosa sangre de Cristo» (1 Pe 1,18). En este Cristo, inmolado por la salud del mundo, ha de recapitularse todo según la «*oikonomía*» de la salvación, es decir, según el plan divino que ha dispuesto se realice la redención del hombre en la plenitud de los tiempos. Veamos ahora, dentro de este plan divino, esencialmente ligado al tiempo y a la historia, cómo actúa la Trinidad.

Previo a este análisis de la Trinidad en la historia, es preciso mantener firme que para la gran tradición patristica la acción de las personas divinas es siempre una y comunitaria. En *De Trinitate* san Agustín enuncia con actitud plenamente consciente esta sentencia: «Afirmo con plena seguridad que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una misma sustancia, Dios Creador, y que la Trinidad omnipotente actúa inseparablemente». Más en conexión con la historia, por tratarse del hombre, razona así en *De vera religione*. Después de afirmar que toda criatura recibe el ser de la Trinidad, escribe: «Mas no por esto se vaya a entender que una porción de cada criatura hizo el Padre, y otra el Hijo, y otra el Espíritu Santo, sino juntamente todas, y a cada una de las naturalezas ha hecho el *Padre por el Hijo en el don del Espíritu Santo*» .

A su vez, san Buenaventura, ya en plena escolástica medieval, recuerda la promesa de Jesús a todo discípulo fiel: «Mi Padre le amaré, y vendremos a él, y en él haremos morada» (Jo 14,23). Subraya entonces que esta inhabitación prometida es efecto de la gracia santificante, hecho sobrenatural que comenta de esta suerte muy a nuestro propósito: «Y como el efecto de la gracia es común a todas las personas, nunca inhabita una persona sin otra; más aún, toda la Trinidad mora a la vez».

Necesario es tener presente teología tan autorizada sobre la acción conjunta de la Trinidad frente a posteriores tendencias medievales y modernas, fáciles en ver una acción sucesiva de las personas trinitarias en la historia. Por nuestra parte, teniendo muy en cuenta esta acción conjunta de la Trinidad, quisiéramos ahora precisar esta acción en los dos órdenes que distingue la teología: el *natural* y el *sobrenatural*.

1. ACTUACIÓN DE LA TRINIDAD EN EL MERO ORDEN NATURAL. Es sabido que la distinción del orden natural y sobrenatural es una feliz perspectiva teológica que ilumina infinidad de problemas. Y no sólo en la relación *Dios-hombre*, sino también en nuestra diaria convivencia. En ésta tenemos los cristianos que recordar —no siempre se ha hecho— que antes que cristianos somos hombres. Por lo mismo, los cristianos, fieles a su evangelio, al convivir con los que no lo conocen o no lo admiten, tienen que tratarlos según todas las exigencias de los derechos naturales. De suyo la civilidad se atiene a estos derechos para garantizar la necesaria convivencia. Tanto a nivel nacional como internacional.

Innecesaria podría juzgarse esta advertencia. Muy luego veremos su alcance para mejor comprender la acción trinitaria en la historia junto con las exigencias prácticas, que esta acción conlleva.

Place ahora abrir nuestra ulterior reflexión con este atestado teológico de M. Schmaus: «El ser en general, y, por lo tanto, también el ser creado lleva en sí la impronta de la Trinidad. Además, se puede decir que a pesar de la individualidad de la actividad divina, se podrán encontrar huellas de la Trinidad en toda obra creada⁵. Este atestado repite la doctrina teológica que expuso san Agustín e hizo suya la escuela franciscana, especialmente san Buenaventura. Pero este descubrir las huellas de la Trinidad en la creación presupone el conocimiento del gran misterio, conocimiento que el hombre sólo puede obtener de la revelación. Sólo por mediación de ésta la mente humana es capaz de transformar este mundo opaco en un transparente reverbero del Dios Trino. A esto tenemos que añadir con el teólogo R. Schulte: «La revelación acontece *en* la historia y *es* historia». Abre la revelación su marcha histórica ya en la misma creación.

San Buenaventura, al comentar el dicho bíblico de que Dios lo hizo todo ordenadamente, escribe: «Al añadir con cierto peso, número y medida, se declara que las criaturas son efecto de la Trinidad creadora por triple género de causalidad: *causalidad eficiente*, de la cual se deriva en las criaturas la unidad, el modo y la medida; *causalidad ejemplar*, de la cual reciban las criaturas la verdad, la especie o forma y el número; *causalidad final*, de la cual tienen las criaturas la bondad, el orden y el peso. Estas propiedades se encuentran como *vestigios* del Creador en todas las criaturas»¹. La teología escolástica, en una de sus profundas intuiciones, ha visto en esta triple causalidad una clara manifestación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Con esa triple causalidad inicia la Trinidad su acción histórica en el tiempo.

A su vez san Agustín se detiene con ^complacencia en considerar la acción de la Trinidad en la creación del hombre. Sin pedir aquiescencia a los biblistas posteriores se detiene en mostrar la acción de la Trinidad que cree proclamada en el texto bíblico: «*Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*». Ante este texto razona san Agustín: Se dice esto «para insinuar, por así decirlo, la pluralidad de las personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo».

Este pasaje bíblico ha sido utilizado a lo largo de los siglos por la literatura cristiana para ensalzar la nobleza del hombre, hecho a imagen de Dios. Llega el tema hasta el Vaticano II, quien basa en esta excelsa dignidad del hombre la defensa de sus primarios derechos, tantas veces conculcados. Pero debemos subrayar en este momento que es algo muy propio de san Agustín declarar que el hombre, hecho por la acción de la Trinidad, lleva impresa en sí la imagen de la misma. Cuál sea esta imagen lo expone detenidamente en *De Trinitate*. De notar que advierte reiteradamente no poder razonar sobre tan escondido tema si no fuera iluminado por la fe. Cumple aquí su lema teológico: «*Credo ut intelligam*». Pero si es verdad que Agustín no podría razonar sobre el alma humana, como reflejo de la Trinidad, sin ayuda de la revelación, no es menos cierto que esta afirmación: «*el alma es imagen de la Trinidad*», enuncia una verdad del orden meramente *natural*. Ni en quien ofende a Dios, negándolo, su alma deja de ser imagen de la Trinidad. Bien pudiéramos decir que la Trinidad, al hacer al alma humana trasunto de sí misma, donó su mejor regalo a la creación sensible.

Añadimos ulteriores que ni siquiera por el pecado original dejó el alma de ser imagen de la Trinidad, según Agustín. Éste, tan pesimista al describir las lacras de la concupiscencia que surgió en el hombre, como castigo de su culpa, es muy mesurado por lo que toca al alma, la cual, aun después de su caída, sigue siendo imagen de la Trinidad.

Dos anotaciones ante esta bella doctrina de san Agustín. La primera declara que la tesis: «*el alma es imagen de la Trinidad*», es una típica verdad de la *sabiduría cristiana*. Nunca el pensamiento puro hubiera llegado a ella. No es por tanto filosofía. Por ser verdad en el orden meramente *natural*, tampoco es teología, pese a hallarse bajo el influjo de la revelación, si nos atenemos a que la teología expone la relación Dios-hombre en el plano sobrenatural. F. de

Vitoria afirma que a la teología toca juzgar de todo. Pero esta teología parece muy desmesurada e incapaz de realizar tan universal pretensión.

La segunda anotación apunta a la *praxis*. Ha hecho nobles esfuerzos el pensamiento cristiano por defender los derechos del hombre, basando su razonar en que el hombre es *imagen de Dios*. Así santo Tomás. Y en pos de él, con mayor madurez y plenitud, F. de Vitoria. Pero nunca alegan que el hombre sea *imagen natural* de la Trinidad. Tampoco lo hace el Vaticano II en línea con el pensamiento cristiano anterior. Por diversos motivos se explican estos silencios. El Vaticano II tenía ante sí el motivo ecuménico. A nuestra vera, actual e histórica, tenemos dos grandes religiones monoteístas, la judía y la mahometana, opuestas al misterio trinitario. Hablar de él en un plano meramente natural hubiera sido crear ulteriores dificultades a un mutuo acercamiento. Pero ello no debe ser óbice para que el pensador cristiano se sienta autorizadamente acunado por tan excelso misterio. Desciende éste hasta los duros avatares de las luchas políticas para demandar un alto respeto para con el hombre a causa de su eminente dignidad. Muy para tener presente la frase de san Agustín con la que cierra su reflexión sobre el alma como imagen de la Trinidad: «*Magna natura est*».

2. ACTUACIÓN DE LA TRINIDAD EN LA «HISTORIA SALUTIS». La teología ha contemplado la historia de la salvación como un grandioso plan, proyectado por la benevolencia divina para elevar al hombre a la dignidad de hijo de Dios y para, caído, levantarlo y reintegrarlo a su excelsa dignidad. La teología ha heredado la contemplación de este plan divino del apóstol Pablo. Reiteradamente el Apóstol recuerda este divino plan. Lo llevaba muy en el alma. Nunca más entusiasta que al evocarlo en la apertura de su carta a los Efesios. Desde su prisión penetra en los secretos de Dios, que rige la historia. Detengámonos breve momento a comentar este pasaje, ya mentado anteriormente en nuestra reflexión.

Cuatro motivos queremos señalar entre otros muy valiosos. El primero señala el punto de partida de tan grandioso panorama. No es otro que la bondad, la benevolencia —la «*eudokía*» con feliz vocablo griego— del Padre de Nuestro Señor Jesucristo. Esta benevolencia supone una radical menesterosidad por parte nuestra. «Miró la humillación», canta María en su Magnificat. Pero más que de humillación se trata de pequeñez radical, de nonada. Siendo todos nonada, el Padre celeste se fija en nosotros y nos predestina. La teología ha sido larga en adentrarse por este misterio divino de la predestinación. Ahora interesa más bien percibir que si la predestinación es la primera acción efectiva de la divina benevolencia hacia nosotros, más lo es que nos haya predestinado a ser sus hijos adoptivos. Este es el segundo motivo de este excepcional pasaje paulino. Pero la palabra «adoptivo» nos es traicionera. Y lo peor del caso es que no tenemos otra mejor. La adopción divina pone algo del Padre en el hijo adoptivo. San Pedro habla de un *consorcio con la divina naturaleza* (1 Pe 1,4). Toca a la teología precisar este consorcio. Baste a nuestro propósito advertir cuánto más viva y real es la íntima adopción divina que la adopción humana, algo meramente exterior, si bien con gran repercusión legal. El tercer motivo precisa ulteriormente esta adopción del Padre, haciendo que tenga lugar por una incorporación a Cristo Jesús. Por Cristo, como Verbo eterno, hizo el Padre todas las cosas. Ahora, por Cristo como Verbo encarnado, todo lo del hombre lo centra en él y a él lo incorpora. Cristo no se avergonzó de llamarnos hermanos. Y si este apelativo no es para Cristo motivo de vergüenza, para nosotros es ciertamente un excelso honor compartir con Cristo el título y la realidad de ser hermanos.

Tan bello y alto plan en sus tres primeros motivos tenía que tener una finalidad digna del mismo. Contra el escándalo de una crítica cicatera san Pablo reitera por tres veces, en esta solemne apertura de su carta, que el Padre todo lo ha hecho «para alabanza de su gloria, de su gracia, de Él mismo». Qué bella suena la expresión paulina «*eis epainon*», para alabanza. Sintetiza esta alabanza el misterio latrúutico de los cantos del cielo y de la tierra. Para poder

añadir al final que esta meta de alabanza es para el hombre su suprema dicha en total quietud y consuelo.

Este plan, válido si el hombre no hubiera pecado, lo es igualmente después del pecado, si bien añade al mismo el intento de redimir al hombre. En la historia de esta redención la teología distingue tres estadios, según que considere al hombre bajo la *naturaleza*, bajo la *ley* o bajo la *gracia*.

Hoy el estadio bajo la *naturaleza*, en cuanto preludio e inicio de redención ha sido puesto muy en relieve por el Vaticano II. Ve en toda religión, profesada con sinceridad, un esfuerzo para ir a Dios, que sale siempre al encuentro del hombre de sincera voluntad. Es el tanteo en busca de Dios que constató san Pablo en los filósofos del Areópago. Parece indudable que cuando Antígona justifica su acto pío a favor del hermano porque ha sentido la voz de Dios que la incitaba a hacerlo, es un testimonio primero, para perpetua memoria, del hallazgo de Dios por un alma de buena voluntad".

En el estadio de la *ley* tiene lugar el gran acontecimiento histórico de la alianza de Dios con su pueblo en el monte Sinaí. Dios ofrece a Israel su alianza en estos términos: «Yahvé será Dios y protector de Israel, e Israel será propiedad de Yahvé. Pueblo elegido por él entre todos los pueblos». Después de este sacro pacto Dios impone a Israel, su pueblo, 'un conjunto de prescripciones: mandamientos morales, leyes sociales, orden cultural, etc... Esta alianza de Dios con su pueblo tiene un *mediador* en Moisés. Dios se lo otorgó a Israel, no sólo para que le transmitiera su palabra y lo condujera por el desierto hacia la tierra prometida. También para detener su cólera divina ante el pueblo transgresor de la alianza. No puede aquí olvidarse que la gran misión de la ley y de la alianza a ella aneja fue la de hacer de *pedagogo*, que llevara a los pies del Maestro, Cristo Jesús, al pueblo de la promesa. Ello significa, al mismo tiempo, que fue un estadio de preparación a la gran plenitud que tiene lugar en el estadio de *gracia*.

El tercer estadio de la *gracia* tiene por centro a Cristo, el *Mesías* esperado, el Mediador entre Dios y el hombre, el *Redentor* del género humano. Momento expresivo de la reconciliación lograda entre el cielo y la tierra es aquel en que Jesús se dirige a Dios con esta palabra sin aditamento alguno: *Abbá*. El teólogo R. Schulte comenta así este hecho: «Esta palabra pertenece al ámbito del lenguaje familiar... Por qué ha elegido una palabra del lenguaje infantil para hablar con Dios es algo que pudiera explicarse en el contexto de su exhortación a hacerse ante Dios como niños o, respectivamente, a recibir el reino de Dios como niños. La fe cristiana ha interpretado la exclamación *Abbá* de Jesús como expresión de una íntima comunidad con Dios y de una excepcional conciencia de filiación»¹³. Respecto de nosotros este razonamiento teológico evoca aquel emotivo pasaje de san Pablo en la carta a los Romanos: «Recibisteis el Espíritu de filiación adoptiva con el cual clamamos: ¡*Abbá!* ¡*Padre!* El Espíritu mismo testifica, a una con nuestro espíritu, que somos hijos de Dios» (Rom 8,15-16).

Cierra este balbuceo humano el gran plan proyectado por el Padre antes de la creación del mundo. Llevado a cabo por Cristo ha llegado a ser cálida vivencia en el alma por la acción del Espíritu Santo. Por esta acción el alma toma conciencia de ser hija de Dios y se siente incitada a dirigirle la entrañable palabra que él le dirigió: *Abbá-Padre*. El plan divino que se abre con la liberal benevolencia del Padre se cierra cuando el hombre, asociado a Cristo, se sienta con él «*hijo de Dios*».

Mas es de notar que esta vinculación del hombre con Cristo obliga a una ulterior reflexión sobre la realidad que vivió intensamente san Pablo bajo el simbolismo del Cuerpo Místico de Cristo que es la Iglesia. De él proclama que fue un misterio oculto durante largos siglos, pero que ahora ha sido revelado, a saber: «Que los gentiles son coherederos y miembros de un

mismo cuerpo y juntamente partícipes de la promesa en Cristo Jesús por medio del Evangelio» (Ef 3, 6). Así pues; según este texto, completado con otros paralelos, judíos y gentiles, griegos y bárbaros, libres y esclavos, todos han sido llamados a formar un sólo *cuerpo místico*, cuya cabeza es Cristo. Tan preclara realidad pudiéramos definirla como la encarnación histórica del plan divino de salvación, obra del *Padre en el Hijo por el Espíritu Santo*.

Vimos que san Agustín utiliza esta fórmula para declarar la acción conjunta de Dios sobre el hombre. Ahora quisiéramos mostrar cómo este doctor ve la acción trinitaria en el Cuerpo Místico que es la Iglesia, verdadera Ciudad de Dios, que peregrina en la tierra. Un ejemplar capítulo en *De Civitate Dei* pregunta si la Trinidad ha dejado huellas de su paso y presencia. La respuesta, como era de esperar, es afirmativa. Pero es muy de subrayar el énfasis de san Agustín. Llega a escribir que toda la Trinidad se halla «dentro de sus obras». «*Intimatur*», dice él, con un verbo intraducible. Por comentario añade: «De ella (de la Trinidad) toma la ciudad santa... y su origen, y su forma y su felicidad —et *origo*, et *informatio*, et *beatitudo*—».

Ante texto tan pleno de contenido no parece pueda mantenerse oposición entre la Trinidad inmanente —la del tratado *De Trinitate*— y la Trinidad de la «*historia salutis*» en san Agustín. Es cierto que san Agustín no hace uso del vocablo «*oeconomia*», como los Padres griegos. No estaba en uso este vocablo latino para significar los altos valores del espíritu. Pero al margen de dicho vocablo, san Agustín hace ver en múltiples reflexiones el plan salvífico, dispuesto por la Trinidad para ser realizado bajo su influjo en la historia. Ejemplar, a este propósito, es el texto recién citado. Su *Comentario a los Salmos*, cuyo ritornelo mental es el tema del «*Corpus Christi mysticum quod est Ecclesia*», pregona constantemente la acción trinitaria en este cuerpo místico. Por todo ello pensamos que el alto intento de unir la Trinidad de la pura reflexión teológica y la Trinidad de la «*historia salutis*» tiene un preclaro antecesor en san Agustín.

Con variantes se prolonga esta intercomunicación de vida y pensamiento a lo largo de los siglos. El entusiasmo triunfal del barroco, tan mal entendido en ocasiones, nos hace vivir el misterio trinitario por doquier: retablos, fiestas populares, etc... El tenso dinamismo de la Trinidad del Greco, la serena majestad de la Trinidad que corona a María en su Asunción de Velázquez son atestados cumbres de esta piedad popular. En el historiador capuchino Melchor de Pobladora, en su *Historia O.F.M. Capuccinorum*, al exponer este siglo del barroco, leemos este titular: «*De devotione erga SS. Trinitatem*». En el texto recuerda al popularísimo misionero, Beato Diego de Cádiz, que fue aclamado como apóstol del misterio de la Trinidad¹⁵. En nuestros días M. Ángeles Sorazu, alma recia vasca que se hace santa en Castilla, recibe de su director espiritual preferido, Mariano Vega, la vida trinitaria que la encumbró a una alta santidad". Afortunadamente se ha vivido aquí en España —y no sólo aquí— la poesía: «*Que bien sé yo la finte que mana y corre, aunque es de noche...*»¹⁶.

II. ¿Acción sucesiva de la Trinidad en la historia?

La interrogación de este epígrafe advierte que nos hallamos ante una «*quaestio disputata*». Iniciada en el siglo XII, se hace sentir con fuerza en el XIII, el siglo de las famosas *cuestiones disputadas*. Y sin embargo, no aparece elencada en ninguna de las grandes colecciones que dan cuenta de dichas cuestiones. Muy posiblemente se debe a que esta cuestión, tan hirviente en los círculos ascéticos y de reforma, no pesó fuertemente en los centros universitarios. Sólo de paso y de modo fulminante se hizo sentir en la lucha que tuvo lugar en la universidad de París, años 1254-1257, entre el clero secular y las órdenes mendicantes, al publicar Guillero de Saint Amour su obra: *De periculis novissimorum temporum*. Al doctor parisino le salieron al paso dos buenos lebreles de la ciencia teológica: Tomás de Aquino y Buenaventura de

Bagnorea. Con ellos el supuesto joaquinismo de las órdenes mendicantes, representadas por estos doctores, fue eliminado de sus centros universitarios. El mismo P.J. Olivi, la mejor inteligencia de los espirituales franciscanos, tan tocados de joaquinismo, pese a hacer estudios en París, tuvo su máximo influjo en los ámbitos conventuales.

Pero si a los centros universitarios del siglo XIII no preocupó sino de modo somero la cuestión del joaquinismo, ello no fue óbice para que se apoderara de muchas mentes con tal tenacidad que crearon un ambiente que dejó herencia. La obra en dos volúmenes de H. de Lubac muestra, ya desde su título, la fecundidad de esta herencia: *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*.

La complejidad de esta *quaestio disputata* fuerza a escindirla en diversos aspectos, que en Joaquín de Fiore se reclaman, pero que no siempre son compartidos conjuntamente por otros autores. He aquí los aspectos que distinguimos:

1°. La acción trinitaria es progresiva en la «historia salutis». 2°. ¿Tiene la «historia salutis» un único centro referencia) o son dos estos centros: Cristo que cumple la redención, y el Espíritu Santo que hace fructificar esta redención en las almas y en la historia? 3°. ¿Cristo es plenitud de los tiempos en la ejecución del plan redentor o es también apertura de una nueva edad: la del Espíritu Santo? 4°. La Iglesia institucional, organizada desde los primeros siglos cristianos, ¿deberá ceder el puesto a otra iglesia espiritual, mística, monástica, que será la iglesia de los últimos tiempos? 5°. ¿Vendrá definitivamente un «mundo mejor», intrahistórico, preparación próxima del mundo eterno, trascendente a la historia?»

No son ciertamente nimiedades los cinco aspectos señalados de la teología joaquinista. Se explica que hayan calentado a mentes entusiastas, soñadoras de un mundo ideal frente al fríamente utilitario y falso que les ha tocado vivir: Dada su vinculación con el misterio trinitario, intentaremos aclarar de conjunto estos aspectos de tan compleja «*quaestio disputata*» desde la historia y desde la teología.

Durante siglos el cristianismo vivió piamente la Trinidad en su vida y en su pensamiento, superadas las grandes herejías contra el misterio y dadas de mano otras menores. Pero en el siglo XII el abad Ruperto de Deutz, después de anunciar el tradicional principio de que la Trinidad actúa inseparablemente —«*inseparabiliter operatur*»— añade estas otras dos aserciones: «Sólo la persona del Hijo ha tomado nuestra carne. La propia persona del Espíritu Santo es la gracia». En su comentario da a entender que cada persona tiene su acción propia: la creación es el «*proprium opus*» del Padre; la redención lo es del Hijo; la santificación es realizada por el Espíritu Santo. Como esta realización tiene lugar a lo largo de los siglos, el Espíritu Santo es el eje central de estos siglos.

El abad Ruperto de Deutz no quiere romper con la veneranda tradición que hemos expuesto anteriormente. Pero da una inflexión al pensamiento cristiano que perdura hasta nuestros días. Su heredero principal fue Joaquín de Fiore. Dejamos para una historia amplia el señalar los retoques que dieron a esta doctrina Honorio de Autun y Anselmo de Havelberg. Se disputa si el abad de Calabria estuvo bajo el influjo de Ruperto de Deutz. Pero al margen de datos concretos siempre valiosos, aunque no siempre necesarios, el espíritu de la época nos dice que ha sonado la hora en el siglo XII en que se hace oír la idea atrevida, pero grandiosa, de que las personas de la Trinidad intervienen sucesivamente en los tiempos de la historia.

Ya es enorme esta idea de la acción sucesiva de la Trinidad en la historia. Mas Joaquín de Fiore la potencia con las otras que anteriormente hemos señalado. Con decisión asume la idea central de Ruperto de Deutz según la cual el Padre es agente de la creación; el Hijo, de la

redención; el Espíritu Santo, de la santificación. De ello deduce que el Padre preside el AT; el Hijo, el NT; el Espíritu Santo la nueva edad a cuya espera nos hallamos. Se da entonces el paso audaz de señalar dos centros en la historia de salvación: Cristo y el Espíritu Santo. Como conclusión última se vino a deducir que la iglesia institucional, con acción vigente, debe dar paso a una iglesia mística, monástica.

Los estudiosos investigan actualmente sobre la doctrina del abad Joaquín. La edición de sus obras y los comentarios a las mismas se multiplican. Todavía es pronto para proponer el *corpus doctrinale* del famoso abad. La tesis clave de la acción sucesiva de la Trinidad en la historia nos parece sólidamente probada contra intentos de *mera apropiación* a las tres personas. En un estudio que le dedicamos propusimos un esquema de las tres edades en diez series distintas. De ellas elegimos aquí las dos primeras, como refrendo de que es inviable interpretar las tres edades del abad Joaquín como mera apropiación respecto de las tres divinas personas.

Tres mundi status

Primus

1. *Sub lege*
2. *In scientia Pertinet ad Patrem*

Secundus

1. *Sub gratia*
2. *In sapientia Pertinet ad Filium*

Tertius

1. *Sub ampliori gratia*
2. *In plenitudine intellectus Pertinet ad Spiritum Sanctum.*

Una lectura obvia de este esquema parece exigir que la mente del abad de Fiore veía la acción trinitaria en la historia como sucesiva. Si se interpretara como *mera apropiación* caerían por su base la mayor parte de las objeciones contra él. Pero se haría casi imposible la historia del joaquinismo. Los joaquinistas señalaron el año 1260 —se lee en el *Apocalipsis*, 12,6— como principio de la edad del Espíritu Santo. Unos diez años antes comienzan a difundirse los escritos del abad Joaquín en el centro de Italia (Florencia). Allí calentaron los cerebros de algunos dominicos y muchos franciscanos, quienes creyeron profetizados por el abad Joaquín a sus santos fundadores, símbolos de la nueva edad del Espíritu. Más de un historiador ha visto al mismo san Francisco bajo influjo joaquinista. Puedo atestiguar, después de serena investigación, que la primera generación franciscana, cuyos máximos representantes fueron san Francisco y san Antonio es totalmente extraña al ideal joaquinista. Sobre san Francisco place citar a Ernst Benz, quien me brindó su *Ecclesia spiritualis*. En ella pude leer cómo este teólogo protestante no percibe rastro alguno en san Francisco de que se sintiera «persona de mesiánica figura». Ya san Buenaventura, aunque radicalmente opuesto a la teología joaquinista, acepta de esta ideología una concepción optimista del futuro, según más tarde veremos. Más influyó en dar apoyo a los joaquinistas por su genial ocurrencia — feliz o nefasta, según se le mire— de aplicar a san Francisco este texto del Apocalipsis (7,2): «Et vidi alterum Angelum ascendentem ab ortu solis, habentem signum Dei vivi». No necesitaban más los joaquinistas franciscanos para declarar a su santo Fundador el ángel precursor de la nueva edad espiritual.

En la imposibilidad de dar más detalles es imprescindible hacer notar que en el ambiente joaquinista del siglo XIV se plasma la idea de una posible y deseada *Ecclesia Spiritualis*.

Tercamente se opondrá esta iglesia a la del mando y gobierno. Y llega pronto un día en que a esta segunda iglesia se le aplicarán los insultantes nombres que el *Apocalipsis* da a la gran ramera babilónica. Tantadesviación y práctica motiva una ineludible repulsa de las ideas joaquinitas; Pero su influjo es innegable hasta el **día** de hoy. Se halla muy presente en la obra fundamental de E. Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Pero no es para olvidar que tan fantástica doctrina ha hallado su fundamento doctrinal primario en una falsa aplicación del misterio trinitario al desarrollo histórico humano.

III. Progreso de la vida eclesial ante el misterio trinitario

Nos ha parecido una desviación teológica interpretar la acción trinitaria en la historia como un influjo sucesivo de las tres divinas personas. Pero pudiéramos formular el problema en sentido inverso: ¿Puede la Iglesia crecer **en** el conocimiento del gran misterio y en la vivencia del mismo? Tan bello tema teológico pudiera estudiarse en dos aspectos muy distintos: en el individual y en el comunitario o eclesial.

En el aspecto individual es una constante de la mística cristiana proponer un progreso ascensional en la vivencia del misterio trinitario. Dos clásicos de la patrística lo hacen ver: san Gregorio de Nisa y san Agustín. El primero, en la biografía de su hermana santa Macrina, cuya vida ha resumido en una sola palabra: *epéktasis*. Significa esta palabra un ascender que pide siempre un ascender ulterior. Hasta el abrazo con el Padre. San Agustín busca, desde la primera página de sus *Confesiones* hasta la última reposar en Dios. Y lo mismo se constata en san Juan de la Cruz y en las místicas de nuestro siglo: Isabel de la Trinidad y M. Ángeles Sorazu.

No acaece lo mismo en el plano comunitario de la vida del cuerpo místico, la Iglesia. El mundo griego cultivó un sentido educacional estático que ha influido sobre el cristianismo durante siglos. Su educación era en la ciudad y para la ciudad. Pero la ciudad firme y segura, sin pretensión alguna de progreso. *A parí* debía ser la educación del cristiano en la Iglesia y para la Iglesia. Pero una Iglesia inmutable en un ser y en la moral de lo que debía ser.

Es mérito de alguna de las ideas felices del joaquinismo el haber intentado romper este esquema educacional clásico y haber lanzado a los espíritus hacia una plenitud ulterior en lo social y religioso. Por sus atrevimientos doctrinarios los grandes teólogos reaccionaron en sentido contrario. El caso de santo Tomás es aleccionador. Ante la tercera edad, tan prometedoramente progresista, en la que soñaban los joaquinistas, santo Tomás responde con frialdad académica: «*Non est tamen expectandum quod sit aliquis status futurus, in quo perfectius gratia Spiritus Sancti habeatur, quam hactenus habita fuit*»²⁷.

San Buenaventura toma una actitud diferente. Lo demuestra este texto que acotamos con máximo relieve por señalar una perspectiva de progreso dentro de la historia de la Iglesia:

«In tempore septimo futuro erit reparatio divini cultus et reedificatio civitatis. Tum implebitur prophetia Ezechielis, quando civitas descendet de caelo, non quidem illa *quae sursum est*, sed illa quae *deorsum est*, scilicet militans: quando erit conformis triumphanti, secundum quod possibile est in vía. Tunc erit aedificatio civitatis et restitutio, sicut a principio; et tunc erit pax. Quantum durabit illa pax, Deus novit».

Manifiestamente ante las visiones del abad Joaquín los dos grandes doctores, santo Tomás y san Buenaventura toman actitudes distintas. Santo Tomás lo cita y lo critica. San Buenaventura no lo cita, pero hace suyas algunas de las ideas del abad Calabrés. El texto acotado muestra que san Buenaventura prospecta dentro de la Iglesia un futuro de mayor perfección. Idea

fecunda que en nuestros días la sentimos justamente en torno nuestro. Pienso, sin embargo, que todo este exultante progresismo de los últimos siglos se halla, como estrella luciente y orientadora, en aquella palabra que ya hemos citado de san Agustín, al decirnos que la Trinidad se halla íntima a nosotros — «*intimatur*» —. ¿Qué mayor y mejor progreso que vivir, a nivel individual y comunitario, este «*intimatur*» agustiniano?

[—> Agustín, san; Antropología; Catequesis; Concilios; Creación; Doxología; Escolástica; Espíritu Santo; Fe; Filosofía; Hijo; Historia; Iglesia; Inhabitación; Jesucristo; Joaquín de Fiore; Misterio; Padre; Predestinación; Redención; Revelación; Salvación; Teología y economía; Trinidad; Vaticano II.]

Enrique Rivera

ICONO

SUMARIO: I. Sentido teológico del icono: 1. Posición teológica de los dos partidos en discusión y su concreción en los correspondientes sínodos; 2. La apelación a la tradición de la Iglesia; 3. Concepciones en la teología moderna ortodoxa. —II. Imágenes trinitarias en Oriente.

I. Sentido teológico del icono

Sin iconos sería impensable la ornamentación de una Iglesia ortodoxa. Los iconos juegan un papel fundamental en la piedad ortodoxa. Más aún, la Iglesia ortodoxa celebra la fiesta de la Ortodoxia el 11 de marzo precisamente como conmemoración de la victoria contra los negadores de las imágenes.

La disputa entre ambos partidos (los negadores del culto de las imágenes y los defensores) fue encarnizada. Como corresponde a la mentalidad eclesiológica bizantina (¡y también de Roma!) la disputa tuvo su concreción en los siguientes *sínodos*: el sínodo de *Hieria* 754 contra las imágenes, el sínodo ecuménico de *Nicea* 787 (Nicea II), que fue aprobado por el Papa y sin embargo rechazado por los teólogos carolingios y por el sínodo de ^{Fr}ankfurt a. Main de 794 (el Papa Adriano II defendió las decisiones de Nicea contra el sínodo de Frankfurt), el sínodo bizantino del 815 contra Nicea II. La fiesta de la Ortodoxia fue establecida el 11 de marzo de 844.

1. POSICIÓN TEOLÓGICA DE LOS PARTIDOS EN CUESTIÓN Y SU CONCRECIÓN EN LOS CORRESPONDIENTES SÍNODOS. Los *iconoclastas* apelaban a los textos del AT, que prohíben las imágenes. Éste era el argumento central usado por el emperador León III: la criatura no debe ser adorada en lugar del creador. Por medio de la afirmación de que Dios no es circunscribible (*aperígraphos*) tratan los iconoclastas de acusar a los defensores de las imágenes de todas las posibles herejías cristológicas, que ya habían sido condenadas: con las imágenes o se circunscribe a la divinidad que es incircunscribible o se mezclan las dos naturalezas en Cristo y *esto es monofisismo*. Si se hace una imagen de Cristo, tan sólo se puede pintar la naturaleza humana de Cristo; así se divide al único Cristo y *esto es nestorianismo*. La

imagen tiene que ser homooúsios al prototipo (modo de pensar platónico!). La única imagen de Cristo es la Eucaristía, en la que el mismo Cristo se nos da.

Los anatematismos del sínodo de *Hieria* (754) subrayan la perspectiva cristológica, que a su juicio no sería salvada por los defensores de las imágenes. Digno de notar es que este sínodo subraya, que no se puede formular ninguna otra fe, como lo había afirmado el concilio ecuménico de Éfeso.

Como *defensores de las imágenes* deben ser enumerados: con relación al primer período del iconoclasmo: Germán de Constantinopla, Georgios de Chipre y, sobre todo, Juan Damasceno; con relación al segundo período: el patriarca Nicéforo de Constantinopla y Teodoro, abad del monasterio Stoudion (Constantinopla). Como central argumento en todos los defensores de las imágenes se halla la *referencia a la encarnación*. En razón de la encarnación se justifican las imágenes; un rechazo de ellas, supone negar la realidad y la verdad de la encarnación. No Dios sino Cristo puede ser representado (*perigraptós*). J. Damasceno escribe: "Antaño jamás ha sido representado Dios en imagen, puesto que es incorporeal y sin figura. Pero puesto que ahora Dios ha vivido en la carne y ha vivido entre los hombres, representamos lo que es visible en Dios. Yo no venero la materia sino al creador de la materia, que se ha hecho materia por mí ... Yo no dejaré de venerar la materia por la cual me ha venido la salvación. Pero yo no la venero como Dios —¿cómo sería Dios aquello que no siendo ha recibido el existir?—, aunque el cuerpo 'de Dios (Jesucristo) es Dios, habiendo venido a ser por la unión hipostática..." "Yo no venero la materia como Dios, sino en tanto que está llena de la energía y de la gracia divina".

J. Damasceno ha aportado claridad sobre la relación entre la imagen y el prototipo. Para ello analiza el concepto de semejanza: el Hijo es imagen del Padre, éste es el caso más perfecto; en Dios hay imágenes ejemplares de todo lo que El crea o puede crear; las cosas visibles son imágenes de las cosas invisibles como dice el Ps. Dionisio. El caso menos perfecto de imágenes son los iconos. Sin el concepto de analogía no se puede entender lo que son los iconos. El Damasceno subraya por otro lado la distinción entre la adoración que es debida a Dios (*latreía*) de la veneración que se da a los iconos, que él denomina *timé*. Aspecto fundamental de todos los defensores de los iconos es el subrayar el carácter *relacional* de la veneración de los iconos: la veneración, que se les da, es relacional, esto es, dice referencia al prototipo.

En J. Damasceno se halla la afirmación de que el icono es portador de la gracia divina. Esta afirmación no se encuentra p.ej. en Teodoro abad de Stoudion (Thümmel). Schönborn indica que el Damasceno es el que más afirma de entre los iconodulos "una especie de santidad del icono, que lo pone en relación con los sacramentos". El peligro radicaría a su entender en lo siguiente: "se termina por no interesarse en lo que constituye el icono como icono (ser imagen de *alguien*) para no buscar sino un contacto con la *gracia* del icono".

Doctrina del horos del concilio Niceno II (787). Ante todo hay que subrayar que el horos o definición se sitúa en el género teológico de la confesión de fe. Se indica en primer lugar que esta definición de la Iglesia se sitúa en la línea de la tradición de la misma Iglesia: "guardamos sin innovar nada todas las tradiciones eclesiásticas, que nos han sido confiadas por escrito o sin ser escritas. Una de estas tradiciones es la confección de imágenes pintadas". El argumento fundamental es la Tradición, a la que habían apelado los iconoclastas [Cfr. 1.2]. *El corazón del debate sobre los iconos es según el horos la cristología*: "Puesto que las imágenes están de acuerdo con la predicación evangélica, ellas son útiles para hacer más creíble la encarnación, real y no ficticia del Verbo de Dios". El evangelio y los iconos "se reenvían mutuamente". Distingue el horos entre "la adoración verdadera (*latreía*), que según nuestra fe no conviene sino a Dios" y la veneración de la cruz, de los evangelios y de los iconos (*proskynesis*). Como justificación viene citada una afirmación de S. Basilio: el honor dado a una imagen remonta al

original. Por ello concluye el concilio: "quien venera por tanto a una imagen, venera en ella la hipóstasis de quien es representado en ella". Esto es, en el icono se venera a la persona representada. La expresión puede parecer una vanalidad. "Esta frase en apariencia tan simple resuelve de forma neta las aporías cristológicas de los iconoclastas y es tanto más sorprendente hallarla en el *horos*, dado que no aparece en ninguna otra parte de los debates conciliares con esta claridad".

¿En qué se basaba el rechazo de la enseñanza del concilio Niceno II por parte de los *Libri Carolini* y del sínodo de Frankfurt? Ante todo apelan los *Libri Carolini* a la Escritura y no encuentran allí justificación para la concepción bizantina de venerar los iconos.

Los iconos son cualitativamente distintos del sacramento del Altar (II, 27), de las reliquias (III, 24). Su formulación es: "imágenes in ornamentis ecclesiarum et memoria rerum gestarum habentes et solum Deum adorantes et ejus sanctis opportunam venerationem exhibentes nec cum illis (iconoclastas) frangimus nec cum istis (iconodulos) adoramus" (VI, 9). A subrayar que en la traducción latina del texto del Niceno la diferencia entre *proskynesis* y *latreía* viene perdida. ¿Radica aquí el malentendido? Importante es que los teólogos carolingios no tienen ninguna comprensión para la afirmación central de la teología griega y rechazan "quod imaginis honor in primam formam transit" (III, 16), afirmación del Niceno II. Estos libros juegan un papel decisivo en el sínodo de Frankfurt, pero no son citados por el sínodo. El *sínodo de Frankfuré* considera como doctrina del Niceno, que se deba a las imágenes de los santos el mismo honor y adoración que a la santa Trinidad, y condena una tal doctrina. Pero el Papa Adriano defendió la posición del Niceno. El justifica las decisiones nicenas con referencias de la Escritura. Tiene sumo interés en mostrar que la postura griega se justifica por la tradición de la Iglesia. Para ello ofrece citas de Agustín, de Gregorio Magno, de Gregorio Nacianceno y de J. Crisóstomo.

En el *sínodo de Constantinopla* del 815 fue nuevamente reafirmada la posición iconoclasta. En su *boros* se indica: "Imitando las antiguas herejías han fomentado quienes veneran las imágenes la necedad de tiempos anteriores, sea que quieren circunscribir con la imagen a quien es incircunscrible, sea que separan la naturaleza humana de la divinidad. Corrigen un mal con otro... Conservamos los decretos (del sínodo del 754) y determinamos que el hacer imágenes no sirve, sin que por ello las consideremos como cosas idolátricas. En el campo de lo malo hay también grados". El texto es verdaderamente comedido y se reconoce al menos que la veneración de los iconos no tiene el sentido de una adoración idolátrica. Los defensores de los iconos, Teodoro, abad del monasterio Stoudion, y el patriarca constantinopolitano Nicéforos subrayan la distinción que se debe hacer entre adoración a la Trinidad y veneración de los iconos e indican que la veneración de los iconos tiene carácter *relaciona*) en cuanto que conduce a la adoración de Cristo representado en la imagen. Una presencia de fuerza divina en el icono es para el patriarca concepción pagana (!). La defensa de los iconos —el icono modelo es siempre el de Cristo— *conlleva todo el problema cristológico*. En razón de la encarnación es el Logos, circunscrito, por así decir, a esa naturaleza humana. (Es el problema de la *aperigrafía* de Cristo, que al parecer subrayaban los iconoclastas, en razón de que Dios no es *aperigrafos*, esto es circunscrible). Texto de Nicéforo: "En Cristo la naturaleza humana es renovada... y aunque el cuerpo asumido por Dios sea enteramente divinizado, transformado (por la resurrección)..., no cesa de ser un cuerpo. Permaneciendo cuerpo y de cualquier manera que sea, permanece circunscrito". El icono es posible y necesario. *Quien rechaza la representación icónica de Cristo, niega la encarnación*.

Los bizantinos acudieron a Aquisgrán en petición de ayuda contra los iconoclastas (824). El sínodo de París del 825 valoró de forma más positiva el concilio de Nicea II que los *libri carolini*. Bien es verdad que los teólogos francos no toman en consideración la distinción bizantina

entre *proskynesis* y *latreía*. Se subraya con Gregorio Magno, que las imágenes son útiles *para los analfabetos (!)*. Se reconoce que el honor dado a la imagen "ad primam formam transit", afirmación del Niceno II, que habían rechazado los *libri carolini*. Se da, en fin, un valor religioso a las imágenes, lo que había sido rechazado anteriormente¹³.

2. LA APELACIÓN A LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA. El sínodo de Hieria había apelado a la tradición patrística y por tanto de la Iglesia para justificar su postura. Lo mismo hace el concilio ecuménico Niceno II. ¿Cuál es *la Tradición*? Esta pregunta sobrepasa la simple temática de los iconos y plantea un problema metodológico fundamental. Aquí se trata tan solo de indicar los textos principales de los Padres.

A los paganos les resultaba extraño la polémica contra las imágenes de Dios por parte de la apologética cristiana. A veces en el rechazo de la idolatría rechazan los escritores cristianos argumentaciones que serán usadas después por los defensores de las imágenes. Las afirmaciones veterotestamentarias prohibiendo imágenes de Dios son usadas por los autores cristianos. Digna de notar es la argumentación del gran pensador alejandrino Orígenes. Contra Celso indica Orígenes que los cristianos rechazan las figuras antropomórficas de Dios. Sin embargo concede Orígenes que el hombre es a la imagen de Dios. Esto no lo puede ser por su cuerpo, sino tan sólo por su ser interior (Cf. Ef 3,16). La consecuencia de Orígenes es: el solo culto conveniente es el que se celebra sobre el altar de las almas cristianas y las solas imágenes que hay que erigir son las virtudes: "estamos convencidos que con tales imágenes (las virtudes) es como hay que honrar al prototipo de todas las imágenes, "la imagen del Dios invisible" (Col 1,15), al Dios unigénito".

Contra las imágenes toma posición el sínodo (rigorista) de Elvira en su canon 36: "En la Iglesia no puede haber pinturas. No se debe pintar en las paredes algo que deba ser venerado y adorado"¹⁵. Como fundamento aporta el sínodo el texto de Ex 30,4. ¡Y sin embargo en la misma época había pinturas con una cierta veneración en otras regiones de la Iglesia!

Dos autores tienen central importancia, ya que reflexionan explícitamente sobre el tema, rechazando el que se usen imágenes por parte de los cristianos. Su argumentación evoca la que luego se encuentra en los iconoclastas. El primero es *Eusebio de Cesarea*. La emperadora le había pedido una imagen de Cristo y él la rechaza. Su argumentación es *crisológica*: "En cuanto a la imagen que me pides..., ¿qué imagen de Cristo buscas? ¿Sería la verdadera e inmutable... o sería la que Cristo ha asumido por nosotros cuando ha revestido la figura de la forma de esclavo?... Hay que pensar que tu pides la imagen de la forma de esclavo y de la carne, que él ha revestido por nosotros.

Ahora bien; de ésta hemos recibido que ha sido mezclada con la gloria de la divinidad y que lo que es mortal ha sido asumido por la vida (Cf. 1 Cor 15,22-54; 2 Cor 5,4). (La forma de esclavo) ha sido transfigurada... ¿Cómo pintaría alguien la forma tan maravillosa e incomprensible?" Rechaza el hacer una imagen de Cristo, en razón de que la forma humana de Cristo, por la resurrección, ha sido completamente divinizada y por tanto, es imposible representarla.

Epifanio de Salamina (finales del s. IV), invocado por el sínodo de Hieria; sus textos fueron considerados por J. Damasceno como falsos; pero de su autenticidad no cabe dudar hoy. Su argumentación radica en subrayar que el Hijo de Dios no es circunscribible (*aperígraphos*). Contra la afirmación de que el Hijo de Dios se ha hecho hombre —desde ahí se justificaría un icono— indica Epifanio, que no tiene sentido tratar de pintar al Soberano, por quien todo ha sido hecho. Tanto Eusebio como Epifanio acuden a la expresión neotestamentaria "adorar en Espíritu" como expresión de la actitud cristiana, que excluiría las imágenes. Este referirse a la adoración en Espíritu se halla a menudo en varios Padres de la Iglesia de época posterior.

Sin embargo las imágenes, representaciones, etc., se propagaron, aunque no podamos precisar cuándo se comenzó a darles culto. Que las imágenes a veces eran entendidas como culto supersticioso lo atestigua p.ej. *Gregorio Magno* (finales del s. VI) en su carta a Sereno, obispo de Marsella: aprueba que éste haya impedido un culto supersticioso de las imágenes, pero desaprueba que las haya destruido. Como argumentación subraya *la función educativa* de las imágenes para los fieles. Este argumento será a menudo invocado en la tradición latina. La argumentación se halla también anteriormente en *Nilo* (+ hacia el 430), abad de Ancira y discípulo de J. Crisóstomo. *Prudencio* (+ después del 405) había indicado que se pintaran los grandes acontecimientos de la historia de Israel y de Cristo. Semejante concepción se encuentra en *Paulino de Nola* (+ 431): las pinturas como Biblia de analfabetos. *Agustín* se muestra reservado con relación a las imágenes.

En el siglo VII encontramos literatura que justifica el culto de las imágenes y la adoración de la cruz contra ataques judíos. El concilio "*in trullo*" o *quinisexto* (692) —central base canónica de la Iglesia bizantina— establece en su canon 802 que en vez del símbolo del cordero, al que muestra S. Juan Bautista con el dedo, se pinte la imagen de Cristo".

3. CONCEPCIONES EN LA TEOLOGÍA MODERNA ORTODOXA. La postura teológica de la *escolástica latina* viene bien presentada por Tomás de Aquino, *Summa* III q. 25 a. 3. Su argumentación recoge bien la doctrina del concilio Niceno II (cf. *sed contra* y *corpus*).

En los *autores ortodoxos modernos* encontramos lo siguiente. S. Boulgakov indica que "el icono es el lugar de una presencia de gracia, como una *epifanía* de Cristo (o de la Madre de Dios o de los santos; en general de la persona, que está en la imagen); y esto para rezar". La misma indicación en P. Evdokimov: "lo esencial del icono se desprende de la teología de la presencia. Aquí Occidente abandona a Oriente". Por su parte L. Ouspensky escribe: "El icono es la imagen de un prototipo, no sólo animado sino deificado. Representa no la carne destinada a la descomposición, sino la carne transfigurada, iluminada por la gracia, la carne del siglo futuro... (Los Padres del séptimo concilio ecuménico) dicen que el icono es venerable y santo precisamente porque transmite el estado deificado de su prototipo y lleva su nombre. Por esto la gracia, propia de su prototipo, se halla ahí presente... El icono participa por así decir de la santidad de su prototipo y por el icono participamos por nuestra parte de esta santidad en nuestra oración".

Al menos hay que decir que los autores ortodoxos han desarrollado una concepción teológica, que se encuentra en J. Damasceno, pero que no se halla ni en el concilio ecuménico Niceno II ni en los defensores de las imágenes posteriores al Damasceno.

II. Imágenes trinitarias ortodoxas

La presentación simbólica de la Trinidad tiene en la Ortodoxia dos tipos fundamentales. El *primero* alcanza su perfección en el *icono de Rublev* (1411 a 1422/23), cuya base son los tres ángeles, que se le aparecieron a Abrahán (Gén 18). El motivo se encuentra ya en los mosaicos de Sta. María Mayor y en S. Vital de Ravena. Originariamente indica la amistad para con los huéspedes (en griego *philoxenia*). Por medio de una concreta presentación de los ángeles se representan las relaciones trinitarias. El icono de Rublev supone la culminación pictórica. Con posterioridad el motivo fue ampliamente repetido. El *segundo* modelo representa a Dios Padre, quien tiene en sus brazos al Hijo. Este tiene un medallón (*clipeus*), donde es representado el Espíritu Santo en forma de paloma. Este tipo surge en los Balcanes en los siglos X u XI contra los Bogomilos, que cuestionaban la Trinidad.

[-> Adoración; Agustín, san; Analogía; Angelología; Antropología; Biblia; Bulgakov; Concilios; Confesiones de fe; Creación; Encarnación; Espíritu Santo; Fe; Gracia; Hijo; Historia; Idolatría; Iglesia; Jesucristo; Logos; María; Naturaleza; Oración; Orígenes; Ortodoxia; Padre; Padres (griegos y latinos); Personas divinas; Relaciones; Salvación; Teología y economía; Tomás de Aquino, sto.]

Miguel M.^a Garijo Guembe

IDOLATRÍA

SUMARIO: I. Definición: 1. La idolatría es una aberración; 2. Su fundamento: el desconocimiento de Dios—II. La idolatría y el AT—III. La idolatría y el NT—IV. La idolatría y el ateísmo. Sus consecuencias—V. Los nuevos ídolos—VI. Superación de toda idolatría—VII. Conclusión.

I. Definición

Normalmente se entiende por *idolatría* la adoración religiosa que tiene por objeto un *ídolo*. Éste ocupa el lugar de Dios y *se le adora* como si lo fuera. De esta manera la *idolatría* se circunscribe al ámbito del culto religioso. Pero de suyo el *concepto de idolatría* es más amplio, ya que puede invadir cualquier ámbito de la vida humana, siempre que se sustituya a Dios por algo distinto de él. Así, pues, una buena definición sería: «La idolatría es la absolutización de cualquier realidad creada o de cualquier producto de nuestra imaginación cuando el hombre adopta ante ellos una actitud de temor, de afecto o confianza absolutos»¹. De aquí se deduce lo siguiente.

1. LA IDOLATRÍA ES UNA ABERRACIÓN. La *idolatría* es una verdadera aberración en el orden religioso y moral, ya que en ella se invierte por completo el orden de los valores; lo absoluto: Dios, se relativiza, y lo relativo se absolutiza, por ejemplo, la creación en su conjunto o parte de ella: los elementos, los astros, los seres vivientes; o una idea u obra del hombre; o cualquier otro objeto estimado entre los hombres (poder, dinero, etc.). Es decir, lo que no es Dios, y aun lo que es inferior a los mismos hombres se considera como Dios o algo divino.

2. SU FUNDAMENTO: EL DESCONOCIMIENTO DE DIOS. La idolatría supone necesariamente un desconocimiento de Dios. Este desconocimiento no va ligado sin más a la negación de la existencia de Dios. Con frecuencia los ídólatras manifiestan un verdadero sentimiento religioso; su aberración consiste precisamente en identificar a Dios o la divinidad o lo absoluto con lo que no lo es; en realidad no conocen al verdadero Dios, se han quedado presos por las apariencias de los seres sin llegar al que es de verdad y da consistencia a todos los seres; han confundido la obra de arte con el artífice de ella.

II. La idolatría y el AT

Es natural que en todos los cuerpos del A.T. encontremos pasajes que tratan de la *idolatría*, pues Israel ha sido elegido por Dios para que le siga únicamente a él y no vaya tras dioses extraños, elección que el pueblo ha aceptado. El peligro de que el pueblo quebrante el pacto es permanente, ya que vive entre pueblos ídólatras. Condenan cualquier tipo de *idolatría* la

Ley o el Pentateuco, los Profetas y los Sabios. La ley judía y la tradición hasta prohíben que se nombre a los ídolos y que se los invoque en los juramentos'. En el AT Dios se va revelando (revelación) poco a poco al pueblo para que éste lo reconozca como su verdadero y único Dios y Señor, y considere todo lo demás como creación suya y actúe en consecuencia, obedeciéndole y poniendo en práctica su voluntad.

III. La idolatría y el NT

Sabemos que Jesús y la primitiva Iglesia asumieron como sagradas Escrituras lo que nosotros llamamos AT; en consecuencia aceptaron todo lo relativo al rechazo de la *idolatría*'. Pablo especialmente recuerda la vieja doctrina de la *nada* de los ídolos y de los falsos dioses, ordena: «Huid de la idolatría» (1 Cor 10,14) y de todo lo relacionado con ella, ya que los que la practican no podrán participar del reino de Dios".

IV. La idolatría y el ateísmo. Sus consecuencias

Todo el que practica la *idolatría* yerra en el conocimiento de Dios (cf. Sab 14,22), y el que yerra en lo más fundamental acerca de Dios, puede llegar a los errores más inimaginables ético-religiosos, empezando por el de la negación de la existencia del mismo Dios. Los autores sagrados están familiarizados con la verdad de fe de que Dios es el Creador y Señor absoluto de los hombres y del universo. Por esto se extraña, por ejemplo, el autor de Sabiduría de que el alfarero profesional no reconozca al Señor que lo ha formado a él (Sab 15,7-13). La misma postura mental se refleja en Sab 13,1ss y en Rom 1,18ss. Consecuentemente son reprendidos unos y otros, aunque no de la misma manera. Las criaturas todas son buenas (cf. Gén 1,31; Sab 1,14); si algunas de ellas llegaron a ser *abominación* no es porque cambiaron de esencia y naturaleza, sino porque el hombre, libre y conscientemente, ha violentado el orden natural, elevándolas al rango de lo divino, pues los ídolos no son nada (cf. Sab 14,13; 1 Cor 8,4). Hablar de *ídolos* equivale a hablar de *idolatría*. Con el proyecto o idea de los ídolos, aberración capital, se originan en cadena males de todo orden, en especial de orden religioso y moral: «la corrupción de la vida» (Sab 14,12; cf. 22-31), pues, al poner en lugar de Dios a una criatura se invierte, o mejor, se pervierte el orden de los valores en la vida, se pierde el sentido moral y, paradójicamente, se suprime de la vida toda posible referencia a un orden trascendente. Fácilmente se pasa de la falsedad del politeísmo y de los ídolos a la negación o al menosprecio de lo divino, lo cual ocurrió en el paganismo del mundo antiguo. Con la misma facilidad se pasa de un concepto inadecuado de Dios a su negación, fenómeno bastante frecuente en nuestro mundo moderno, con las consecuencias que se generan. ¿Quién o qué garantizará entonces el recto orden, la justicia y lealtad en la convivencia social? Los actos más trascendentales de la vida en comunidad, las mismas leyes y constituciones de los Estados (Política) ¿en qué se fundamentan? Si no se establece una norma exterior y superior al hombre, individual y colectivamente considerado, el derecho positivo por el que se rigen los pueblos no tiene consistencia en sí. Lógicamente se tendrá que admitir la ley del más fuerte. Cualquier injusticia o perversidad estará justificada si el que la ejecuta es el más fuerte". Los milenios de historia confirman que la humanidad no se humaniza con el paso del tiempo.

V. Los nuevos ídolos.

Un hecho histórico incontrovertible es que en los países y territorios donde el cristianismo se ha ido implantado, en la misma medida ha retrocedido la idolatría en sentido tradicional, es decir, el culto a los ídolos reconocidos como tales y a las falsas divinidades. Esto no quiere

decir que el cristianismo haya ganado la guerra a la idolatría. Aún hoy día el hombre rinde culto a ídolos y falsas divinidades en muchos países de alta civilización. Pero es que además se da otro tipo de idolatría que no es precisamente el culto a los ídolos convencionales. Por esto la *idolatría* no es cosa pasada, propia de los hombres de tiempos oscuros y de civilizaciones primitivas. Puede ser de hoy, como lo era del tiempo de los profetas y del tiempo de Jesús¹⁵. Porque los ídolos los lleva el hombre consigo; no son ni de ayer ni de hoy, sino puras creaciones del egoísmo, del miedo, de la inseguridad, de la soberbia del hombre que no ha encontrado todavía su centro y su norte o los ha perdido.

VI. Superación de toda idolatría

Si la *idolatría* es el producto de la desorientación del hombre que no ha descubierto su puesto y su destino en la vida y el auténtico valor de las cosas, porque falla la base fundamental de todo: la idea que tiene de Dios, es evidente que la superación de la *idolatría* tiene que empezar por intentar alcanzar un conocimiento no falseado de lo divino. En Jn 17,3 dice Jesús hablando con su Padre: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo». La vida eterna es la vida auténticamente humana y divina, a la que está destinado y llamado todo hombre según el proyecto de Dios; la cual consiste en el conocimiento de Dios que se manifiesta en la práctica real y diaria de la justicia, de la equidad, del amor al prójimo, especialmente al más necesitado, como lo aprendemos del A. y del NT. Todo ello como fruto de la presencia del Espíritu del Señor en nuestras vidas.

VII. Conclusión

La fuerte crítica que hace la sagrada Escritura de la *idolatría* no es puramente negativa; su finalidad es muy positiva: preservar de ella a los fieles adoradores del Dios verdadero y, posiblemente, atraer a la verdadera religión a paganos bien dispuestos. Los fundamentos de esta crítica son también positivos: la naturaleza o creación es toda ella buena; la afirmación de la dignidad humana sobre todos los seres creados; la transcendencia del ser divino, cuyo *nombre es incomunicable*. La aberración de la idolatría está precisamente en la subversión de estos valores imperecederos, subversión que conduce al hombre a la degradación de su propia dignidad y a la suplantación del verdadero Dios. El reconocimiento del Dios verdadero, como nos lo ha enseñado Jesús, dignifica al hombre y lo libera de la servidumbre a que él mismo se ha sometido al crear esos ídolos a su imagen y semejanza. De todo esto no estamos libres ni siquiera los que profesamos seguir a Jesús, como por desgracia se ha demostrado hasta la saciedad en nuestra sociedad y en nuestras comunidades.

[-> *Absoluto; Adoración; Amor; Arte; Ateísmo; Comunión; Conocimiento; Creación; Espíritu Santo; Fe; Imagen; Jesucristo; Naturaleza; Padre; Politeísmo; Política; Reino; Religión; Transcendencia; Vida eterna.*]

José Vílchez

IGLESIA DE LA TRINIDAD

SUMARIO: I. La Iglesia es «misterio»: 1. El Concilio Vaticano II; 2. Fundamentación bíblica: a. Testimonio de la Escritura, b. La Trinidad en los Concilios, c. La Trinidad se manifiesta al

mundo «per Ecclesiam».—II. El Padre y la Iglesia: 1. El Padre y la Iglesia en el AT; 2. El Padre y la Iglesia en el NT; 3. El Concilio Vaticano II.—III. El Hijo encarnado y la Iglesia: 1. La Iglesia, Cuerpo de Cristo; 2. Cristo, Cabeza de la Iglesia: a. Primacía de Cristo sobre todo lo creado, b. Primacía de Cristo sobre la Iglesia; 3. Hijos en el Hijo; 4. Cristo, fuente de vida para la Iglesia; 5. Cristo, fuente del Espíritu para la Iglesia.—IV. El Espíritu Santo y la Iglesia: 1. El Espíritu Santo, alma de la Iglesia; 2. Acción pluriforme del Espíritu en la Iglesia.—V. La Iglesia, Pueblo de Dios Trinidad: 1. La alegoría de «Pueblo»: a. Raíz bíblica de la alegoría, b. En el Vaticano II; 2. La Iglesia, Familia de Dios; 3. Pueblo convocado por la Palabra; 4. Pueblo santo; 5. Comunidad que celebra las «maravillas de la SS. Trinidad»; 6. Comunidad misionera; 7. Comunidad escatológica.

«Creo en Dios Padre todopoderoso... y en Jesucristo, su único Hijo nuestro Señor, que murió y resucitó... y en el Espíritu Santo y en la santa Iglesia» (DS 12). A lo largo de dos milenios de cristianismo, la comunidad cristiana ha asociado su fe confiada en la Iglesia a su fe en la SS. Trinidad. La expresión «creo en la Iglesia», es cierto, tiene otro alcance que «la fe en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo». Propiamente hablando, sólo podemos otorgar nuestra fe a Dios Trinidad, como sentido último de la existencia humana y razón suprema de nuestra esperanza escatológica, mientras que creemos en la Iglesia (mejor habría que decir «creemos a la Iglesia»), en cuanto que ella es «en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la unión del hombre con Dios» (LG 1), o, en otras palabras, en cuanto es la presencia visible y verificable del Dios Trino en la realización de su designio de amor sobre el hombre.

Esta asociación de la Iglesia a la acción histórica de la SS. Trinidad hizo que los Padres la describieran como «Iglesia de la Trinidad» por su parentesco con las divinas personas.

Es cierto que, sobre todo, a partir de Trento, se obnubiló en buena medida esta vertiente teándrica y trinitaria de la Iglesia. Con el Concilio Vaticano II, sin embargo, se ha adumbrado esta visión complexiva, en la que se ha mostrado la realidad de la Iglesia como «misterio» de comunión con el Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo y «sacramento» en la transmisión de la vida de los Tres a los hombres. De hecho, la Iglesia que nos muestra el Concilio Vaticano II es la «Iglesia de la Trinidad»: «Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo» (LG 17).

De acuerdo con la línea del Diccionario, vamos a ofrecer esta visión teándrica y trinitaria de la Iglesia.

I. La Iglesia es «misterio»

1. EL CONCILIO VATICANO II. En las peticiones de los obispos y Centros Teológicos a la Comisión antepreparatoria del Concilio, un tema afloraba reiteradamente: que se estudiara a la Iglesia como «misterio» de comunión con las divinas personas⁴. Pese a ello, el primer esquema *De Ecclesia* no respondió adecuadamente a las esperanzas de los Padres conciliares. Comenzando por el título *De Ecclesiae militantis natura*, todo el esquema adolecía de una vertiente misteriosa: «No puede delimitarse la naturaleza de la Iglesia fuera del Misterio de Cristo; misterio ciertamente de *vida*, teándrico, pascual, pentecostal, eclesial, eucarístico y escatológico». «La Iglesia no es una mera sociedad humana, cuanto un verdadero y gran misterio».

La Conferencia Episcopal austro-germana no se limitaba a criticar el esquema oficial elaborado por la Comisión Teológica, sino que avanzó un nuevo proyecto de esquema con el enfoque

que pedían numerosos Padres conciliares. Las líneas maestras del primer capítulo ponen de relieve la vertiente misteriosa y, por lo mismo, trinitaria, de la Iglesia: 1) La Iglesia es obra de las tres personas. Más aún, es la concreción del proyecto salvífico del Padre, realizado por la misión del Hijo, mediante la comunión en el Espíritu del Padre y del Hijo: «en todas las figuras aparece la Iglesia como el conjunto de la acción salvadora de Dios Padre... realizada plenamente en la vida, muerte y exaltación de Cristo, cumplida ya, pero por consumarse aún al final de los tiempos»; 2) La Iglesia, por tanto, es el efecto (*fructus*) de la acción respectiva de las tres personas y, por lo mismo, es un misterio: «participa necesariamente del *misterio* de Dios Padre y de Cristo y del Espíritu Santo, que sólo se puede conocer por la fe». «Lo que Dios, en efecto, obra con su acción salvadora por Cristo, en el Espíritu Santo, es "la Iglesia", es decir, el género humano redimido...». 3) La Iglesia, que es comunión con las divinas personas, está destinada a ser «el medio activo para comunicar la salvación al mundo». 4)

Por eso, la Iglesia tiene una condición sacramental, que hace de ella una realidad «*sui generis*»: visible e invisible, institucional y carismática, cuerpo social y misterio divino. De ahí que pidieran los obispos austro-germanos que se pusiera de relieve la doble vertiente de la Iglesia, pero acentuado la «*res*» (el misterio) contenida en el «*sacramentum*» (signo). Estas sugerencias motivaron un nuevo esquema, en el que era sintomático el cambio de título del primer capítulo, que se denominó *De Ecclesiae mysterio*. La Comisión indicaba en un breve Comentario al esquema que la intención de sus redactores no fue otra que situar a la Iglesia en el corazón del misterio trinitario: «Por su mismo título se colige que se propone a la Iglesia como objeto de *fe* y que no se describe únicamente en su manifestación extrínseca. Este cap. I está dividido en tres secciones. *La primera* (nn. 2-4) muestra que la Iglesia tiene su origen en Dios Trino y Uno, a saber, en el designio eterno del Padre realizado mediante la misión del Hijo y consumado por la santificación del Espíritu Santo; mostrándose así que la doctrina de la Iglesia se basa en el dogma primario del cristianismo». El nuevo esquema, con pequeños retoques, cristalizó en la LG.

Los Padres conciliares, en general, vieron con agrado este enclave de la Iglesia con el misterio adorable de la SS. Trinidad. Los obispos de Francia oriental reconocían que el nuevo esquema «esclarece la relación de la Iglesia con el misterio de la SS. Trinidad y con las misiones divinas, no sólo en su origen, sino también en su fin escatológico». P.P. Meouchi, de Antioquía de los Maronitas, de igual forma, aprecia en el esquema «una gran riqueza bíblica y teológica, por cuanto que vincula la Iglesia a la Trinidad: la Iglesia, en efecto, es obra de las personas divinas»¹.

De hecho, en todos los documentos conciliares, aparece la Iglesia como misterio que participa e irradia la vida de Dios o, con palabras del mismo Concilio, como «pueblo reunido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 4, 1).

2. FUNDAMENTACIÓN BÍBLICA. Ante los reparos de algunos Padres conciliares, que veían en la «eclesiología trinitaria» del Vaticano II un peligro para una recta comprensión del misterio trinitario, la Comisión doctrinal ofreció como clave hermenéutica la enseñanza que brindan tanto la Escritura como los Símbolos de la fe y los Concilios. «De sobra es sabido que, en san Pablo, la revelación de la salvación por la Iglesia se ofrece de acuerdo con la obra (*munus*) respectiva de las tres personas».

a. Testimonio de la Escritura. Pablo nos habla en Ef 1, 9 del «misterio» de la voluntad del Padre. En el Apóstol encontramos el término «misterio» con genitivo, referido al Padre y al Hijo: «misterio de Dios» y «misterio de Cristo». Pablo quiere expresar en esta doble acepción el plan salvífico del Padre (cf. Ef 1, 4-11), «oculto en él» desde la eternidad, pero revelado en

los últimos tiempos por Cristo, a saber: constituir a todos los hombres en un único Pueblo, bajo Cristo Cabeza y piedra angular, mediante la acción del Espíritu Santo.

Las expresiones paulinas «misterio de Dios» y «misterio de Cristo», aparentemente idénticas, expresan la doble fase del plan divino: la salvación en cuanto presente en la mente divina y la salvación en cuanto entra en la historia y se hace realidad concreta por medio de Cristo y mediante la acción del Espíritu Santo.

El «misterio» del que se proclama Pablo el portavoz destacado, no es, por tanto, en primera línea la revelación del «en sí» de las tres personas, cuanto la manifestación de lo que el Dios Trino quiere ser para el hombre. En otras palabras; podemos decir que «in recto» la revelación del misterio mira a descubrir la relación del Padre, por Cristo, en el Espíritu, con los hombres. Eso sí: en ese «para nosotros» se desvela el «en sí» del Dios Trino. El misterio paulino es Dios (el Padre) mismo en cuanto se da *en calidad de Padre a los hombres por su Hijo encarnado*, en quien participan su filiación, *en la presencia y acción del Espíritu Santo*.

b. *La Trinidad en los concilios*. La Comisión doctrinal se refiere también a la forma que han tenido los Concilios de presentar a la SS. Trinidad («... tum in symbolis fidei, tum in Conciliis adhibetur»).

Las contiendas de los primeros siglos del cristianismo que cristalizaron en los grandes concilios cristológicos y trinitarios tuvieron como objeto primordial la defensa de la «economía», es decir, el misterio de la Iglesia, llevado a cabo por parte del Verbo encarnado de parte del Padre, mediante la acción del Espíritu Santo. Si Cristo no era verdadero Dios, ni el Espíritu Santo pertenecía al ámbito divino, el hombre no había sido salvado, ni poseía la vida divina, ni, por tanto, era hijo de Dios. Los concilios, en otras palabras, trataron de poner de manifiesto la teología de Dios como soporte de la economía y vinieron a clarificar el misterio del Dios Salvador. El símbolo Niceno-Constantinopolitano, «pronto introducido en la liturgia, marcó decisivamente la fe de la Iglesia desde entonces, y supuso, en la Iglesia, la interpretación definitiva de la fe trinitaria. Se puede incluso decir que con este símbolo y con la teología de los Capadocios que le sirve de base llegó a su fin en Oriente, en lo sustancial, la evolución teológica y la penetración del misterio trinitario».

c. *La Trinidad se manifiesta al mundo «per Ecclesiam»*. La respuesta de la Comisión doctrinal, por último, reconoce que la revelación de la Trinidad se realiza «per Ecclesiam». Con ello se expresaba la intención de presentar a la Iglesia como el *medio («sacramentum et instrumentum»)* a través del cual los hombres pueden conocer y experimentar la acción salvífica de las tres personas. El Concilio, que ha eludido un estudio de la Trinidad en sí misma, pero que la ha presentado en clave funcional, ha constituido a la Iglesia en objeto central de su reflexión. Pero a la Iglesia como realidad teándrica, es decir, en cuanto es la concreción del plan del Padre, de la obra redentora del Hijo y de la presencia y acción del Espíritu Santo; a la Iglesia como *pleroma* de la Trinidad, en la que se manifiesta el genuino rostro de Dios a los hombres y su salvación. La Iglesia viene a ser la realidad primigenia querida por el Padre: el Cristo total como «ser» que participa el misterio mismo del Dios

Trino, lo significa y los comunica. «Según esto podría decirse justamente que la Iglesia es como el protosacramento del Misterio de la SS. Trinidad, en cuanto se comunica a la Iglesia y en ella a todos los hombres».

Esta visión trinitaria de la Iglesia ha estado siempre presente en la reflexión de los Padres y teólogos, desde el comienzo.

1) «La Iglesia está llena de la Trinidad», nos dirá Orígenes y Tertuliano nos mostrará a la Esposa de Cristo como «el Cuerpo de los Tres». El camino que ha escogido el Padre para hacer surgir el «misterio» de la Iglesia han sido las misiones del Hijo y del Espíritu Santo. Ireneo asume una alegoría sugestiva: el Padre lleva a cabo su designio de ampliar su hogar a los hombres mediante la acción histórica de su Hijo encarnado y del Espíritu Santo, que son «como sus dos manos». «Hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios. Lo que imprime en nosotros la imagen divina es la santificación, es decir, la participación del Hijo en el Espíritu». Es cierto que aquí se refiere Cirilo a la deificación individual del cristiano. De todas formas está presuponiendo la transformación de la Iglesia en las tres personas, ya que únicamente por la Iglesia y en la Iglesia el hombre individual participa la vida filial en Cristo y en el Espíritu.

Para los Padres, por tanto, el misterio de la SS. Trinidad se amplía en la Iglesia, en la que adquiere una dimensión histórica, como *pleroma* del mismo misterio del ser divino, mediante la presencia y acción del Hijo encarnado y del Espíritu Santo. Toda la Trinidad se hace presente de un modo nuevo en la Iglesia. O mejor, la Iglesia entra en el ámbito de la SS. Trinidad.

2) Tomás de Aquino constituye un hito en la meditación teológica sobre la Iglesia, al haber desarrollado una fecunda reflexión sobre las «misiones trinitarias». Para el Angélico las misiones del Hijo y del Espíritu implican la ampliación en la Iglesia de lo propio del Hijo y del Espíritu Santo o, en otras palabras, la ampliación y extensión en el tiempo de la filiación del Hijo y de la «comunión» del Espíritu Santo. En su origen las «misiones divinas» son las mismas «procesiones» personales del Hijo y del Espíritu Santo, y en su término final, la ampliación en la comunidad de los hombres de lo «propio» del Hijo (la *filiación*) y de lo «propio» del Espíritu Santo (la *comunión*). El P. Congar, en una línea marcadamente tomista, reconoce que el misterio de la Iglesia es como una extensión y manifestación de la Trinidad: «la Iglesia es Dios que viene de Dios y retorna a Dios llevando consigo y en sí a su criatura humana»².

Ha sido, sin embargo, H. Mühlen, tal vez, quien mejor ha desarrollado de una forma coherente la dimensión trinitaria de la Iglesia, frente a una visión prevalentemente «cristomonista», que se consideró, sobre todo a partir de J.A. Mòhler, como «la permanente encarnación del Hijo de Dios». (Naturalmente, Mòhler no piensa que la encarnación del Hijo de Dios se repita en la Iglesia). Para Mòhler la Iglesia es la «encarnación permanente» del Hijo de Dios «en la medida en que en ella están unidos lo divino y lo humano, de manera analógica, sin confusión y sin separación, como en el mismo Jesús».

Sin embargo, según Mühlen, habría que decir más bien que la permanencia de la encarnación acontece bajo la acción del Espíritu Santo, como lo ha demostrado el Vaticano II, que no ha hablado de la encarnación en la Iglesia, cuanto de una *analogía* entre el misterio del Verbo encarnado y el misterio del Espíritu Santo en la Iglesia. «Se compara a la Iglesia, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación, unido indisolublemente a El, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo» (cf. Ef. 4, 16)» (LG 8, 1).

El Pueblo de Dios aparece en este texto como el «misterio del Espíritu», que se une al cuerpo social de la Iglesia como se une el Hijo eterno a su naturaleza humana. Cristo y el Espíritu actúan de consuno en la edificación de la Iglesia como las «dos manos del Padre». La comunidad de la Iglesia surge por su inserción en Cristo resucitado, en quien recibe el Espíritu «creador de vida nueva: filial y fraterna». El Concilio, en este importante texto, integra la acción respectiva del Hijo encarnado y del Espíritu Santo en una única obra conjunta con el Padre para el surgimiento de la Iglesia.

Dos textos bíblicos importantes fundamentan la reflexión de H. Mühlen: «Pues del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros y todos los miembros del cuerpo... no forman más que un solo cuerpo, así también Cristo» (1 Co 12, 12; cf. 1, 13). Todos los creyentes en Cristo son uno en El, hecho que les permite participar de su único Espíritu. Por eso, el mismo Pablo en otro texto importante recuerda al Espíritu como principio vivificante de todo el Cuerpo de Cristo: «Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados para no formar más que un cuerpo... Y todos hemos bebido de un solo Espíritu» (1 Co 12, 13). Por eso, reconoce justamente el Concilio que «el Espíritu Santo es uno y el mismo (*unus et idem*) en Cristo y en los cristianos» (LG 7, 7). Desde esta fundamentación bíblica y magisterial tenemos dibujado el marco trinitario de la Iglesia (cf. 1 Co 12 4-6), sobre el que H. Mühlen elabora su reflexión teológica. El teandrismo de la Iglesia necesita un punto de partida pneumatológico trinitario. Ahora bien; este punto de partida está en la personalidad misma del Espíritu Santo, que es «una persona en dos personas», Padre e Hijo. De acuerdo con la doctrina trinitaria tradicional (DS 800; 1300; 1330; etc.) el Espíritu Santo se constituye como persona por una misma relación al Padre y al Hijo, dado que procede de ambos, como de un único principio. «Su relación al Padre no es distinta de su relación al Hijo, antes bien, es él mismo, como persona, la relación entre el Padre y el Hijo, al mismo tiempo...». H. Mühlen razona de la siguiente forma: si en consonancia con la revelación divina, las relaciones de origen son las que constituyen a las personas, hay que decir que el Padre se constituye como tal por su relación al Hijo y viceversa; pero no con relación al Espíritu Santo. Por eso, el Padre no es *Padre* del Espíritu Santo, ni el Hijo se puede decir *Hijo* del Espíritu Santo.

En cambio, del Espíritu Santo hay que decir que se constituye como *Espíritu Santo*, con su peculiaridad nocional por su relación conjunta al Padre y al Hijo. «Por consiguiente, en la vida intratrinitaria el Espíritu Santo es *una persona en dos personas*". Esto se constata aún mejor, si se tiene en cuenta que la procesión del Espíritu Santo se puede describir también como acto común del Padre y del Hijo: ambos son un único principio del Espíritu Santo. Por eso, ni el Padre ni el Hijo pueden decir del Espíritu «mi Espíritu», sino «nuestro Espíritu». «El Espíritu es entonces el "nosotros" del Padre y del Hijo personificado»

H. Mühlen concluye su reflexión en este campo recordando que aquí se encuentra la relación más profunda entre encarnación e Iglesia y a la vez el fundamento trinitario de la fórmula eclesiológica fundamental que propone. «Por lo mismo que el Espíritu Santo es en el interior de la Trinidad UNA PERSONA EN DOS PERSONAS, se manifiesta en la economía de la salvación como ¡UNA PERSONA EN MUCHAS PERSONAS! Su propiedad personal es el unir personas, tanto en la vida trinitaria como en la economía de la salvación».

Esta reflexión teológica tiene una fundamentación bíblica inconcusa, como lo iremos viendo. Cuando Jesús dice: «Nosotros vendremos a él y haremos morada en él» (Jn 14, 23), «en el "nosotros" se remite al Espíritu Santo, haciéndose patente desde un plano histórico-salvífico la exclusiva y dual nosteridad del Padre y del Hijo en la misión del Espíritu Santo, idéntico en el Padre y en el Hijo». Lo mismo cabedecir del «*todos nosotros* hemos sido bautizados en un solo Espíritu para no formar más que un solo cuerpo» (1 Co 12, 13). Se trata del «nosotros» eclesial constituido por el Espíritu Santo entre gentes de distinta procedencia étnica, cultural y social. De forma semejante a como el Espíritu Santo es una persona en dos personas en la vida intratrinitaria, en el orden histórico-salvífico, es en la Iglesia una persona en muchas personas.

El misterio de la Iglesia, por tanto, queda sí anclado en el Protomisterio de la SS. Trinidad. La Iglesia es la ampliación histórica de la comunión original de las tres divinas personas. La Iglesia es el misterio que se constituye en el tiempo por las misiones respectivas del Hijo encarnado y del Espíritu Santo. «Sea que la Iglesia se manifieste como pueblo de Dios, templo, casa, ciudad de Dios, cuerpo de Cristo o esposa del Cordero; en todas estas figuras aparece como el fin

principal y el conjunto de toda la acción de Dios Padre... realizada plenamente en la vida, muerte y exaltación de Cristo, consumada ya y aún por consumir en plenitud en la comunicación del Espíritu del Padre y de Cristo hasta el fin de los tiempos».

Como colofón de este apartado, vaya una pequeña reflexión sobre la relación entre institución y carisma. Frecuentemente se ha creado una oposición —ficticia desde luego— entre institución y carisma, Iglesia jerárquica e Iglesia del Espíritu. ¿Qué decir sobre el particular? Ante todo hay que aclarar qué entendemos por *institución* y qué por *carisma*. La Iglesia es institución, porque es algo dado, previo a la agregación de los cristianos. Ahora bien; lo *previamente dado* es el misterio de Cristo en todas sus fases hasta su resurrección, en donde queda constituido en fuente del Espíritu (Rm 8, 9-11), y por él, en presencia del Padre y fuente de vida filial para la Iglesia. «La donación del Espíritu hace que la Iglesia-institución sea una institución carismática, sometida a la orientación de fondo, a la fuerza de interiorización y al clima del Espíritu» [cf. IV, 2,d].

II. El Padre y la Iglesia

Por su condición de «enviados», el hombre ha visto al Hijo de Dios encarnado (1 Jn 1, 1-2) y, bajo los símbolos del viento y el fuego, al Espíritu Santo (He 2,1-3). En sus manifestaciones visibles, el hombre ha experimentado la presencia y acción salvífica de Dios. Más allá del Hijo y del Espíritu, o mejor, como origen del Hijo encarnado y, con el Hijo, del Espíritu Santo, se nos muestra, no un Dios neutro y nebuloso, sino el rostro de la persona del Padre como «origen y meta» y «Patria y Hogar» de todos los hombres. El Padre de Jesús es Padre de la Iglesia. Con frecuencia nos quedamos con ese Dios neutro y sin rostro definible al que denominamos, sin más, DIOS, sin ninguna referencia personal. Jesús, sin embargo, nos ha revelado a «su» Padre y «nuestro» Padre (cf. Mc 14, 36; Mt 11, 25s; 23, 8s; Jn 20, 17; etc.).

Pues bien; Dios, Padre del Hijo y, por el Hijo, fuente del Espíritu Santo, «determinó llamar a los hombres a participar de su vida no sólo individualmente..., sino constituirlos en un pueblo, en el que sus hijos, que estaban dispersos, se congreguen en unidad» (AG 2, 2; cf. LG 2; 9, 1).

1. EL PADRE Y LA IGLESIA EN EL AT. Para comprender al Dios que se revela en el AT hay que partir de que el mundo, escenario de las actuaciones divinas, es sobrenatural. El Dios que actúa en el AT no es la esencia divina común a las tres personas, sino la persona del Padre, origen del Hijo y, por el Hijo, del Espíritu Santo y, por ellos, de todo lo creado. Desde el principio, es cierto, actúan las tres personas conjuntamente, pero según el orden de sus procesiones. Así es como entiende el ser y actuar divinos la tradición oriental.

Pocos son los textos en los que se aplica a Yahvé el título de «padre» del Pueblo. El más significativo es, sin duda, Ex 4, 22-23: «Así dice Yahvé: Israel es mi hijo, mi primogénito. Yo te digo: "Deja ir a mi hijo, para que me de culto"» (cf. Dt 1, 29-31; 14, 1-2; 32 6-8). Más tarde los profetas reasumen el mismo tema (cf. Is 1, 2-4; 30, 1-9; 63, 16; etc.). Yahvé es el Padre de una nueva creación y de una nueva alianza: «Yo pensé: tú me llamarás "padre mío" y no volverás a separarte de mí"» (Jer 3, 19).

Especialmente significativa es la paternidad de Yahvé respecto del Mesías, como origen del nuevo Pueblo escatológico (cf. 2 Sam 7, 11-16; Sal 2 y 110). Es cierto que Israel no se apercebe de una paternidad formal de Yahvé respecto del Pueblo. Dios es llamado Padre por referencia a la elección de Israel como «Pueblo de Yahvé». «La novedad radical está en que la elección de Israel como primogénito se manifiesta en un acto histórico: la salida de Egipto. Lo que modifica

profundamente la noción de padre es que la paternidad de Dios se pone entonces en relación con una acción histórica»".

2. EL PADRE Y LA IGLESIA EN EL NT. a) Jesús comienza su predicación en Galilea despertando el interés del pueblo sobre Dios como «Padre». Una paternidad que desborda el ámbito del Pueblo de Israel para abrazar a todos los hombres (Mt 5, 45). En labios de Jesús el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob cede el paso al «Padre». En boca de Jesús el Dios totalmente *otro* con relación al mundo es «el Señor del cielo y de la tierra» (Mt 11, 5), que de tal manera se hace cercano a los hombres, que se constituye en *su* Padre. En su condición de Padre sabe lo que sus hijos necesitan y vela con amor sobre sus vidas (Mt 6, 8.32; Lc 12, 3)). Es misericordioso (Lc 8, 36) e ilimitado en su perdón (Mt 5,45). Como hijos, los hombres han de pedir al Padre el sustento diario (Mt 6, 11-13). «El respeto a Dios como Señor es un elemento esencial del evangelio, pero no es su centro. Se habla raras veces de Dios como creador (Mc 2, 27; 10, 6; 13, 19)... el centro se halla en otra cosa distinta: para el discípulo de Jesús, Dios es el Padre». Jesús desvela a sus discípulos la condición paterna de Dios con su consiguiente fraternidad universal: «No llaméis a nadie "Padre" vuestro en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre: el del cielo... y todos vosotros sois ^hermanos» (Mt 23, 8s). En este texto Jesús advierte a la par de la condición paterna de Dios respecto de los hombres y de la fraternidad universal, como miembros de la misma Familia. Hablando en rigor, sólo Dios es Padre y nadie puede arrogarse este título como lo hacían los rabinos, que recibían el título honorífico de Abbá.

A cuantos le han acogido, Cristo les ha otorgado «llegar a ser hijos de Dios» (Jn 1, 12), de suerte que «*son* con toda propiedad hijos de Dios» (1 Jn 3, 1-3) y, por la fuerza del Espíritu, pueden dirigirse a Dios con el mismo término de abbá, con que Jesús invocaba a su Padre (Rom 8, 15 Gál 4, 4-6). «Se trata de una paternidad de orden ontológico...».

b) *Las parábolas*. Más que un contenido moral, las parábolas tienen un contenido teológico. Aquellas que muestran al Padre como bondad, gracia, misericordia y libertad para el hombre. «Dios es definido en movimiento como el que busca, se preocupa, invita, corrige, castiga, ama al hombre: el que se preocupa de su poquedad, el que vela por sus angustias, el que está más allá de sus pecados y a pesar de ellos, sigue siendo su padre y espera». O. González de Cardedal reconoce que los distintos títulos de las parábolas no responden a su temática primariamente teológica. De quien se habla en las parábolas es del Padre. En la parábola del hijo pródigo, por citar un ejemplo, el tema central es el Padre para quien el hijo es todo, «que vive siempre esperando hasta que él retorne de su dispersión, y venga al hogar de sustentación original; del Padre que defiende al hijo perdido... frente al hijo mayor que había quedado en casa; del Padre que vela más por los hombres que el propio hombre por su prójimo y hermano... No interesa primariamente una reflexión moral, cuanto un anuncio teológico».

Incluso en aquellas parábolas en las que aparece Jesús como protagonista principal, su acción misericordiosa con los pobres, enfermos y pecadores mira a manifestar el rostro del Padre: «Quien me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14, 9). «Dios es así de bueno, de clemente, lleno de misericordia y desbordante de amor». Todas las parábolas, en definitiva, son un canto al amor, a la ternura del Padre. Cada una de ellas nos ofrece una vertiente de Dios Padre, «que no quiere que los hombres se pierdan y que hace fiesta por un pecador que se convierte y hace penitencia» (Lc 15, 7).

3. EL CONCILIO VATICANO II. El Concilio Vaticano II ha reconocido con absoluta claridad el origen paterno de la Iglesia. «El Padre estableció convocar a quienes creen en Cristo en la

santa Iglesia...» (LG 2). «Dios (Padre) formó una congregación de quienes, creyendo, ven en Jesús al autor de la salvación y el principio de la unidad y de la paz» (LG 9, 3)52.

En la Iglesia y, por su medio, en el mundo, el Padre ha establecido ya su reino (cf. LG 5, 1; 9, 2). En las diversas figuras bíblicas que el Concilio asume para describir a la Iglesia, aparece siempre la persona del Padre como origen fontal de la misma. El Padre es el «Pastor y Dueño» del redil de la Iglesia (LG 6, 2; UR 2, 5). El «campo» de la Iglesia pertenece también al Padre (LG 3). El Padre es el «Agricultor» que ha plantado la Iglesia como viña escogida (vinea *electa*) (Mt 21, 33s; cf. Is 5, Iss.), en la que ha germinado la vid verdadera que es Cristo (LG 6, 3). Es también la Iglesia la «aedificatio Dei» (1 Cor 3, 9), cuyo cimiento es Cristo, sobre quien únicamente puede edificarse la casa de Dios (1 Tim 3, 15), «en la que habita su Familia» (LG 6, 4). Todavía más; a esta «casa de Dios» la ve venir Juan del cielo como «la casa del Padre» (LG 2, 1).

El Concilio, en efecto, ha afirmado con absoluta rotundidad que el Padre es el término final o la «Patria y Hogar» definitivos de la Iglesia. La Iglesia, por eso mismo, está en este mundo de camino «hacia el reino del Padre» (GS 1) y su misión consiste en lograr que «la totalidad del mundo se incorpore al Pueblo de Dios (Padre)...» (LG 17), y los hombres, «regenerados en Cristo por el Espíritu Santo..., puedan decir "Padre nuestro"» (AG 7, 4).

III. El Hijo encarnado y la Iglesia

Jesucristo es «uno de la Trinidad» (DS 401), el Hijo del Padre, humanado. El Hijo es enviado por el Padre para llevar a cabo su designio salvífico de reunir a todos los hombres «en la Iglesia universal» (LG 2). Cristo lleva a cabo esta misión a través de todo su misterio redentor y con el envío del Espíritu que recibe del Padre, de suerte que todos los hombres, constiuidos uno con él (Ef 2, 14), son «su Cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo» (Ef 1, 23), y así, incorporados a El, «unos y otros tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu» (Ef 2, 18).

1. LA IGLESIA, CUERPO DE CRISTO. La Iglesia como «Cuerpo de Cristo es uno de los temas principales de las cartas de la cautividad» y «ocupa un puesto central y sirve para designar el objeto mismo de la redención»

La Iglesia como Cuerpo de Cristo aparece por vez primera en los fragmentos eucarísticos de 1 Cor 10-11. Para el Apóstol los sacramentos del bautismo (1 Cor 12, 13) y de la Cena constituyen al hombre en una personalidad corporativa: «Todos los bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo, ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre; ni hombre, ni mujer, y todos sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3, 28). En 1 Cor 12, 13 Pablo reconoce que «en un solo Espíritu formamos todos un único cuerpo». «La alegoría "Cuerpo de Cristo" es el fruto más maduro del pensamiento neotestamentario sobre la Iglesia». Pertenece a Pablo, si bien tiene sus paralelos en la alegoría de la vid y los sarmientos (Jn 15, 8), en la «casa espiritual» (1 Pe 2, 4) e, incluso, en «la esposa del Cordero» (Ap 12, 29; 22, 17). «En el fondo se trata de expresar la unión íntima del Pueblo de Dios con Cristo»; su relación con el Padre en Cristo y sus relaciones, desde Cristo, en el Espíritu Santo, con los hermanos.

La reflexión eclesiológica del «Cuerpo de Cristo» sobre la base trinitaria tiene una dimensión sacramental: en los sacramentos de iniciación el hombre queda incluido en Cristo, de suerte que lo acontecido en Cristo, en su muerte y resurrección, acontece también en el cristiano. Por eso, la vida del cristiano en Cristo implica una comunión en su misterio: *compadecer* (Rom 8, 17; Gál 6, 17; 2 Cor 1, 5; Col 1, 24); ser *con-crucificado* (Rom 6, 6; Gál 2, 19); *con-morir* (2 Cor 7, 3; Col 2, 20); ser *consepultado* (Rom 6, 4; Col 2,12); *con-vivir* (Rom 6, 8; 2 Cor 7, 3; 13, 4; 2 Tim

2, 11); ser *con glorificado* (Rom 8, 17). «El acontecimiento bautismal es su comienzo y en su desarrollo es el acontecimiento de una personalidad corporativa».

La incorporación inicial en el bautismo se plenifica en la Cena, al quedar incorporado el cristiano al Cuerpo real de Cristo, que comporta la inclusión de todos los bautizados, rompiendo todas las barreras y diferencias, con la consiguiente solidaridad en comunión y participación, con Cristo y entre sí. «De esta forma la Iglesia viene a ser una... prolongación de la Eucaristía». La comunidad, incorporada a Cristo, está incluida en el mismo proceso escatológico de su Señor, de suerte que queda determinada por él a vivir su misma solidaridad.

El Vaticano II primó la alegoría de *Cuerpo* para expresar el misterio de la Iglesia. «Pues en verdad el Cuerpo Místico de Cristo es la comunión (koinonía) divina y humana por la cual los hombres, hechos concorpóreos con Cristo, Verbo encarnado, participan e imitan en cierto modo la inefable comunión en la unidad simple de naturaleza del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»" Ha sido en la LG 7 donde el Concilio ha desarrollado ampliamente esta alegoría. Con ella el Vaticano II ha querido poner de relieve la solidaridad vital de Cristo con la Iglesia. En numerosas ocasiones, además, el Concilio ha utilizado la alegoría. La Iglesia es edificada como «Cuerpo de Cristo», «Cuerpo místico de Cristo», «Cuerpo del Señor», «Cuerpo del Verbo encarnado». Mediante esta alegoría el Concilio reconoce que Cristo «instituyó y mantiene continuamente en la tierra su Iglesia santa... como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia, a todos. Mas la sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo Místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino» (LG 8, 1).

2. CRISTO, CABEZA DE LA IGLESIA. Dentro de la alegoría de «Cuerpo de Cristo», el Apóstol sitúa a la persona de Cristo como «Cabeza de la Iglesia» (Ef 5, 23). Dentro de la pluralidad de interpretaciones (complementarias entre sí, dado que el misterio de la Iglesia no se puede agotar en nuestras categorías), «la idea de Cabeza implica la de supremacía y, por consiguiente, transcendencia». Aquí quiero resaltar: a) la primacía de Cristo sobre todo lo creado, y b) la primacía de Cristo sobre la Iglesia.

a. Primacía de Cristo sobre todo lo creado. En Col 1, 15-20 Pablo afirma la primacía de Cristo sobre todas las cosas. «Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas... todo fue creado por él y para él... y todo tiene en él su consistencia» (vv. 15-16). En Col 1, 15-20 «lo que sorprende en una primera lectura de este texto prestigioso, es el lugar único que en él ocupa Cristo». A. Feulliet, estudiando el texto en cuestión, llega a la siguiente conclusión: «todo ha sido creado, no sólo por Cristo y para Cristo, sino más aún, "en Cristo"».

La primacía de Cristo sobre todo lo creado está clara en Pablo. Cristo ha sido lo primero querido por el Padre y todo ha sido querido en orden a Él. Cristo posee una absoluta primacía en el plan del Padre y una incuestionable capitalidad. Cristo ha sido y es el *alfa* y la *omega*, y todo ha sido creado en orden a Él. «En realidad, lo que se pone aquí de manifiesto es que Cristo es el centro y como el fondo de la creación entera. Todo se halla implantado en Él; y en Él y por medio de Él todas las cosas reciben su ser. Ser, ante todo, sobrenatural; luego, y en tanto fundado en éste, el natural».

b. Primacía de Cristo sobre la Iglesia. Por su resurrección Cristo ha quedado constituido en «Primogénito de entre los muertos, para que sea Él el primero en todo» (Col 1, 18). Mediante su Pascua «el eón futuro ha irrumpido en el mundo presente por el Cristo resucitado»

El Concilio ha abundado sobre el particular. Cristo es la «Cabeza» de la Iglesia", la «Cabeza del Cuerpo de la Iglesia»⁶⁷ y «Cabeza de la humanidad regenerada».

El Vaticano II aplica a Cristo la alegoría de «Cabeza» con distintos contenidos. Cristo es la Cabeza de la Iglesia en un sentido genérico⁶⁹ o como órgano eminente del Cuerpo, o también como principio rector de todo el Pueblo de Dios". Pero, sobre todo, Cristo es la Cabeza de la Iglesia en cuanto es su principio vivificante. Expresamente reconoce el Concilio en LG 50, 3 que de Cristo «dimana como de fuente y Cabeza toda la vida y gracia del Pueblo de Dios». Es, sin embargo, en LG 7, 4, donde de forma más amplia presenta el Concilio a Cristo como principio capital de la vida de la Iglesia en las dos vertientes que estamos estudiando. De hecho, en LG 7, 4-6, remite a Col 2, 19, que cita literalmente, y a Ef 1, 18-21 y 4, 11-16, en donde muestra a Cristo como origen capital de la Iglesia.

3. HIJOS EN EL HIJO. 1) La expresión «hijos en el Hijo» viene a ser a modo de síntesis que condensa cuanto la Escritura y la doctrina de los Padres han enseñado sobre el contenido de la filiación adoptiva. Somos hijos del Padre en el Hijo, es decir, en cuanto que, incorporados a Cristo, entramos en comunión con todo su misterio redentor. Para el Apóstol las cosas son así: hemos sido predestinados a ser hijos del Padre, en Cristo y por Cristo. Y lo mismo que en su ser humano Cristo, una vez superada su condición «carnal» o «pecadora», es constituido «Señor» e «Hijo de Dios con poder» (Rom 1, 4), de parecida forma, a su Iglesia y en ella a todos cuantos por el bautismo somos injertados en el misterio de su Pascua, nos otorga participar en el misterio de su filiación divina. Resumiendo el pensamiento de Pablo, E. Mersch escribe: «Al igual que Cristo, puesto que es el Hijo, está en el Padre, los cristianos, dado que están en Cristo, estarán también en el Hijo y en el Padre. Por otra parte, la unidad que tiene el Hijo con el Padre tendrán también los cristianos a su modo; serán uno como el Padre y el Hijo son uno; serán uno en el Padre y en el Hijo; serán uno con una perfecta unidad...».

2) Tres son las expresiones básicas a través de las que el NT presenta el carácter mediador de Cristo: «Por Cristo», «con Cristo» y «en Cristo». La expresión «en Cristo Jesús», acaso de Pablo mismo" «expresa la estrecha unión entre Cristo y el cristiano, una inclusión o incorporación que significa una simbiosis de los dos». Es la presentación de Cristo «como personalidad corporativa».

3) *Mutua inmanencia*. La teología habla de unión hipostática, cuando presenta la unión entre el Hijo eterno y el hombre Jesús de Nazaret. Unión que ha supuesto, «sin confusión ni división», una auténtica comunión entre el Hijo de Dios y el hombre, de suerte que un hombre concreto, Jesús de Nazaret vino a ser Dios y viceversa: el Hijo de Dios vino a ser hombre (DS 301-202).

De forma análoga ha ocurrido en la Iglesia. La incorporación de todos los hombres a Cristo ha establecido una comunión semejante, de suerte que la plenitud de la vida divina que reside en Cristo como Cabeza pasa a ser de la Iglesia, y toda la realidad de la Iglesia, excepto el pecado, viene a ser de Cristo.

4. CRISTO, FUENTE DE VIDA PARA LA IGLESIA. Cuando el Concilio afirma que «Cristo es la vida de la Iglesia» (LG 50, 5), está afirmando la capitalidad absoluta de Cristo. La Iglesia no tiene vida propia; vive de la misma vida de Cristo, como Cristo vive de la vida del Padre. La comunicación de la vida del Padre a los hombres, no tiene otro camino de acceso fuera de Cristo, constituido Cabeza de la comunidad rescatada. La vida divina que el Verbo recibe del Padre, se comunica en plenitud a Jesús y, por Jesús, bajo, la acción del Espíritu, a la Iglesia que es su Cuerpo.

Ahora bien; esta vida que el Hijo comunica a su Cuerpo Místico es su vida *filial*, que recibe del Padre. Por eso, la Iglesia, en Cristo, es hija del Padre: «Porque son hijos de Dios, constituyen el cuerpo del Hijo único de Dios; siendo él la Cabeza y nosotros los miembros, somos el único Hijo de Dios». E. Mersch, por su parte, describe en estos términos el contenido filial y, por lo mismo, trinitario, de la vida que la Iglesia, como Cuerpo de Cristo, recibe de su Cabeza: «He aquí la cúspide de la teología del Cuerpo Místico: este Cuerpo tiene su principio en la vida de la unidad trinitaria. Sin lugar a duda este principio, en el Cuerpo Místico, es la humanidad de Cristo, pero es necesario continuar: esta humanidad no tiene su plenitud y su ilimitación mística sino es por su unión con Dios, ni tiene su unión con Dios sino por la unión al Verbo. Es, por tanto, a la vida trinitaria como de golpe e inmediatamente está referida; es por la comunión con esta vida y con esta unidad, dado que toda vida es unidad, que es constituida principio de vida y de unidad para toda la humanidad. En ella, en consecuencia, es en definitiva, la Trinidad su principio vital».

La concorporeidad plena y solidaria entre Cristo y la Iglesia ha hecho que ésta no sólo participe la vida filial del Hijo, sino también sus funciones mesiánicas: *a) La condición sacerdotal*. Cristo ha hecho partícipe a la Iglesia de su propio sacerdocio, de suerte que pueda ser, y sea de hecho, al igual que El y con El, bajo la acción del E.S., en todo su ser y en todo su obrar, una hostia de suave aroma para el Padre y una víctima inmaculada para la salvación del mundo (cf. LG 10).

b) La misión profética. La misión profética de la Iglesia es, igualmente, consecuencia de su incorporación a Cristo. Cuerpo de Cristo, la Iglesia participa la misma condición profética de su Cabeza. En su propio ser, que es prolongación en el tiempo de la misma vida trinitaria, debe traducirse, en moldes humanos, el ser mismo de Dios, que es Amor-comunión. Al igual que Cristo, la Iglesia debe ser la epifanía del Padre en el mundo: *ser* palabra del Padre a los hombres y *palabra* de los hombres al Padre. Al igual que Cristo es la Palabra del Padre y todo su ser es *Palabra*, de igual forma la misión profética de la Iglesia en la que se amplía y prolonga la misión profética de Cristo, debe ser *palabra* del Padre a los hombres. Lo mismo que Cristo hablaba de lo que había visto y oído al Padre, la Iglesia debe manifestar lo que ha visto y oído, es decir, aquello de lo que es testigo experimental: la vida filial que se le ha comunicado y de la que es portadora.

c) La Iglesia, sacramento de Cristo. Con la vertiente mística de la Iglesia, el Concilio ha recuperado también su dimensión sacramental (cf. LG 1; SC 5, 2). No hay, de hecho, otra categoría más adecuada que la sacramental para designar el complejo misterio de Cristo y de la Iglesia. Comprendido teológicamente el término, como lo entendieron la Patrística y el Concilio de Trento, hay que percibir por «*sacramento*» «*symbolum esse rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem*» (DS 1639). Todo el ser humano de Cristo era *signo* expresivo y manifestativo del misterio del Padre invisible («el que me ha visto a mí ha visto al Padre», Jn 14, 9), así como *medio* causativo de la autodonación del Padre en el Espíritu Santo a los hombres. Cristo es el Hijo del Padre en su propia realidad humana. Y su filiación divina no tendrá otro cauce para comunicarse a los hombres fuera de su ser humano.

Cuando el Concilio afirma la sacramentalidad de la Iglesia, reconoce dos cosas: 1) que su condición sacramental le proviene de Cristo, de quien es su Cuerpo; y 2) que esta condición sacramental es análoga a la sacramentalidad de Cristo. Por eso, la Iglesia es también *signo*, es decir, realidad visible, en la que se significa el misterio de la vida del Padre invisible, que se comunica por Cristo, a través de todo su Cuerpo (su realidad humana y su Cuerpo místico) a los hombres mediante la acción del Espíritu Santo.

La Iglesia, en efecto, no sólo significa la vida trinitaria, sino que también la comunica. Así como el ser humano de Cristo fue el lugar único en el que se hizo patente el Padre y sigue siendo el vehículo único en el paso de la vida trinitaria a los hombres, así ahora es la Iglesia el ámbito en el que se visualiza y se da el Padre por Cristo, *in Spiritu*, a los hombres. Por la acción del Espíritu, que Cristo otorga a su Iglesia, la fuerza divinizadora del Resucitado pasa, por la misma Iglesia, a todos los hombres.

5. CRISTO, FUENTE DEL ESPÍRITU PARA LA IGLESIA. La resurrección marca para Cristo el punto de arranque de su nueva condición de Kyrios. «Siendo el mismo Hijo —en el interior de la Trinidad— en su plena pertenencia total al Padre el principio vital del Espíritu Santo, no podrá comunicarnos este Espíritu en el plano de la encarnación, en su calidad de hombre, sino cuando esa filiación se realice plenamente en su humanidad y cuando haya expresado al Padre hasta el fin, en un acto humano libre, respondiendo el Padre a esa donación con la resurrección». Esta máxima entrega acontece en su muerte en la cruz, cuando queda destruido el pecado en su carne (cf. Rom 8, 3), que impedía el acceso del Espíritu de filiación. En ese instante el Espíritu irrumpe en Jesús, que queda constituido en «espíritu vivificante» (1 Cor 15, 15). La plenitud del Espíritu, que se derramó sobre Cristo en su resurrección, lo comunicó el mismo Cristo a los hombres en la tarde de Pascua (cf. Jn 20, 22) y en Pentecostés (He 2, 4) dando origen al nuevo Pueblo de Dios. En su resurrección Cristo ha quedado constituido en fuente del Espíritu para toda la Iglesia, de suerte que el Espíritu es el artífice del Cuerpo de Cristo y de todo su desarrollo.

IV. El Espíritu Santo y la Iglesia

El cambio de clave que se operó en el Concilio, de una visión de la Iglesia de signo societario e institucional, a otra en la que primaba la comprensión de la Iglesia como «misterio» de comunión con el Dios Trino, y «sacramento» de irradiación de la vida trinitaria, trajo como consecuencia el redescubrimiento del Espíritu y su acción en la economía salvífica. Quien es «la comunión personal» entre el Padre y el Hijo es también «la comunión» del Padre y del Hijo con la Iglesia. El Concilio, así, era un claro exponente de la revelación divina sobre la persona y acción del Espíritu Santo. Aquí me limitaré a poner de relieve algunos rasgos más señalados.

1. EL ESPÍRITU SANTO, ALMA DE LA IGLESIA. Es cierto que la alegoría «alma de la Iglesia» referida al Espíritu Santo no es bíblica. Su contenido, sin embargo, está expresado claramente en el siguiente texto paulino: «porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados para no formar más que un solo Cuerpo...» (1 Cor 12, 13). Nada de extraño, que muy tempranamente fuera asumida por los Padres de la Iglesia⁸⁶. San Agustín, uno de los primeros que emplea la alegoría, reconoce que «lo que es nuestro espíritu, es decir, nuestra alma para nuestros miembros, es el Espíritu Santo para los miembros de Cristo, para el Cuerpo de Cristo».

La teología asume y se hace eco de la alegoría e incluso el magisterio de la Iglesia. Para León XIII, que cita literalmente al obispo de Hipona, el término *alma* aplicado al Espíritu Santo tiene el mismo contenido que para los Padres: «Baste afirmar lo siguiente: como Cristo es la Cabeza de la Iglesia, el Espíritu Santo es su alma». A propósito de la humanación del Logos reconoce León XIII, que, aun siendo obra común de toda la Trinidad, «se le asigna como propio al Espíritu Santo». Y, aunque no expresa con la misma claridad la función del Espíritu Santo en la Iglesia, estamos autorizados a ampliar esta misma interpretación de los textos en los que habla de la acción del Pneuma en el Cuerpo de Cristo. León XIII reconoce la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia como hontanar del que procede en ella la vida divina, los dones, virtudes teologales y carismas, incluidos los ministerios.

Por lo que hace al Concilio Vaticano II, una vez superada la penuria pneumatológica de la que adolecía el primer esquema, la alegoría «alma» entró en el esquema de *Ecclesia* muy matizada, para alejar todo peligro de una comprensión formal: «mas para que incesantemente nos renovemos en El (cf. Ef 4, 23) Cristo nos concedió participar de su Espíritu, que siendo uno mismo en la Cabeza y en los miembros, de tal forma vivifica, unifica y mueve todo el Cuerpo, que su operación pudo ser comparada por los santos Padres con el servicio que realiza el principio de vida o alma en el cuerpo humano» (LG 7, 7).

2. ACCIÓN PLURIFORME DEL ESPÍRITU SANTO EN LA IGLESIA. La alegoría «alma» en la enseñanza del Vaticano II comporta los siguientes aspectos:

1) El Concilio reconoce una acción peculiar del Espíritu Santo en la Iglesia, que le compete como a «Espíritu» que es en la Trinidad, es decir, como «vinculum» entre el Padre y el Hijo. Lo mismo que en la vida del ser divino *ad intra* corresponde al Espíritu Santo como propiedad peculiar por la que se distingue del Padre y del Hijo, unir a ambos, de idéntica forma en su actuar «*ad extra*». Misión suya propia es la de unir a todos los hombres con Cristo Cabeza y entre sí, como une el alma a todos los miembros del cuerpo humano. H. Mühlen, que ha desarrollado con amplitud este tema, reconoce que el Espíritu Santo es el «nosotros en persona» del Padre y del Hijo y el «nosotros» de la Iglesia; es decir, lo que constituye a la tercera persona en su condición de «Espíritu» es el ser Espíritu del Padre y del Hijo. La propiedad personal del Pneuma es la de unir personas, tanto en la vida trinitaria como en la Iglesia, que es el pleroma de la Trinidad.

La alegoría «alma» del Cuerpo de Cristo es necesario entenderla en esta clave trinitaria: lo que el Espíritu Santo es en la Trinidad, lo es en el Cuerpo de Cristo: «*unus et idem in Capite et in membris*» (LG 7, 7). El texto conciliar es medular y de una extrema densidad. El Concilio quiere afirmar con él que el fundamento de la misión exuberante del Espíritu Santo en la Iglesia radica aquí: en que el mismo Espíritu del Padre y del Hijo, el mismo Espíritu de Cristo, es el Espíritu de la Iglesia. Y la misma condición del Espíritu en la Trinidad se prolonga en el Cuerpo de Cristo (Cabeza y miembros), de suerte que en Cristo Cabeza y en todos los miembros de su Cuerpo alienta el mismo Espíritu.

La referencia del texto conciliar a Ef 4, 23 indica que todos los hombres constituimos el único Cuerpo de Cristo, porque hemos sido bautizados en el mismo Espíritu, que resucitó a Cristo en su Pascua. El Espíritu que Jesús recibe de su Padre es el mismo que comunica en Pentecostés a su Cuerpo, de suerte que el Espíritu Santo es la raíz de la unión entre Cristo y la Iglesia.

2) La doctrina conciliar sobre el Espíritu como «alma» de la Iglesia por su engarce con la teología de los Padres favorece la comprensión griega de la deificación del hombre. Para los Padres griegos, en general, la presencia del Espíritu Santo en el hombre es lo primero que se da en el proceso de su deificación. La presencia del Espíritu en la Iglesia y en los cristianos es la raíz de todos los dones divinos que advienen al hombre, incluso, de la gracia creada.

La relación del Espíritu Santo con la Iglesia es semejante («*non dissimili modo*»), a la que media entre la persona del Logos y el hombre Jesús: «Como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como órgano de salvación a El indisolublemente unido, de forma semejante la unión social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo, que la vivifica para el incremento del Cuerpo (cf. Ef 4, 16)» (LG 8, 1).

Además de los textos citados (LG 7, 7 y 8, 1) encontramos en el Concilio otros en los que bajo la alegoría paulina de «Templo», se afirma la especial presencia y acción del Espíritu Santo en la Iglesia y en los cristianos, como raíz de todo otro don del Paráclito. Consecuente con la

enseñanza de la Escritura y de los Padres, reconoce una presencia peculiar del Espíritu en la Iglesia, que no es sustancial ni hipostática, pero que dista mucho de ser una mera apropiación.

Esta especial presencia y acción del Pneuma en la Iglesia no obsta a la unidad de operación que compete al ser divino: en las obras *ad extra* todo es común a las tres personas, pero según el «orden» respectivo de cada una en la vida intratrinitaria. El Espíritu está presente en la Iglesia y la vivifica y anima en cuanto que es el Espíritu del Padre y del Hijo, y el Espíritu del Resucitado, y en cuanto es enviado del Padre por el Hijo para realizar el plan del Padre y la obra del Hijo: el retorno de todas las cosas, «per Christum in Spiritu» al Padre. «No somos vivificados por el Espíritu independientemente de Cristo, que es la Cabeza; somos vivificados por "el Espíritu de Cristo". Espíritu de Cristo no solamente porque es Cristo quien nos da el Espíritu; sino Espíritu de Cristo, porque reside en primer lugar en Cristo Cabeza, de quien se difunde en todo el Cuerpo de Cristo».

El Vaticano II ha superado las insuficiencias pneumatológicas de Petau y Scheeben por haber partido de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, animado por el Espíritu

3) De la presencia y acción del Espíritu de Cristo en la Iglesia brota, como de su fuente, la vida filial de los cristianos y todo su desarrollo. a) *La vida filial*. El Espíritu Santo «es el Espíritu de la vida o la fuente de agua que salta hasta la vida eterna (cf. Jn 4, 14; 7, 38-39) por quien vivifica el Padre a todos los muertos por el pecado» (LG 4, 2). La vida eterna que brota en las alturas del seno del Padre se vierte en cascada sobre Cristo, en el misterio de su resurrección, por obra del Espíritu Santo. Pero el mismo Espíritu de Jesús resucitado desciende, mediante los sacramentos, sobre los miembros de su Cuerpo, suscitando en ellos la misma vida del Resucitado.

b) *Vida santa*. La Iglesia ha sido santificada en el nombre de Jesús «y en el Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6, 11), «mediante la acción santificadora del Espíritu» (2 Tes 2, 13). La santificación es fundamentalmente una transformación interior, fruto de la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia. Es obra de Cristo por su Espíritu, «que es el que opera esta nueva creación, esta regeneración espiritual»¹⁰¹.

Pero no sólo proviene del Espíritu la santidad ontológica; el Espíritu es, igualmente, el principio de todo su desarrollo. Si la santidad es la vida nueva en Cristo, pertenece también al Espíritu su desarrollo hasta que llegue a la estatura de Cristo (cf. Ef 4, 13). Si el Espíritu Santo es el «Espíritu de filiación» (Rom 8, 15), a él compete desarrollar esta vida filial de suerte que los hombres *sean* plenitud hijos del Padre. Son las virtudes teologales y los dones, los grandes medios de que se sirve el Espíritu Santo para desarrollar la vida filial en Cristo.

c) *Misión asistencial del Espíritu Santo*. El Pneuma divino asiste a la Iglesia en su tarea de anunciar y transmitir a Cristo: aa) El Concilio ha afirmado en repetidas ocasiones la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia, dirigiéndola y asistiéndola en su peregrinar hacia el Padre: «(El Pneuma) conduce a la Iglesia a la unión consumada con su Esposo» (LG 4, 1); bb) Como «Espíritu de la verdad» (LG 12, 1) guía a la Iglesia «a la verdad completa» (Jn 16, 13). El Espíritu no es un maestro que enseña sino que repite y explica las enseñanzas del Maestro... «No hay, pues, nuevas revelaciones del Espíritu, sino una interpretación continua por el Espíritu de la revelación de Cristo, que no cesa de esclarecer los acontecimientos del mundo»; cc) La infalibilidad de la Iglesia es igualmente un don del Espíritu. Un tema en el que ha aflorado en el Concilio la persona y acción del Espíritu Santo en la Iglesia ha sido el del «sensus fidei» o «infalibilidad in credendo»: «La infalibilidad de la fe en la Iglesia es una afirmación tradicionalmente universal». «...A la luz del Nuevo Testamento sería aberrante postular un divorcio entre el Espíritu Santo y la Iglesia. Sería algo contrario a las promesas de Jesús, que

anunció juntamente al Espíritu y a la Iglesia (Jn 7, 39; 14, 16; Mt 16, 18); contrario al acontecimiento de Pentecostés, que los vio aparecer juntos en la historia de la salvación (He 2); contrario también a la esperanza cristiana, que ve al Espíritu y a la Esposa suspirar por la parusía (Ap 22, 17)». La raíz profunda que asegura la infalibilidad de la Iglesia en la comunicación y transmisión del misterio de Cristo radica en la presencia-inhabitación del Espíritu Santo en el Cuerpo Místico, afirmada reiteradamente por los autores del NT y también por el Concilio. El Vaticano II, por tanto, de acuerdo con la doctrina revelada y con la interpretación de la Tradición, ha reconocido «que la Iglesia en su conjunto, conducida por el Espíritu hacia la verdad, no puede desviarse del recto camino. Es el Espíritu Santo el que suscita el sentido de la fe y quien lo sostiene continuamente como un don de discernimiento, entre la verdad revelada y el error, en armonía con el magisterio que el mismo Espíritu confiere a los obispos...».

d) *El Espíritu Santo y los carismas*. Los efectos de la acción del Espíritu Santo en la Iglesia se concretan en una doble vertiente: la deificación del hombre y otros muchos dones o «carismas», que se ordenan al crecimiento y desarrollo de todo el pleroma eclesial (1 Cor 7, 7; 12, 4-11.28.31).

De todas formas, hay que reconocer que, normalmente, se ha reservado el término «carisma» para los dones particulares que el Espíritu Santo otorga a determinados miembros de la Iglesia en orden a su desarrollo

Al igual que toda la obra salvífica, Pablo reconoce el origen «trinitario» de los carismas: brotan del Padre como de su fuente; se nos dan (objetivamente) en Cristo; pero se otorgan en concreto a cada uno mediante la acción del Espíritu. Proceden, en una palabra, de las tres personas, pero según el orden trinitario en la economía, si bien el Apóstol los refiere primordialmente al Espíritu Santo.

Para el Apóstol, por tanto, toda la Iglesia es carismática. La razón estriba en que todos los bautizados son el Cuerpo de Cristo y están animados por el mismo Espíritu de Cristo, que es el artífice del Cuerpo y que distribuye los dones para su edificación, como a él le place: «cada uno tiene de Dios su gracia particular» (1 Cor 7, 7). «En el fondo de la doctrina paulina (sobre los carismas) se halla la convicción general que tenía la Iglesia primitiva de que la edad mesiánica inaugurada con la muerte y resurrección de Cristo, era la edad del Espíritu Santo, comunicado al nuevo Pueblo de Dios y activo en el mismo».

El tema de los carismas ha sido una novedad en el Vaticano II (LG 12). Existencialmente la Iglesia como realidad institucional se constituye por la «Palabra», por los «sacramentos» y por «el ministerio apostólico». Desde esta perspectiva la Iglesia es una «institución». Pero esta institución es «carismática» es decir, el don del Padre, dado a los hombres en Cristo se hace realidad salvífica en el don del Espíritu, por quien se interioriza *lo dado* (Cristo resucitado, y en él, el Padre) en la Iglesia y en los cristianos.

Los «carismas», «dones» o «gracias especiales» de que habla el Concilio vienen entendidos como dones distintos de la gracia santificante. No son sacramentos, ni ministerios propiamente dichos, ni virtudes teologales o morales sino «gracias especiales» que el Espíritu Santo otorga a quien y como quiere para común utilidad.

A la hora de especificar cuáles son estos carismas, el Concilio se queda en los principios formales. Habla de modo genérico de «dones jerárquicos y carismáticos» (LG 4, 1; AG 4) o simplemente «dones y carismas» (LG 12, 2; GS 38, 1. AA 3, 4; AG 23, 1), «ministerios» (en plural, aceptándolos en sentido más amplio que el ministerio jerárquico) (cf. LG 7, 3; DV 25, 1;

SC 29, 1; etc.), «gracias especiales» (LG 12, 2), etc. No se especifica más. El Concilio se sitúa en una línea intermedia entre la comprensión clásica de los carismas como dones extraordinarios y la manera paulina de entenderlos en calidad de «don gratuito que viene de Dios».

Como precedentes del Espíritu, los carismas deben ser respetados, de suerte que los pastores, a quienes compete vigilar su grey (He 20, 28), han de juzgar la legitimidad de los mismos (LG 12, 2. 30. PO 9, 2; AA 3, 4) pero en manera alguna los deben apagar (LG 12, 2; AA 3, 4).

V. La Iglesia, Pueblo de Dios Trinidad

1. LA ALEGORÍA DE «PUEBLO». Es necesario reconocer que la alegoría de «Pueblo» no había logrado mucho eco en la eclesiología de los últimos siglos. La figura, sin embargo, tenía una fuerte raigambre bíblica y, además, ofrecía especiales motivos para ser adoptada en la actualidad. «La noción de Pueblo de Dios sirve, en primer lugar, para expresar la continuidad de la Iglesia con Israel. Nos lleva por sí misma a considerarla en una historia dominada y definida por el designio de Dios para con los hombres, que es designio de alianza y salvación»

a. Raíz bíblica de la alegoría. «Pueblo de Dios» es uno de los temas fundamentales del AT. Israel es el Pueblo elegido por Yahvé; un Pueblo vinculado a Dios de modo singular por ser objeto de su propiedad. Esta pertenencia del Pueblo a Yahvé crea entre ambos unos vínculos únicos que son descritos con diversas alegorías, que expresan unas relaciones de tipo familiar. Israel es «hijo» de Yahvé y su «primogénito» (Ex 4, 22; Dt 14, 1; Is 1, 2.4; etc.).

Como consecuencia de esta elección, Israel es un Pueblo «santo» (Dt 7, 6; 14, 2.21; 26, 19; 28, 9); un Pueblo escogido por Yahvé para ser portador de la esperanza del mundo en la realización del proyecto de Dios. Israel, por tanto, es un pueblo misionero que no tiene una especial significación histórica. Su misión estriba en contribuir a la realización del designio divino sobre el mundo.

Israel encuentra su plenitud en la Iglesia, que es el *nuevo* Pueblo en el que se cumplen todas las promesas y esperanzas que alentaron al antiguo Israel. Hasta 140 veces aparece en el NT el término «Pueblo» referido a la comunidad fundada por Jesús. Se trata del nuevo Pueblo que ha hecho surgir el Padre por la obra redentora del Señorresucitado, mediante la acción del Espíritu Santo. Nuevo Pueblo en el que ya no hay griego ni romano, siervo o libre, hombre o mujer (Gál 3, 38). Todos cuantos aceptan a Cristo pueden pertenecer a este Pueblo de Dios y heredar las promesas de la salvación (Rom 4, 13ss.). «La diferencia (entre el antiguo y el nuevo Pueblo) tiende esencialmente al hecho de que con la venida de Dios mismo como jefe religioso de los hombres, los bienes prometidos al Pueblo de Dios se revelan nada menos que patrimoniales "del Pueblo de Dios". La herencia verdadera del Pueblo de Dios no es la Tierra prometida, es la vida eterna, es decir, la comunión con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo».

Este nuevo Pueblo es verdaderamente «hijo de Dios», el Padre, en Cristo, mediante la acción del Espíritu Santo, y por eso mismo, un Pueblo «santo», «sacerdotal», «profético» y «real». Un Pueblo salvado, pero en camino, con la misión de ir enrolando en su marcha a todos los hombres, para hacerlos partícipes de la misma salvación. De ahí su condición peregrinante y misionera. «Del Génesis al Apocalipsis la idea de Pueblo de Dios es uno de los hilos conductores de la economía de la salvación»'.

b. En el Vaticano II. Más de 300 obispos pidieron al Concilio que, tras el cap. I «*De Ecclesiae mysterio*» se insertara otro que, con el título «*De Populo Dei*» englobara a todos los estamentos de la Iglesia, y se contemplara el teandristo de la misma. Y así fue. El nuevo cap.

sobre el «Pueblo de Dios» no podía ser más oportuno para expresar el misterio de la Iglesia en su andadura por la historia. La Iglesia, que en el Concilio ha intentado entablar un diálogo con el mundo, ha venido a decir que también ella es un Pueblo. Un Pueblo en marcha. Pero eso sí: un Pueblo que tiene su origen más allá de las fronteras del tiempo, en Dios mismo, el Padre; un Pueblo convocado por la Palabra de Dios, que no está circunscrito por lindes humanos y que trasciende todo lo creado. Un Pueblo en el que alienta el Espíritu, que es su principio unificador y el impulsor de su marcha hacia su consumación. Un Pueblo que se mueve en la historia como todos los pueblos, pero con un sentido metahistórico y trascendente. Un Pueblo «sui generis», que no tiene fronteras en este mundo y al que están llamados a pertenecer todos los pueblos de la tierra. Y es que la Iglesia es el «Pueblo de Dios».

Como Pueblo de Dios el Concilio ha tenido buen cuidado de poner de relieve su teandrismo trinitario. Llama la atención a través de todos los documentos conciliares la preocupación del Concilio por describir este Pueblo de Dios por su especial relación con las tres personas [cf. *supra* I-IV].

2. LA IGLESIA, FAMILIA DE DIOS. 1) Como Palabra definitiva del Padre a los hombres y «plenitud de toda revelación» (DV 2), Jesús descubre a los hombres el misterio del ser divino como Familia original: revela a Dios que es Padre suyo (Mt 11, 25-27) y Padre de todos los hombres (Mt 5, 7; Jn 20, 17; etc.). El hombre no es sólo su «visir» en la tierra, sino que es auténtico hijo suyo y, en consecuencia, hermano de todos los hombres (Mt 23, 8-9). Las relaciones del hombre con Dios y con sus semejantes adquieren el rango de «familiares». Cuando Jesús rompe con los fariseos que eran su familia espiritual y con su familia carnal (Mt 12, 46-50), crea en torno suyo una nueva familia (Mc 3, 31-35), en la que los que están con él son su madre y sus hermanos. El verdadero parentesco con Jesús viene por el cumplimiento de la voluntad del Padre. Los discípulos son todos hermanos. Es el título nobiliario más significativo que pueden ostentar, porque los constituye en miembros de la Familia de Dios.

2) Para san Pablo los cristianos son «la Familia de Dios» (Ef 2, 19), la concreción del designio del Padre: creada en Cristo como «plenitud» de su filiación, mediante la acción del Espíritu Santo (Ef 1, 23). En otras palabras, es una Familia de hijos del Padre, de hermanos con el hermano mayor, el Hijo encarnado, animados por el mismo «Espíritu de Familia». El signo visible de esta pertenencia a la Familia de Dios es la «domus» o «Eklidesía», en la que se reúnen los cristianos para la fracción del pan y la instrucción (He 2, 42; 12, 12). «La asamblea cultural en una *casa* manifiesta que todos los que forman parte de ella son realmente casafamilia».

3) Por lo que hace a la enseñanza del Vaticano II, hay que hacer mención, ya en la fase preparatoria, de varias intervenciones cualificadas de Padres conciliares que abogaban porque el Concilio se pronunciara más abundantemente sobre el particular. Como botón de muestra valga una de las numerosas intervenciones del obispo vietnamita S.H. NGUYEN VAN HIEN: «Hago votos porque, a modo de introducción a las constituciones y decretos, se declare: cómo la Iglesia de Dios es una gran Familia, en la que Dios Padre... por medio de Jesucristo, en su común Espíritu de amor, se ha dignado llamar a todos los hombres, para que vengan a ser sus hijos por adopción y se reconozcan y amen como hermanos».

El Concilio, de hecho, aceptó la sugerencia de los Padres conciliares e introdujo, sobre todo en la LG, el concepto de «Familia» aplicado a la Iglesia, para expresar su dimensión familiar: los cristianos son hijos del Padre, hermanos del Primogénito, unidos por el mismo «Espíritu de Familia», el Espíritu Santo.

Es, sin embargo, en la GS donde con mayor relieve se destaca esta vertiente. Mediante la acción del Espíritu Santo y el servicio fraterno de los hermanos, la comunidad humana se edifica «como familia amada de Dios y de Cristo hermano» (GS 32, 5). Por eso Cristo en su predicación mandó claramente a los hijos de Dios que se traten como hermanos» (GS 32, 3).

Este número responde realmente a los deseos expresados por los Padres que pedían una presentación de la Iglesia como Familia de Dios, en la que se pusiera de relieve que todos los hombres son hijos del Padre, que Cristo es el Hermano Mayor entre una muchedumbre de hermanos, y el Espíritu Santo, el vínculo de amor y de unidad entre todos ellos. En este número, en efecto, se reconoce paladinamente que esta «Familia de Dios» es tal porque todos los hombres, por la aceptación de Cristo y su mensaje, han quedado incorporados a Él, participando su propia vida, mediante la acción del Espíritu. El hecho de la incorporación a Cristo por obra del Espíritu crea en todos los hombres un nuevo tipo de relaciones que hay que calificar de «familiares», entre el hombre y las tres personas divinas, y el hombre con sus semejantes: el hombre en Cristo es hijo del Padre, hermano de Cristo, que viene a ser el Primogénito entre muchos hermanos, y queda animado por el Espíritu, que actúa como «Espíritu», es decir, como principio de vida «familiar»: amor, comunión, servicio al Padre por Cristo y en Cristo, y a los hombres, por Cristo y en Cristo, desde el Padre. El Concilio mismo llega a calificar al Espíritu Santo de «Espíritu familiar» (GS 42, 4).

El «Pueblo» y «Familia» de Dios es una «comunidad» «Oyente de la Palabra»; un «Pueblo santo»; «una comunidad que celebra la salvación del Padre, por Cristo y en el Espíritu»; una «comunidad misionera» y una «comunidad en camino hacia la consumación en la Casa del Padre».

3. PUEBLO CONVOCADO POR LA PALABRA. La Iglesia, en efecto, ha surgido por la Palabra del Padre, que es Cristo mismo. «La Iglesia antes de ser comunidad eucarística y bautismal, debe ser comunidad evangélica, es decir, convocada por la Palabra».

Para los Sinópticos la Palabra de Dios funda el Reino (Mt 13, 19. 23. 33; Mc 4, 9; Lc 14, 35) que es la Iglesia. De hecho, la comunidad que surge de la Pascua vive y se desarrolla por la Palabra (He 2, 42). Para el Apóstol la Iglesia es la «reunión» que surge por la Palabra del mensaje cristiano (Rom 1, 6; 1 Cor 1, 2); está fundada en la predicación de los profetas (Ef 2, 30) y mira a la edificación del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia (Ef 4, 11-13). Juan, por su parte, nos muestra a Cristo que por su Palabra hace surgir la Iglesia (Jn 17, 14) como pluralidad en unidad semejante a la comunión entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (Jn 17, 20-21). Es más; la Iglesia debe manifestar al mundo la comunión de los Tres (Jn 17, 23).

La Palabra convoca y edifica la Iglesia, pero no sola, sino mediante la acción del Espíritu Santo. Por su parte, la Iglesia que surge de la Palabra y del Espíritu, se constituye en presencia verificable de la acción salvífica del Padre. Lo mismo que Cristo, con sus ejemplos y enseñanzas, fue la visualización del Padre (Jn 14, 5. 8), la Iglesia debe traducir en su existencia el misterio del Padre. En su vida de amor y de servicio debe expresar que Dios es *Amor* (1 Jn 4, 8.16). Pero también con su predicación (He 1, 8; 28, 3; 1 Cor 1, 17; etc.).

La Iglesia ha recibido también la misión de interpretar la Buena Nueva. La revelación divina llega a los hombres a través de estos tres cauces: Escritura, Tradición y Magisterio. Pues bien; la Iglesia ha recibido la misión de *guardiana e intérprete* de la revelación divina (DS 1793, 1800, 1836, 2145). Para ello cuenta con la asistencia especial del Espíritu Santo, que no sólo la preserva de todo error, sino que la guía a la plenitud de la verdad (Jn 14, 26; 16, 12-13; 15, 26). [CE *supra* IV, 2.6].

Para el Concilio Vaticano II la Iglesia es la comunidad suscitada por el Padre, mediante su Palabra encarnada, en la presencia del Espíritu que interpreta el misterio revelado. El Pueblo de Dios es el ámbito en el que se amplían las mismas procesiones del Hijo y del Espíritu Santo. Es la comunidad en la que se transmite lo revelado, a saber, la vida trinitaria, comunicada a través de los cauces de la Tradición y de la Escritura (DV 10). «Así, Dios que habló en otros tiempos, sigue conversando siempre con la esposa de su Hijo amado; así el Espíritu Santo, por quien la voz viva del evangelio resuena en la Iglesia... va introduciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos internamente la Palabra de Cristo (cf. Col 3, 16)» (DV 8, 3). «Así la Iglesia con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y trasmite a todas las edades lo que ella es y cree» (DV 8, 1).

4. PUEBLO SANTO. La *santidad* es una de las notas esenciales de la Iglesia. El Vaticano II ha puesto de relieve, como ningún otro Concilio, la dimensión ontológico-trinitaria de la santidad, en cuanto la Iglesia participa de la santidad misma de Dios Trinidad. «La Iglesia, cuyo misterio está exponiendo el sagrado Concilio, creemos que es indefectiblemente santa. Pues Cristo, el Hijo de Dios, quien con el Padre y el Espíritu Santo es proclamado "el único Santo", amó a la Iglesia como a su esposa, entregándose a Sí mismo como su propio cuerpo y la enriqueció con el don del Espíritu Santo para gloria de Dios» (LG 39). «Los seguidores de Cristo, llamados por Dios Padre... y justificados en el Señor Jesús, han sido hechos por el bautismo... verdaderos hijos de Dios, y partícipes de la divina naturaleza, y por lo mismo, realmente santos» (LG 40, 1).

El Vaticano II ha situado la santidad de la Iglesia en el marco bíblico en el que prima un contenido más ontológico que moral.

a. En la revelación divina el concepto «santo» expresa el misterio del ser divino en sí y su comunicación a los hombres. En el primer caso, «el concepto de santidad se confunde con el de divinidad...; la santidad de Dios viene a ser, por tanto, expresión de su perfección esencial y sobrenatural». En esta línea la santidad de Yahvé adquiere también un significado moral: sólo Yahvé es santo, porque únicamente Él está separado de las cosas que son imperfectas e impuras.

La alianza del Sinaí, por otra parte, constituye al Pueblo elegido en un *Pueblo santo*, que participa de alguna manera la santidad de Yahvé, de suerte que Israel es un Pueblo santo (Dt 7, 6; 26, 19). Por eso «la santidad de Yahvé exige la santidad del Pueblo como condición de la relación con Él».

La santidad de Yahvé debe encontrar su correspondencia en la santidad del Pueblo. Yahvé es el «Santo de Israel» (Is 1, 4); pero Israel es, a su vez, el «Pueblo santo de Dios» (Dt 7, 6; 14, 2; 28, 9). La santidad del Pueblo se ha de expresar en una vida de amor, obediencia y justicia (Is 1, 4-20; Dt 6, 4-9). Para el AT la santidad moral es sencillamente una disposición que precede y acompaña al Pueblo para recibir la santidad de Dios.

b. El NT supone el contenido ontológico veterotestamentario de la santidad. Los escritores sagrados raras veces aplican el calificativo de «Santo» a Dios Padre. En labios de Jesús Dios es el «Padre santo» (Jn 17, 11; Cf. 1 Pe 1, 15), y los hombres han de santificar el nombre del Padre (Mt 6, 9). Más abundantemente, sin embargo, se aplica en el NT el calificativo de «Santo» al Mesías. Jesucristo, en efecto, es calificado como «Santo de Dios» (Mc 1, 24; Lc 4, 34; Jn 6, 69), santificado desde su concepción virginal (Lc 1, 35; Mt 1, 18) y en orden a su obra mesiánica (Le 3, 22). Todavía más; Jesús, por ser el «Santo de Dios», es también el que da el Espíritu de santidad (Jn 1, 33; He 1, 5). Por eso, pide al Padre la santificación de los hombres y dice que se santifica por ellos (Jn 17, 17.19). El Espíritu, de igual forma, es denominado «Santo» por su

especial misión en la obra del Mesías y en la santificación de la Iglesia (Le 1, 35; Mt 3, 11). «El NT revela la santidad de Dios como expresamente trinitaria».

El Dios Trino, sin embargo, ha querido hacer a los hombres partícipes de su propia santidad. «El Dios de Pablo es... santificador y vivificador». El Apóstol nos recordará que el Padre ha predestinado a los hombres «para ser santos... por medio de Jesucristo... y con el sello del Espíritu Santo» (Ef 1, 4-5. 13) «La expresión "santos e inmaculados"... indica las características objetivas de los cristianos, los cuales, en razón de su bautismo participan de la integridad de la santidad de Cristo... En consecuencia, los cristianos, "elegidos en Cristo" son también santos en Cristo y en el Espíritu».

La santidad de la Iglesia, por tanto, es un nuevo modo de *ser*: el ser mismo de Dios Trino. Lo mismo que en Dios su ser infinito es su santidad, de idéntica forma ocurre en la Iglesia: su santidad es su participación en el ser divino. Ahora bien; el ser divino subsiste en tres personas. De ahí que la participación del hombre en el ser trinitario de Dios comporte la participación en la única naturaleza divina, pero en cuanto subsistente en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo. De ahí el carácter trinitario de la ontología de la santidad. La santidad cristiana es «filial», «cristiforme» y «espiritual». Es «cristiforme» en cuanto que en Cristo participa su misma vida (Jn 1, 16); es «filial» por cuanto la vida que participa la Iglesia en Cristo es la misma vida que El recibe del Padre, y es «espiritual» toda vez que tiene como principio generador al Espíritu. «La Iglesia es santa en el sentido de que ella es Dios mismo santificando a los hombres en Cristo por su propio Espíritu».

5. COMUNIDAD QUE CELEBRA LAS MARAVILLAS» DE LA SS. TRINIDAD. Pío XII nos ofreció en la MI) una visión de la liturgia en clave eclesial. La liturgia es «el culto público integral de todo el Cuerpo de Cristo (Cabeza y miembros) al Padre». La MD venía a ser el eco de la eclesiología de la MC. La MC, punto de llegada del «movimiento eclesiológico», supuso un intento de expresar bajo la alegoría de «Cuerpo Místico de Cristo», la doble vertiente de la Iglesia: misterio de comunión con las divinas personas y sociedad externa y visible. Sobre esta base eclesiológica, la MD, de idéntica forma, superó una visión rubricista de la liturgia. La liturgia que se transparenta en la MD es expresión de la renovada toma de conciencia, por parte de la Iglesia, de su teandrismo trinitario.

El Vaticano II contó con una «eclesiología trinitaria» o de «comunión» y, en consecuencia, sobre esa eclesiología nos ha brindado una «liturgia» prevalentemente «mística» y «comunal». O mejor, una liturgia de la Iglesia como comunidad que celebra la presencia y acción respectiva de cada una de las divinas personas.

En su condición de Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo, la Iglesia es un «Pueblo sacerdotal» (Ex 19, 6; Is 61, 6; Ap 1, 6). «Cristo Señor, pontífice tomado de entre los hombres (cf. Heb 5, 1-5), de su nuevo pueblo *hizo un reino y sacerdotes para Dios, su Padre* (Ap 1, 6; cf. 5, 9-10). Los bautizados en efecto, son consagrados por la regeneración y la unción del Espíritu Santo como casa espiritual y sacerdocio santo, para que, por medio de toda obra del hombre cristiano, ofrezcan sacrificios espirituales...» (LG 10, 1).

Dejaba la liturgia de ser un conglomerado de «rúbricas» para situarse en su verdadero lugar: «el misterio» de la vida del Padre, que se comunica a los hombres por Cristo, muerto y resucitado, en la presencia permanente del Espíritu, a través de los símbolos litúrgicos.

El Concilio, en el marco de una eclesiología de comunión, ha afirmado resueltamente la condición sacerdotal de todo el Pueblo de Dios, como Cuerpo de Cristo, en quien se prolonga su misma actividad sacerdotal. Toda la vida del Señor fue su sacerdocio en acto y, de parecida

forma, la existencia toda de la Iglesia es litúrgica y sacerdotal. A través de ella, vivida en la fe, la esperanza y el amor, la Iglesia tributa todo honor y gloria al Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo (cf. LG 51; UR 15, 1).

a. La Iglesia celebra el «don» del Padre. La afirmación conciliar de que a través de la liturgia «se ejerce la obra de nuestra redención» (SC 2), remite a la SS. Trinidad. La salvación del hombre que se actualiza en la liturgia es común a las tres divinas personas, pero según su «orden» intra y extratrinitario. Es obra del Padre, como fuente original de toda salvación. Ignacio de Antioquía la califica «don de Dios» y el mismo Concilio, evocando a 2 Cor 9, 15, «don inefable» (SC 6). Este «don de Dios» es la «filiación adoptiva», que los hombres reciben en el bautismo por su incorporación a Cristo y que les permite, por la acción del Espíritu de filiación, ser hijos y vivir como verdaderos adoradores del Padre «en espíritu y verdad» (Jn 4, 23). En la liturgia se anuncia el designio del Padre de convocar a los hombres en la Iglesia (LG 2; 3), y se realiza, por medio de su Hijo encarnado, en el «hoy y aquí» de nuestra historia, en la presencia y acción del Espíritu Santo. En la liturgia, sobre todo eucarística, el Padre habla con sus hijos, por medio de su Palabra, el Hijo encarnado, en la presencia del Espíritu, que hace salvífica para los hombres dicha Palabra (DV 8, 3; cf. 2; 25, 1).

En cuanto Palabra del Padre, es siempre la PALABRA, el Verbo encarnado, que el Padre dice en toda celebración y, en ella, su designio salvífico, realizado en Cristo y actualizado en los símbolos litúrgicos.

La entrega de su Hijo que el Padre hizo al mundo en la encarnación (cf. Jn 3, 16 s.) no es un acontecimiento *ya* pasado. A través de los signos litúrgicos, el Padre sigue dando a los hombres a su Hijo, para que todos, en Cristo y por Cristo, tengan vida eterna (cf. LG 2-3; AG 2-3). En la liturgia, igualmente, el Padre sigue enviando en el «hoy» siempre actual del tiempo de la salvación, al Espíritu Santo, para que haga realidad concreta en los hombres el designio paterno y los hombres lleguen a poseer la filiación adoptiva (LG 4). En la liturgia, por otra parte, se logra la perfecta glorificación de la SS. Trinidad que es el fin último al que se ordena toda la acción salvífica llevada a cabo por las tres personas. «Realmente, en esta obra tan grande, por la que Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados...» (SC 7, 2), «los fieles..., al tener acceso a Dios Padre por medio de su Hijo, el Verbo encarnado, que padeció y fue glorificado, en la efusión del Espíritu Santo, consiguen la comunión con la Santísima Trinidad, hechos *partícipes de la divina naturaleza* (2 Pe 1, 4)» (UR 15, 1).

b. Presencia salvífica de Cristo. La frase conciliar citada en a. dice relación directa e inmediata a Jesucristo, por cuanto El actuó como causa instrumental de nuestra salvación (SC 5, 1). Los actos redentores de Cristo (muerte, resurrección, ascensión y envío del Espíritu Santo) se hacen presentes en el «hic et nunc» de cada momento histórico a través de la Iglesia «sacramento» y de los restantes «signos sacramentales». «Para realizar una obra tan grande Cristo está siempre presente en su Iglesia, sobre todo en la acción litúrgica. Está presente en el sacrificio de la Misa, sea en la persona del ministro..., sea sobre todo bajo las especies eucarísticas. Está presente con su virtud en los sacramentos, de modo que cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es Él quien habla. Está presente, por último, cuando la Iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: *Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos* (Mt 18, 20)» (SC 7, 1).

La presencia de Cristo en la liturgia implica su presencia glorificada (2 Cor 3, 17) en su nueva condición de Kyrios, que ha venido a ser «nuestra Pascua y Pan vivo por su carne, que da la vida a los hombres, vivificada y vivificante por el Espíritu Santo» (PO 5, 2). Es la presencia de Cristo, en el Espíritu, que viene a ser «el ámbito de esta misteriosa presencia cultural, entre la

Iglesia culturalmente operante y Cristo...». Cristo, en otras palabras, «asocia siempre consigo a su amadísima esposa la Iglesia, que invoca a su Señor y por Él tributa culto al Padre Eterno» (SC 7, 2).

c. Presencia y acción del Espíritu Santo en la liturgia. Pese a la insuficiencia pneumatológica inicial, el Concilio ha reconocido claramente la acción del Espíritu Santo en la liturgia, en consonancia con toda la tradición litúrgica, sobre todo oriental y, más en particular, en los sacramentos del bautismo y confirmación (LG 9, 1; 10, 1; 11, 1-2; 50, 4; etc.). Es en la eucaristía, en donde el silencio del Concilio ha sido casi total, sobre todo en las constituciones más importantes como la LG, la SC y la DV. Estos importantes documentos «sólo de pasada indican la misión eficiente de la tercera persona en la liturgia y, en concreto, en el sacramento que en ella es su corazón (la eucaristía)». Esta laguna pneumatológica, sin embargo, ha sido colmada en buena medida en el PO, en donde se pone de relieve la acción del Espíritu Santo en la eucaristía. El Espíritu que ha vivificado a Jesús, en la eucaristía lo constituye en principio de vida trinitaria para los hombres (PO 5, 2). La presencia de Cristo glorioso en la liturgia y, en concreto, en la eucaristía, comporta la presencia dinámica del Espíritu, que es el realizador en los miembros del Cuerpo, del misterio operado por Él mismo en la Cabeza. «De hecho, estos diversos modos complementarios de la presencia de Cristo en la acción litúrgica... son obra del Espíritu Santo. La presencia del Espíritu Santo obra toda santificación en los sacramentos».

Hay que reconocer, eso sí, que la doctrina conciliar contiene en germen todo lo relativo a la praxis y enseñanza de la «epiclesis», como se constata en las «Nuevas Plegarias Eucarísticas», «en las que se ha recuperado la dimensión epiclética del misterio eucarístico tal y como fue entendida por la tradición litúrgica de la Iglesia, tanto oriental como occidental». En las Nuevas Plegarias Eucarísticas «todo está dominado por la visión del gran designio de Dios, cuya unidad, manifestada en la creación y en la historia, procede directamente de la unidad viva del amor del Padre... Dios ha querido crear en la creación, un Pueblo que viva de su vida, que sea el suyo, que conozca y reconozca su amor. Para ello nos ha mandado su Hijo, y el Hijo, hecho hombre de nuestra carne, se ha ofrecido "por el Espíritu eterno", en la cruz. El mismo Hijo, ahora, por el Espíritu, nos reúne, nos une consigo y en sí, en la glorificación perfecta del Padre. Su Espíritu hará de nosotros su Cuerpo, y de todas las cosas, con nosotros, una alabanza viva de amor al Padre».

Desde esta perspectiva, la presencia del Padre a la Iglesia en la liturgia se convierte en presencia de la Iglesia *en y para* el Padre, como lo fue Cristo, de suerte que la Iglesia en su vida litúrgica no hace otra cosa que prolongar la misma vida filial de Cristo al Padre, en el Espíritu. La donación de Cristo al Padre hasta la muerte se prolonga en la donación que, por Cristo y en el Espíritu, hace de sí misma al Padre. De esta forma, la Iglesia se convierte en «signo de la presencia de Dios (Padre) en el mundo» (AG 15, 2), «signo e instrumento de la íntima unión con Dios» (LG 1), que se realiza a través de la liturgia y, más en concreto, de la eucaristía (SC 47), y que consiste en la glorificación del Padre por el Hijo en el Espíritu, que se logra mediante la inserción de todos los hombres en la koinonía del Padre, por su incorporación a Cristo y la acción del Espíritu Santo.

6. LA IGLESIA, COMUNIDAD MISIONERA. En este apartado me remito al artículo «misión, misiones», en donde he recogido los principios teológicos de la misión de la Iglesia. Aquí únicamente pongo de relieve el aspecto «testimonial» de la misión.

Como Cuerpo de Cristo, la Iglesia participa la misma misión que su Cabeza ha recibido del Padre: anunciar y realizar en los hombres el designio paterno, la obra redentora del Hijo y la fuerza filializante y eclesializadora del Espíritu. Esta acción misionera de la Iglesia debe verificarse en su propia vida, que debe estar inbuida «sensu Dei Patris», «sensu Christi» y

«sensu Spiritus». El esquema conciliar sobre el apostolado de los laicos intentaba urgir a los cristianos a adoptar los mismos sentimientos del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en la tarea de la salvación de los hombres. La obra que debe llevar a cabo la Iglesia a través de todos sus miembros es la misma obra salvífica planeada y realizada por el Padre mediante las «misiones» del Hijo encarnado y del Espíritu Santo. El término de dichas «misiones» trinitarias es la salvación integral del hombre. Consciente de una tal «misión», la Iglesia debe adoptar el mismo «espíritu» de amor (que no es otro que el Espíritu Santo, que es el AMOR), que ha movido al Padre a darse a los hombres, tratando de ser en su obra apostólica, la epifanía del amor del Padre, de suerte que, así como el Padre entregó a su Hijo por la salvación del mundo, así ellos se sientan movidos a darse totalmente a sus hermanos, en su acción apostólica.

Igualmente, deben apropiarse los sentimientos de Jesucristo, cuya obra redentora prolongan. Y, al igual que Cristo, para llevar a cabo la obra que le encomendó el Padre, «se despojó de sí mismo, tomando la condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres... y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz» (Flp 2, 6-8), de forma parecida la Iglesia, siguiendo las huellas de Cristo, debe hacer el camino de Cristo en su ^acercamiento a los hombres, encarnándose en su situación concreta y entregando su vida para manifestar a los hombres el misterio del amor de Cristo.

Por último, debe revestirse del «sensu Spiritus». Cuando los exegetas comentan 1 Cor 2, 16, reconocen que la expresión «nosotros tenemos la mente de Cristo» es consecuencia de la posesión del Espíritu de Cristo. «Nosotros tenemos este sentido, esta mente, porque tenemos el Espíritu de Cristo». Porque tenemos el Espíritu de Cristo, «podemos apropiarnos la mente de Dios, que no es otra que la mente y el sentir de Cristo». Es por obra del Espíritu Santo como la Iglesia puede sintonizar con el amor del Padre y de Cristo para con los hombres y prolongarlo a través de su acción apostólica.

7. LA IGLESIA, COMUNIDAD ESCATOLÓGICA. La renovada conciencia de la Iglesia como «misterio» de comunión con el Padre, por el Hijo encarnado, en el Espíritu Santo, ha traído como consecuencia un paralelo redescubrimiento de su dimensión escatológica. «Uno de los mejores logros de la teología contemporánea es el sentido escatológico del cristianismo y, en concreto, de la Iglesia». El misterio de la Iglesia como «Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo» (LG 17) necesariamente hubo de poner de relieve las diversas fases de su desarrollo: peregrina en la historia, pero domiciliada en la «Casa del Padre» (Jn 14, 2). Frente a una concepción de la escatología «sin el eschaton», se alzó el Vaticano II, en cuya enseñanza «todo habla de escatología», sobre todo, el cap. VII de la LG dedicado por entero a la Iglesia como comunidad escatológica. Ya el título del capítulo: «De índole eschatológica Ecclesiae» pone de relieve que la dimensión escatológica es constitutiva de la naturaleza de la Iglesia y no algo accesorio o marginal.

a. La Iglesia es escatológica, porque procede de la SS. Trinidad. Lo venimos viendo a lo largo de nuestra reflexión. El amor del Padre está en el origen de todo el misterio de la Iglesia (DV 2; AG 2). Está también el Hijo, enviado por el Padre, para hacer de los hombres, convocados en la Iglesia, un «misterio escatológico» (LG 3; DV 4; AG 3). Y, de igual forma, el Espíritu Santo, cuya acción da a conocer el designio del Padre (LG 2) y las obras del Hijo (LG 4), hasta que el Señor vuelva a entregar al Padre el reino (LG 4; AG 4). La Iglesia, por tanto, no trae su origen de ninguna realidad de este mundo que pasa, como tampoco está destinada a desaparecer: «Nacida del amor del Padre Eterno, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida en el Espíritu Santo, la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente» (LG 40, 2).

b. El destino final de la Iglesia es vivir en comunión con las divinas personas. La koinonía eterna con el Padre, por el Hijo y con el Hijo, en el Espíritu Santo es una constante en la doctrina conciliar (DV 2; LG 2-4; AG 2; etc.). La Iglesia participará con las tres personas «in vita et in gloria» (AG 2), de suerte que «el que es el Creador de todas las cosas ha venido a hacerse *todo en todas las cosas* (1 Cor 15, 28), procurando a la vez su gloria y nuestra felicidad» (LG 2). La Iglesia está llamada a ser, por el Hijo encarnado y con el Hijo, mediante la acción del Espíritu Santo, el «Hijo único» del Padre, de suerte que pueda vivir en comunión filial con el Padre, por el Hijo, «in Spiritu Sancto», asociada a la misma vida de familia del Dios Trino en la gloria, «en la que seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es» (1 Jn 3, 2).

El destino que le está reservado a la Iglesia no es algo utópico, sino una realidad concreta, plasmada en Cristo (LG 48, 2) y en muchos miembros de la Iglesia, que ya concluyeron su misión en el tiempo. Los bienaventurados, en efecto, han coronado el designio del Padre; han entrado en su hogar y contemplan «claramente a Dios mismo, Trino y Uno, como es» (DS 1305). La meta final de la Iglesia, por tanto, es la SS. Trinidad: vivir en comunión familiar con el Padre, por el Hijo, en el Espíritu, al haber sido asociada a la misma comunión de los Tres.

c. La Iglesia es «ya», en el tiempo, la misma realidad última que es la SS. Trinidad participada. El Concilio Vaticano II ha sido abundante y reiterativo sobre este particular: «Unidos, pues, a Cristo en la Iglesia y sellados con el Espíritu Santo, *que es prenda de nuestra herencia* (Ef 1, 14), con verdad recibimos el nombre de hijos de Dios y lo somos (cf. 1 Jn 3, 1)...» (LG 48, 4)

Más significativo es aún cuanto nos dice la DV 1-4. Sobre la base de 1 Jn 1, 3, el Vaticano II, que presenta en otros lugares con tanta amplitud la dimensión final de la Iglesia, en estos números pone la salvación en presente: «...por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, tienen los hombres acceso al Padre y participan la naturaleza divina (cf. Ef 2, 18; 2 Pe 1, 4)» (DV 2). El Concilio quiere dejar claro en este texto que la comunión con las tres personas, que será plena *in domo Patris*, es *ya* una realidad *in via*, por la participación en la filiación del Hijo.

La Iglesia, en esta fase peregrinante, está «llena de la Trinidad». «La relación con el "tú" divino no está al margen de la temporalidad, como pretende la "escatología consecuente", sino que aquí comienza lo que un día habrá de perfeccionarse por la muerte de cada hombre y por la consumación de la historia».

d. Pero «todavía no» ha llegado a su plenitud. La Iglesia, en su estadio peregrinante, «es» ya el misterio de comunión con la SS. Trinidad, pero «aún no» en su plenitud consumada. Es lo que justifica su condición itinerante. Eso sí; no camina como un aerolito perdido en el mundo sin rumbo definido. La Iglesia conoce su origen: el Dios Trino, y no ignora su meta definitiva: viene del Padre por el Hijo encarnado, en la presencia del Espíritu y está de camino hacia el Padre, por el Hijo encarnado, impulsada y conducida siempre por el Espíritu. Cuando el Concilio reconoce que «la Iglesia se edifica incesantemente aquí, en la tierra, como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo» (PO 1), está reconociendo a un tiempo la condición escatológica de la Iglesia como comunión con las tres divinas personas, iniciada ya en la historia, pero aún por consumarse. La misma temática figura en la GS, cuando define a la Iglesia como una comunidad de personas que han aceptado la salvación, pero que están de camino hacia su consumación en el reino del Padre: «La comunidad humana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre» (GS 1).

Para concluir: la dimensión escatológica de la Iglesia es constitutiva de su misterio. El texto con el que concluye la LG la descripción de la Iglesia no puede ser más denso: «Así toda la Iglesia aparece como un pueblo reunido por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 4).

Un texto prácticamente intraducible, en el que se constata que la Iglesia es una comunidad escatológica porque tiene su origen en la SS. Trinidad; es toda ella, ya en el tiempo, comunión con el Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo, pero debe lograr la consumación plena más allá de los lindes del tiempo «para gloria de la Santísima e indivisa Trinidad» (LG 69, 1). «Esta Iglesia de la Trinidad... es, en sus comienzos, en el designio eterno del Padre, y en su término, en la consumación final, el corazón y el alma del alma de la congregación de todos los elegidos».

[--> Agustín, san; Bautismo; Biblia; Comunidad; Comunión; Concilios; Confirmación; Creación; Cruz; Encarnación; Encíclicas; Escatología; Esperanza; Espíritu Santo; Eucaristía; Fe; Gracia; Hijo; Historia; Inhabitación; Jesucristo; Liturgia; Logos; Misión, misiones; Misterio; Naturaleza; Padre; Padres (griegos y latinos), Procesiones; Relaciones; Revelación; Sacerdocio; Salvación; Teología y economía; Trinidad; Vaticano II; Vida cristiana.]

Nereo Silanes

INHABITACIÓN TRINITARIA

Sumario: I. Introducción: 1. Noción; 2. Cuestión de siempre; 3. Importancia de la inhabitación trinitaria; 4. Los silencios sobre la in. tr.; 5. In. tr.-inhabitación del Espíritu Santo=E.S.—II. Enseñanza de las fuentes: 1. Visión de conjunto; 2. En la Escritura; 3. La Tradición de la Iglesia.— III. Enseñanza del Magisterio: 1. Visión de conjunto; 2. Testimonio de León XIII; 3. Testimonio de Pío XII; 4. Valoración.—IV. La reflexión teológica: 1. Teología de la in. tr.; 2. Presencia de inmensidad y presencia de inhabitación; 3. La mística y la inhabitación trinitaria; 4. Razón formal de la in. tr.; 5. Razones personales en la in. tr.; 6. Síntesis y conclusión.

I. Introducción

1. NOCIÓN. La inhabitación trinitaria (= in. tr.) es uno de los *modos* de la presencia de Dios; es, ante todo, una manifestación de su amor hacia los hombres. Dios creador del universo material y espiritual, está presente a todas las cosas *por su acción creadora*, una y permanente; *por su inmensidad* incircunscrita, y *por su conocimiento* simplicísimo, pleno y perfecto de cuanto existe.

Son estos los tres clásicos modos naturales de la presencia de Dios: *por esencia, presencia y potencia*. El Papa León XIII, resumiendo la enseñanza tradicional y acogiendo a la autoridad de santo Tomás, los explica así: «Dios se halla presente en todas las cosas y está en ellas: por potencia en cuanto están sujetas a su poder...; por presencia, en cuanto todas están abiertas y patentes a sus ojos; por esencia, porque en todas se halla como causa de su ser».

Además de estos modos de presencia natural, la palabra de Dios y la teología afirman la realidad de otra presencia más alta, y podemos decir que más íntima: es la *presencia por gracia* sobrenatural, que no es universal, sino propia de las criaturas racionales. Esta presencia se realiza por la participación de la naturaleza divina, de la misma vida de Dios en las almas. Es la presencia en la que el alma es templo de Dios, amiga de Dios, que siente y percibe su realidad, no sólo como Uno en esencia, sino también como Trinidad de personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Es la presencia de inhabitación.

2. CUESTIÓN DE SIEMPRE. La in. tr. ha sido una de las cuestiones clásicas de la teología histórica y especulativa, de la espiritualidad y de la mística. Lo es igualmente en nuestros días, con nuevos matices y orientaciones.

Hasta el Concilio Vaticano II la reflexión sobre este misterio se centró en los aspectos puramente teológicos: inhabitación y presencia de las tres divinas personas, enseñanza bíblica y patrística, razón formal de la presencia de inhabitación, etc. El Vaticano II, a pesar de ser muy parco en esta materia, ha dado una nueva orientación a la acción del E.S. en el marco de la historia de la salvación y de la vida de la Iglesia. Esta orientación ha coincidido con la promoción del movimiento ecuménico y carismático, y con el despertar del misticismo.

La in. tr. es una gracia salvífica, fuente y raíz de las experiencias maravillosas de la vida mística, como han enseñado los grandes maestros santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz. En esas experiencias las almas gozan de las vivencias trinitarias más profundas y luminosas.

3. IMPORTANCIA DE LA IN. TR. La in. tr. es principio, fuente y meta de la acción salvífica de Dios como anticipo de la bienaventuranza. Por eso podemos decir que pertenece a la parte central de la teología, de la vida de las almas y de la Iglesia. D. Bertetto la ha calificado como: «cuestión central de vida cristiana, religiosa, sacerdotal y misionera».

Dios determinó en su plan de salvación hacerse presente entre los hombres en la encarnación de su Hijo redentor, el Emmanuel, el Dios-con-nosotros. La salvación consistiría en restaurar aquella comunión de vida, y aquella alianza que había roto el pecado. La redención fue una restauración de la vida perdida, una recuperación de la comunión de vida con Dios. «Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom 5, 20). Jesucristo por su muerte y resurrección restableció la *societas=koinonía* del hombre con Dios, que es la *comunión* con el Padre, el Hijo y el E.S. (cf. 1 Jn 1, 31). La expresión más objetiva y realista de esta *koinonía* es la in. tr.

En efecto: ¿qué es la vida cristiana, en su sentido más puro y más radical, sino el desarrollo de la autocomunicación de Dios a las almas por la gracia? Este desarrollo se lleva a cabo bajo la acción y la inspiración del Espíritu, que mora en el alma como en un templo, con el Padre y el Hijo. El ápice de esta acción y de ese desarrollo es la santificación, que tiene su origen y fundamento en la inhabitación. Por eso, la in. tr. es la cuestión central del misterio sobrenatural, por su misma naturaleza y por sus dimensiones salvíficas.

La in. tr., por lo que es y significa, hace concreta y luminosa la realidad de Dios en el hombre, evitando así el peligro de convertir ese misterio de amor en una abstracción vaga, o en una ilusión imaginaria. Desde otro punto de vista puede corregir otro peligro bastante difundido: el de identificar el misterio trinitario con un teorema teológico, con poca o ninguna incidencia en la práctica de la vida cristiana, según una afirmación de E. Kant.

La inhabitación es la Trinidad, como *historia*, o hecha historia en la vida del hombre, según la expresión de B. Forte; una invención y realización maravillosa de su amor infinito hacia los hombres. La Trinidad inmanente no es distinta de la Trinidad salvífica, la que santifica a las almas, si no queremos caer en un dualismo inadmisible y esterilizante de la vida espiritual. Dios mismo se autocomunica a las almas justas y las santifica. Se hace *algo nuestro*, dentro de nuestra propia historia sobrenatural; o nos hace *algo suyo*, y nos asocia a su misma historia. La mística abre esta perspectiva enriquecedora para la vida espiritual.

En síntesis: dejando al margen otras consideraciones, podemos decir con A. Milano, que el misterio trinitario representa la totalidad del misterio cristiano. Y dentro de ese misterio de

vida y acción, lo más vital e importante, después del misterio de la encarnación, es la inhabitación trinitaria, la autocomunicación de Dios al hombre de forma permanente tal cual es, Uno y Trino, como sabiduría y amor. El objetivo y la meta de toda la actividad cristiana es vivir y desarrollar esa gracia, hasta llegar a la más perfecta unión y transformación espiritual con Dios en la vida mística, anticipo de la bienaventuranza.

4. Los SILENCIOS SOBRE LA IN. TR. A pesar de cuanto hemos dicho, y no hemos hecho más que un apunte de datos, la in. tr. no ocupa el lugar que le corresponde en la teología actual. No quiero decir que se trate de un tema totalmente marginado; pero sí podemos afirmar que goza de poco relieve en los escritos teológicos y pastorales.

Podemos aceptar la afirmación de Serenthá, según la cual «la creciente y renovada atención que se ha prestado a la temática trinitaria es uno de los rasgos característicos del panorama de la producción teológica de estos últimos años. De la observación kantiana sobre la concreta "inincidencia" [no incidencia] de la profundización especulativa del tema sobre la Trinidad, se ha pasado a un redescubrimiento del misterio trinitario, como "misterio que vertebra toda la fe cristiana".

Pero se constata igualmente que en esta constelación de estudios de tema trinitario, la inhabitación apenas tiene presencia, o muy poco relieve. La refleente y en los aspectos carismáticos. La Trinidad salvífica y su acción santificadora ocupan un plano muy secundario.

La bibliografía teológica de las últimas décadas no es muy pródiga con relación al tema de la in. tr. Los estudios sobre la Trinidad y cada una de las divinas personas atienden con preferencia a su acción en la historia de la salvación y en la vida de la Iglesia. El Dios íntimo a las almas, el que mora e inhabita en el interior de los corazones, despierta poco interés.

Los estudios particulares sobre el E.S. presentan esas mismas características. Los autores insisten más y prestan mayor atención a su acción carismática, que a la misma inhabitación, que teológicamente se atribuye a la tercera persona. No deja de sorprender en este sentido que no se presentase ningún estudio sobre la inhabitación en el Congreso Teológico Internacional de Pneumatología (1982), cuyas actas llenan dos volúmenes. Algo parecido se observa en la obra de F. Bourassa y en otras publicaciones recientes'. Ni De Margerie ni Schweizer tratan directamente el tema de la inhabitación'. B. Forte, un clásico de la teología trinitaria hoy, no hace tampoco un tratamiento directo en profundidad de ese problema.

Parece que estamos todavía lejos de superar el teocentrismo y el cristocentrismo, que algunos se atreven a calificar como cristomonismo, que ha imperado en la historia de la teología occidental, y que desplazó a un segundo plano al misterio trinitario y a la persona del E.S. Hizo bien Pablo VI en llamar la atención con insistencia sobre la orientación trinitaria y pneumatológica que era preciso dar a la vida cristiana, a la teología y a la misma liturgia, aparte de su orientación cristológica. Una orientación, doctrinal y vital, que sea algo más que meras fórmulas rituales.

Con esto el Papa quería corregir los silencios que se habían observado en la época del preconilio Vaticano II, y que la mayor parte de los Padres conciliares guardaron en el desarrollo de sus sesiones.

En efecto: en el período antepreparatorio se registran contadas peticiones, procedentes por lo general de obispos y comunidades de la Iglesia oriental, para que se promueva el estudio de la pneumatología, o que se ponga más de relieve la función del E.S. en la vida de la Iglesia, o que se esclarezcan más sus dones y sus carismas, o que se clarifiquen algunas cuestiones

doctrinales sobre el misterio trinitario. Apenas encontramos en estas peticiones una leve referencia al tema de la in. tr. Solamente el Arzobispo Sergio Pignedoli, titular de Iconio, y la Facultad Teológica de los Carmelitas de Roma manifiestan preocupación por este tema.

En el desarrollo de las sesiones conciliares la atención de los Padres se limitó a algunas cuestiones trinitarias y aspectos relativos al E.S. El tema de la inhabitación quedó relegado a un absoluto silencio. En consecuencia, el Concilio no enseñó nada especial acerca de esta verdad. El vocablo inhabitación no aparece en los Diccionarios temáticos del Concilio. Tampoco aparece en diccionarios de teología bíblica. Hay que ser realistas, aunque haya que lamentarlo: la in. tr. no tiene mucho relieve en los esquemas teológicos de hoy ni en las publicaciones de carácter espiritual. Tampoco se lo dio el Concilio.

El 18 de mayo de 1986 el Papa Juan Pablo II promulgó su quinta encíclica: *Dominum et vivificantem*, «sobre el E.S. en la vida de la Iglesia». La in. tr., que se atribuye y apropia al Espíritu de santificación, no tiene lugar en sus páginas, como tema concreto.

5. INHABITACIÓN TRINITARIA E INHABITACIÓN DEL E.S. La inhabitación es una operación *ad extra*, común a las tres divinas personas. Aún más; podemos decir que es la Trinidad en el hombre. La misma Trinidad, inmanente en sí misma, es la Trinidad salvífica, la Trinidad que se ha hecho historia en el Verbo y en el alma justificada.

Según la afirmación común de la teología, la Trinidad=las tres divinas personas, son el principio y la razón de la creación, del mundo creado y del orden sobrenatural con todo lo que éste entraña: gracia, dones, carismas...

El principio de inteligencia de este misterio es el clásico aforismo, aceptado en teología trinitaria: *en Dios todo es uno y el mismo, excepto en lo que existe oposición de relaciones: omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio.*

La Iglesia ha mantenido inalterable este principio a lo largo de los siglos. Aplicado a la in. tr. significa que ésta, como realidad sobrenatural y maravillosa, es idénticamente común a las tres divinas personas. San Agustín enfatizó fuertemente este hecho. «Ni el Espíritu Santo —dice— habita en cualquiera sin el Padre y el Hijo, lo mismo que el Hijo sin el Padre y el E.S., ni sin ellos el Padre. Porque es inseparable la habitación de quienes es inseparable la operación.

Salvando la comunidad de acción de las tres personas, la in. tr. se apropia o atribuye al E.S., en atención a sus características y a sus efectos: y esto tanto en expresiones bíblicas, como en documentos de la Tradición y del Magisterio eclesiástico. Al mismo Espíritu se atribuye también la santificación y la filiación divina, la caridad, etc. (cf. Rom 5, 5).

Las apropiaciones tienen su fundamento en la naturaleza misma de los efectos apropiados. La in. tr., como autocomunicación de Dios, es una manifestación y un efecto de su amor infinito. El E.S. es el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo; es su amor personal. Justamente, pues, le son apropiados todos los dones sobrenaturales, que de manera especial son manifestación del amor y de la caridad de Dios.

Esta enseñanza no es solamente un dato teológico. Es también un principio de metodología, que abre una perspectiva a la estructura de la in. tr. Su lugar teológico es el tratado sobre la Trinidad; pero, puede ser estudiado este tema entre las cuestiones sobre la gracia, o en el tratado sobre el E.S., en la pneumatología. Así lo hacen algunos tratadistas, al explicar la misión santificadora del Espíritu.

II. Enseñanza de las fuentes

1. VISIÓN DE CONJUNTO. La inhabitación del E. S. (que es decir de la Trinidad), es un misterio que conocemos solamente a través de la revelación divina. Aunque no utilice esta terminología, nos da a conocer su realidad y su contenido, incluso su modalidad objetiva.

La Sagrada Escritura se expresa en ocasiones en forma metafórica; pero sin restar realismo ni fuerza al hecho de la inhabitación: «Vendremos a él y haremos morada en él» (Jn 14, 23); «Sois templo del Dios vivo» (2 Cor 6, 16).

La imagen de templo y morada expresa con precisión la realidad sobrenatural de la inhabitación, tal como la entendieron los Padres de la Iglesia. Ellos explicaron al vivo el sentido de esas imágenes. Según la voz común de la interpretación teológica indican una presencia sustancial y objetiva de Dios en el alma, distinta de la presencia de inmensidad, y superior a lo que puede ser una presencia simplemente metafórica.

2. EN LA ESCRITURA. a) *Antiguo Testamento*: La in. tr. es un fenómeno típicamente neotestamentario. Pertenece a la plenitud de los tiempos y a la manifestación plena del amor de Dios hacia los hombres, lo mismo que la revelación del misterio de la Trinidad. No obstante, el AT contiene algunas expresiones, símbolos y metáforas, que hacen referencia a una *presencia especial* de Dios, y que puede ser considerada como una preparación para la inteligencia del misterio de la presencia de inhabitación.

Los exégetas y teólogos han hecho elencos detallados de los textos veterotestamentarios. Están lejos de expresar la in. tr.. Pero dentro de la comunicación de Dios con su pueblo, fueron una lenta preparación para la revelación plena del misterio.

b) *Nuevo Testamento*: Las referencias y los textos del NT relativos a la in. tr. tienen un aspecto *estático y dinámico*. Bajo el primer aspecto encontramos algunas referencias que hablan de la unión de amistad del hombre con Dios, fundada en una comunicación interior; de la unión por conocimiento y amor, que produce gozo y fruición interiores, que escapan a una definición concreta. En su dimensión dinámica los textos se refieren a una presencia de Dios, que produce gracia y santidad, conocimiento y aumento del amor, o que es como una fuente viva de otros dones y carismas.

Algunos textos hablan de una venida del Espíritu sobre personas o comunidades, y de su acción e influjo sobre ellas. No aparece claro si se refieren propiamente a la in. tr. o a otras gracias y dones.

—San Juan es el teólogo de la in. tr. en su evangelio y en sus cartas. Su enseñanza se centra en la persona del Hijo en sus relaciones con el Padre, y en la del E.S. en su relación con la Iglesia y los discípulos de Jesús.

En el capítulo 14 de su evangelio, pieza fundamental y clave de su enseñanza, recoge las palabras de Jesús, que en vísperas de la separación violenta de sus discípulos, les promete solemnemente el envío del E.S. «Si me amáis, guardaréis mis mandamientos. Y yo rogaré al Padre y os dará otro Abogado que estará con vosotros para siempre: el Espíritu de verdad... Vosotros le conocéis, porque permanece con vosotros y está en vosotros» (Jn 14, 15-16).

Algunos comentaristas interpretan estas palabras en un sentido escatológico, colectivo y eclesial. Pero, se trata de algo más profundo: de una permanencia interior y estable: *con vosotros, envosotros...* La presencia que Jesús promete es la asistencia del Espíritu *desde*

dentro= in vobis (*en hymin*), desde la morada interior del corazón. Tal es la interpretación de los teólogos', y del mismo Magisterio de la Iglesia.

Líneas adelante Jesús amplía esta promesa: Él mismo y el Padre acompañarán al Espíritu en esa presencia permanente: «... y mi Padre le amará y vendremos a él y haremos morada en él». *A él (pros autón); morada en él (monén par 'autón).*

El fundamento de esta presencia de in. tr. es el amor: *Si alguno me ama...* Este es un dato fundamental. Todo gira en torno al amor y depende del verdadero amor hacia Dios. El amor es la autocomunicación de Dios a los justos, por la cual él permanece en ellos y mora en su interior. Así lo entendió y explicó el mismo san Juan en la primera de sus cartas: «Carísimos... si nos amamos mutuamente, Dios permanece en nosotros y su amor es en nosotros perfecto. Conocemos que permanecemos en él y él en nosotros en que nos dio de su Espíritu... Quien confesare que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios... Dios es amor; y el que vive en amor permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 4, 12-16).

—San Pablo incluye la in. tr. como uno de los temas capitales de su mensaje espiritual. Lo hace en una doble forma: conceptual y simbólica.

El Apóstol habla del E.S. ante todo como un don personal, que difunde el amor de Dios en el corazón de los justos (cf. Rom 5, 5). Este don es algo permanente y dinámico en ellos.

Fruto de este don, que se comunica como posesión al alma, es su permanencia de inhabitación en ella: «El Espíritu de Dios habita en vosotros» (*_ oikey en hymin*) (Rom 8, 9.11). Habitar sugiere una localización: la casa o el templo. Pablo utiliza este símil, recordando sin duda la presencia misteriosa de Dios en el Arca de la alianza y en el templo de Jerusalén: «sois templos de Dios y el Espíritu de Dios habita en vosotros» (1 Cor 3, 16): «El templo de Dios es santo y ese templo sois vosotros» (*ibid.*, 17): «¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios?» (1 Cor 6, 19): «Vosotros sois templo del Dios vivo» (2 Cor 6, 16).

El cristiano, como templo vivo de Dios en el que mora el E.S., está santificado por su gracia. Más allá del simbolismo y de la metáfora, la imagen tiene un contenido objetivo: la presencia real de Dios, que es el fundamento de la vida del cristiano. Esta presencia le confiere la dignidad de hijo de Dios, que participa de su misma vida (cf. Gál 4, 6; Rom 8, 14-15).

San Pablo hace varias aplicaciones a la vida de los cristianos, derivadas de una presencia del Espíritu en sus corazones, de su inhabitación en ellos. El Espíritu es el signo del *sí* que el cristiano ha dado a Dios en Cristo Jesús, ratificando su alianza. Esa presencia es también el principio de su resurrección.

El Apóstol no divide la Trinidad. Profesa su fe en las divinas personas, que presiden su vida y el ministerio apostólico. Para él el E.S. es el Espíritu del Padre y del Hijo. Por eso, concluye D. Bertetto, que se deduce de su enseñanza que «donde habita el Espíritu, habitan también las otras dos personas divinas». La inmanencia del Espíritu hace inmanente e inhabitante a Dios en nosotros. Dios, Uno y Trino, realiza todo cuanto san Pablo atribuye al Espíritu de santificación.

En síntesis: todos los testimonios referidos afirman una presencia especial permanente de Dios en el corazón de los cristianos, que es una acción misteriosa en su interior. Es la presencia de inhabitación.

Francisco Suárez, uno de nuestros teólogos más destacados en esta materia dice que: «estas y semejantes expresiones, repetidas con frecuencia en la Sagrada Escritura, no pueden verificarse por la sola infusión de la gracia creada. Por lo mismo, es necesario que, en algún modo más propio, la misma persona divina del Espíritu Santo sea enviada».

3. LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA.

a) La enseñanza de los Padres en esta materia es fundamentalmente bíblica. Ellos son intérpretes y maestros de la Palabra de Dios. Siguiendo la línea y orientación de los testimonios de la Escritura, desentrañaron su contenido, guiados por el Espíritu que dirige y adoctrina a la misma Iglesia.

Los Padres se esforzaron ante todo por explicitar el misterio de la Trinidad y el de la Encarnación. En concreto interpretan los textos bíblicos relativos a la presencia del Espíritu en los justos a favor de una presencia de inhabitación, que en ocasiones designan con el término de *deificación*, según la observación de Y. Congar.

Muchos teólogos, a partir principalmente de Petau (Petavio), han agrupado cuidadosamente los textos de la tradición patristica, por lo que me parece ocioso recogerlos aquí. Dichos textos pertenecen tanto a los Padres griegos como latinos. Han merecido una atención especial san Ignacio de Antioquía, san Ireneo, Tertuliano, san Atanasio, san Gregorio de Nisa, san Juan Crisóstomo, san Basilio, san Ambrosio, san Agustín, san Cirilo de Alejandría...

La enseñanza de los Padres contiene dos afirmaciones fundamentales: que Dios inhabita sustancialmente en el alma de los justos, y que las tres divinas personas habitan en común y sin diferencia ninguna, aunque en ocasiones atribuyan la inhabitación al E.S.

b) Recogeré solamente algunos textos más significativos, a modo de ilustración y confirmación. San Ignacio de Antioquía, notable por su antigüedad, que se llama a sí mismo *Teóforo*=portador de Dios, dice: «Realicemos todas nuestras acciones con la idea de que Dios habita en nosotros; seremos así templos suyos, y él será nuestro Dios, que mora en nosotros».

San Agustín llena toda una época, y hace autoridad por sí mismo, en particular en la doctrina trinitaria. En sus libros *De Trinitate* y en otros lugares expone con profundidad la teología del E. S., «por quien se difunde en nuestros corazones el amor de Dios, por el cual toda la Trinidad mora en nosotros».

En la carta a Dardano se expresa así: «¿Quién osaría pensar, si no el que ignora la inseparabilidad de la Trinidad, que pueda habitar en alguno el Padre y el Hijo sin que habite en él el Espíritu Santo, o que pueda habitar el Espíritu Santo sin el Padre y el Hijo?». En el Sermón 71 da respuesta a esa pregunta, diciendo: «en nadie habita el Espíritu Santo sin el Padre y el Hijo, como no habita el Hijo sin el Padre y el Espíritu, ni el Padre sin las otras dos personas; pues es inseparable su habitación por ser inseparable su operación».

c) La tradición patristica, con la aportación de los primeros concilios ecuménicos, dejó bien definidos los conceptos básicos del misterio trinitario. San Agustín, haciendo exégesis de la teología de san Pablo y de san Juan, afirmó con nitidez la in. tr. y su razón formal, delineando con precisión los entornos del simbolismo y de la realidad simbólica. El más que nadie abrió la puerta y estableció los principios de una reflexión profunda, que llevaron a cabo los teólogos posteriores, siguiendo sus huellas.

Es verdad que en la tradición patristica el E. S. es considerado como la *virtud santificadora* del Padre y del Hijo, que santifica por sí mismo. Pero esto, en el ambiente y en la lucha contra los

macedonianos, significa que no es un don creado, y que santifica porque es Dios. El mismo san Basilio, que utiliza esas fórmulas, afirma que le compete al Espíritu la virtud santificadora, en cuanto es coesencial con el Padre y el Hijo.

III. Enseñanza del Magisterio de la Iglesia

1. VISIÓN DE CONJUNTO. El Magisterio de la Iglesia no ha sido muy pródigo en afirmaciones sobre la in. tr., menos aún en explicaciones doctrinales. Este tema aparece tratado en documentos importantes en época muy tardía. Es verdad que el Símbolo llamado de San Epifanio (s. IV) utiliza como fórmula de fe: «creo en el Espíritu Santo... que habló en los Apóstoles e inhabitó en los santos» (*oikoún en hagíois*). Pero hasta la última década del siglo pasado no encontramos en el Magisterio una afirmación concreta y una explicación de este misterio.

El concilio de Trento habló del *Espíritu inhabitante*, y recogió algunas expresiones de san Pablo, relativas a su acción interior en las almas, que son su templo. Pero su testimonio es irrelevante, desde el punto de vista doctrinal.

2. TESTIMONIO DE LEÓN XIII. El primer documento importante del Magisterio sobre este tema es la carta encíclica del papa León XIII: *Divinum illud munus* (1897), que trata *ex professo* de la presencia y de la acción interior del E. S. en las almas. El Papa supone que, antes del nacimiento de Jesucristo, el E. S. estuvo presente de forma permanente en algunos justos por la gracia: *inesse per gratiam*. Pero no fue más que una preparación y un anuncio; ya que la comunicación del Espíritu después de la resurrección de Jesús fue mucho más abundante: *multo est copiosior*.

Esta comunicación es un nuevo modo de presencia superior a la presencia de orden natural. El Papa lo afirma y lo explica en la línea común de la teología: Dios está presente «por la gracia en el alma justa como en un templo, de una manera enteramente íntima y singular. De lo cual también se sigue esa exigencia de la caridad, por la cual el alma se une a Dios muy estrechamente, más de lo que un amigo puede unirse a su amigo más querido, y goza plena y suavemente de El. Esta admirable unión, que por nombre propio se llama *inhabitación*, se diferencia solamente por su condición de aquella con la que Dios se une a los bienaventurados; y si bien al presente se realiza por toda la Trinidad: *vendremos a él y haremos morada en él* (Jn 14, 23); no obstante se atribuye al Espíritu Santo, como algo peculiar».

3. TESTIMONIO DE PÍO XII. El otro documento clásico en esta materia es la encíclica *Mystici Corporis* del papa Pío XII (1943). En ella el Papa dedica un apartado especial a la inhabitación del E. S. en las almas, al que llama: «alma de la Iglesia».

El Papa recoge la enseñanza tradicional acerca del Espíritu Paráclito (Espíritu de Cristo), dado por él a su Iglesia, como principio de vida y de virtud, y como fuente de todos los dones que dicen relación a la gracia. Es el Espíritu que nos hace *hijos adoptivos de Dios* (cf. Rom 8, 14-17; Gál 4,6-7), lazo de unión que aglutina a los miembros del Cuerpo Místico entre sí en una unidad misteriosa, y los une con Cristo Cabeza.

El Papa recuerda aquí que se trata de un verdadero misterio, que mientras peregrinamos en la fe no podemos conocer a plena luz, y en cuya interpretación hay que observar las normas metodológicas seguidas por la Iglesia (Vaticano I). El misterio consiste en que con toda verdad las divinas personas inhabitan en el alma justa; en cuanto presentes de modo sobrenatural e

impenetrable en ella, dotada de entendimiento, las personas se unen a ella por el conocimiento y el amor.

4. VALORACIÓN. La valoración que podemos hacer de estas enseñanzas es sencilla. No se trata de una definición dogmática, ni de una enseñanza *ex cathedra*. Pero sí es una enseñanza oficial del Magisterio de la Iglesia, en cumplimiento de su misión docente. Enseñanza oficial y solemne para toda la Iglesia, que por lo mismo no puede ser errónea, ya que equivaldría a inducir a la Iglesia a un error.

Por otra parte, los papas enseñan aquí una doctrina, que es común a la tradición viva de la misma Iglesia. Son conscientes también de conectar, en el espíritu y en la letra, con la Palabra de Dios.

Con estos presupuestos, nadie puede dudar del valor y de la autenticidad de esta enseñanza magisterial, que afirma el hecho de la in. tr. en el alma justa, y que puede ser calificada por lo mismo como perteneciente a la fe de la Iglesia⁴⁰.

IV. La Reflexión Teológica

1. TEOLOGÍA DE LA INHABITACIÓN. La in. tr. es una realidad simple por parte de Dios; pero es sumamente compleja por parte del alma. Podemos destacar en ella estos elementos, como más importantes: el hecho de la inhabitación; la presencia sobrenatural y sustancial de Dios, Uno y Trino, en su realidad infinita en el alma, como objeto de conocimiento y amor; la gracia como fundamento de la misma; cualidades, o matices de esa presencia...

La in. tr. tiene un valor teológico, espiritual y antropológico. Es un contenido de la fe, objetivado en el hombre justificado, que gracias a él no se siente solo en su vida de peregrinación. Puede vivir, comunicarse y gozar con la compañía del Huésped divino. El alma, consciente de esa presencia de Dios, se acostumbra a escuchar su voz cercana y penetrante, a dialogar con él. Es el don más alto y estimable que Dios ha podido hacer a las almas en esta vida: autocomunicarse a ellas, en una donación de amor. Otorga a las almas la participación de su misma naturaleza, de su misma vida, que es El mismo, sin división ni distinción ninguna.

Este don sublime, con todo lo que lleva consigo, es un misterio. ¿Cómo se explica esta realidad? ¿En qué consiste? ¿En qué sentido el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo inhabitan por amor en las almas? ¿Cuál es la razón, o la causa formal de esta presencia misteriosa y oculta?

2. PRESENCIA DE INMENSIDAD Y PRESENCIA DE INHABITACIÓN. La teología, como indiqué al principio, reconoce tres géneros de presencia de Dios en el hombre: *natural sobrenatural por gracia y sobrenatural por unión hipostática* (la Encarnación del Verbo).

Dios, por su presencia natural de inmensidad, según el lenguaje usado ya por los Santos Padres, llena toda la creación, está presente a todas las cosas. Pero no es una presencia muerta e inanimada: El es la vida, que comunica a su modo y según la capacidad de los seres creados. «Todo el cosmos, dice Congar a este propósito, bajo este aspecto es un templo de Dios; pero él lo ignora».

Esta frase apunta al presupuesto de la presencia de Dios por gracia, propia y característica de la criatura racional, capaz de conocer dicha presencia. Dios mora en ella, «como el conocido en el que lo conoce y el amado en el amante», según el conocido aforismo de Santo Tomás

San Agustín dijo algo parecido con la precisión que le caracteriza. «Dios, Uno y Trino, está todo en todo sin división» Esto es en sí mismo admirable y maravilloso. Pero, «hay algo mucho más admirable: que estando Dios presente todo en todas partes, sin embargo no habita en todas las cosas. Pues no se puede decir de todas las cosas lo que afirma el Apóstol: ¿No sabéis que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? (1 Cor 3,16)». ¿Qué falta entonces para que Dios habite como en un templo? Responde el mismo Santo: «... Dios está presente en todas partes por la presencia de su divinidad; pero no está presente en todas partes por la gracia de la inhabitación

La inhabitación es presencia esencialmente por gracia, que supone la presencia de inmensidad. Es como la coronación y la plenitud de la misma, aunque sean de género diverso. Ambas se distinguen en su misma realidad por razón de la criatura y por la diversa forma que cada una tiene de relacionarse con Dios. La realidad de Dios es inmutable e indivisible. En ambos casos está presente el mismo Dios real y verdaderamente. Pero, en la presencia natural, «el templo ignora su presencia». En la presencia por gracia Dios comunica al alma conocimiento y amor. El templo aquí no ignora su presencia.

Esta presencia tiene sus características. En primer lugar, las divinas personas se hacen presentes real y sustancialmente por la comunicación al alma de la gracia. En segundo lugar, se trata de una presencia, que por su misma naturaleza es estable. Dios es objeto de conocimiento por la fe y la experiencia mística, y de amor, como fruto de la caridad"

3. LA MÍSTICA Y LA INHABITACIÓN TRINITARIA. La in. tr. es la raíz y el fundamento de la vida y de la experiencia mística. La experiencia mística a su vez es un principio clarificador de la teología de la inhabitación. San Juan de la Cruz acude precisamente en más de una ocasión a ese hecho, para justificar sus experiencias y su enseñanza sobre las más altas vivencias que pueden experimentar las almas en esta vida.

La vida cristiana es un desarrollo progresivo de la gracia santificante, en profundidad y en extensión. La gracia, como comunicación de la misma vida divina, realiza en el hombre una transformación en un nuevo ser; es una divinización, el nuevo nacimiento de los hijos de Dios en el orden sobrenatural. La gracia es amor, caridad y amistad con Dios, iluminada con la luz de la fe.

El desarrollo perfecto de la gracia consiste en un conocimiento iluminado de los misterios de Dios, y en un incremento y purificación del amor, hasta anticipar aquí en la tierra la vida de los bienaventurados en el cielo, como insinuó el papa León XIII, recogiendo la enseñanza de los doctores de la mística.

El grado más alto del desarrollo de la gracia, y la vivencia más profunda de la in. tr. los han conseguido las almas místicas, que han llegado al estado de transformación espiritual. Ahí, según la enseñanza de San Juan de la Cruz, el alma siente y goza como un anticipo de la vida eterna; y por «la unión que tiene con Dios, vive vida de Dios», a semejanza de los bienaventurados. Su entendimiento, memoria y voluntad y todos sus movimientos «en esta unión son trocados en movimientos divinos», pues el alma, «como ya verdadera hija de Dios en todo es movida por el Espíritu de Dios».

Gracias a esta presencia inabitante del Espíritu y de toda la Trinidad el alma mística vive y experimenta la realidad y la operación de cada una de las divinas personas, que moran en ella y tiernamente la hieren en su más profundo centro. Esa gracia, que es raíz de la inhabitación, habilita al alma «para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira

en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella le aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación...».

La experiencia mística es una vivencia profunda y luminosa de la in. tr., acompañada de un conocimiento altísimo del misterio de Dios. Es por lo mismo una ilustración de la fe y un complemento de la enseñanza de los teólogos. Sorprende que la teología trinitaria, en particular con relación a la inhabitación, no haya tomado en consideración hasta ahora sus aportaciones, para esclarecer algunos puntos importantes, como: los grados de conocimiento y amor, y de participación de la naturaleza divina en esta vida; la experiencia de la acción de cada una de las divinas personas, etc..

4. RAZÓN FORMAL DE LA INHABITACIÓN TRINITARIA. a) La teología clásica ha analizado desde antiguo con detenimiento y profundidad los aspectos más diversos de la in. tr. En un intento de penetrar en el fondo del misterio se ha esforzado por desvelar la razón o la causa formal de esa presencia misteriosa de la Trinidad en el alma del justo. ¿Por qué razón, o motivo, o en virtud de qué elemento las tres divinas personas se hacen presentes sobrenaturalmente en el alma?

Los teólogos de todas las escuelas han afirmado que la gracia santificante acompaña siempre a la in. tr. Pero ¿es al mismo tiempo su razón de ser? ¿Y en qué sentido? ¿Bajo qué concepto la gracia es causa de ese efecto?

Antes de adelantar otras explicaciones quiero hacer una reflexión que me parece básica. La gracia santificante, a mi modo de ver, es la raíz y el constitutivo de la in. tr. La gracia es participación de la naturaleza divina; participación por parte de la misma alma, que por su capacidad limitada no puede encerrar en sí misma toda la realidad del Dios infinito. Pero, por parte de Dios, la naturaleza participada, es el mismo Dios, Uno y Trino, sin división ni fragmentaciones. Esto responde al concepto de gracia creada e increada. Y supone al mismo tiempo que la gracia creada, por parte del alma, es la misma gracia increada, mirada desde Dios, porque hace presentes a las tres divinas personas.

En este sentido se puede hablar de una verdadera *divinización* del alma en el orden sobrenatural, que hoy se designa con otro término más expresivo, aunque un tanto extraño: *trinificación*, por cuanto la gracia santificante es participación de la naturaleza divina y configuración con Dios Uno y Trino

La gracia es una autocomunicación de Dios al hombre en el orden sobrenatural. Dios no se autocomunica partido ni fragmentado. Se comunica en su totalidad, como lo que es: Uno y Trino, en todo su ser.

b) ¿Existe algún elemento especial en la gracia que la constituya en *causa formal* de la in. tr.?... Las respuestas de los teólogos han marcado aquí caminos distintos, aunque no muy distantes entre sí.

— San Agustín no planteó el problema en estos términos; pero su genio teológico moldeó algunas expresiones que responden a esta cuestión. La razón de la inhabitación para él parece ser la *operación* sobrenatural, común a las tres personas, e idéntica al principio o al *operator*.

— Para Pedro Lombardo, el *Magister Sententiarum*, la razón cuasiformal de la inhabitación es el mismo E.S., que se identifica con la caridad. El acto por el que el alma ama a Dios procede «directa e inmediatamente del Espíritu, que inhabita en ella», y al que acompañan las personas del Padre y el Hijo

— Santo Tomás de Aquino propone como fundamento de sus explicaciones la gracia santificante. Pero aporta tal riqueza de ideas y de matices y considera la gracia bajo tantos aspectos, que su explicación ha dado origen a diversas teorías, que comentaré más adelante.

El Angélico enseña con claridad que la in. tr. se realiza mediante la gracia santificante, en cuanto principio de conocimiento y amor sobrenaturales. El condensó su pensamiento en esta frase clásica en esta materia: Dios inhabita en el alma del justo como el conocido en el que conoce y el amado en el amante: *sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*

La inhabitación comporta una presencia *real y efectiva=objetiva* de Dios, por la participación de su misma naturaleza por vía de conocimiento y amor, alimentada por el amor de caridad, que se traduce en *amistad*. «La caridad no significa solamente amor a Dios, sino tener también cierta amistad con él. La amistad añade al amor que en ella el amor es mutuo y da lugar a una intercomunicación».

La amistad para santo Tomás es la forma más alta y más pura del amor. Y ésta es la razón de la inhabitación. Porque ese amor reclama por su misma naturaleza la presencia objetiva de la persona amada, ya que no puede existir amor mutuo de amistad entre personas distantes, que no pueden tratarse mutuamente (*non conversantur simul*): El trato mutuo es exigencia de la amistad; y la amistad pide unión=presencia de las personas.

— Francisco Suárez adoptó la explicación de santo Tomás, acentuando el carácter de la gracia como *amistad* perfecta con Dios y razón formal de la in. tr. en cuanto la amistad reclama en el alma la presencia íntima de la persona amiga y amada. Se trata de una presencia real y objetiva, como objeto de conocimiento y amor

Ésta es también la teoría de los Salmanticenses, profundos comentaristas de santo Tomás, que establecen cierto equilibrio entre los diversos estilos y modos de interpretar su doctrina. Consideran también la gracia como razón de la presencia real y objetiva de las divinas personas, bajo el aspecto de *caridad y amistad* perfectísima entre Dios y el alma; porque la amistad espiritual y divina exige «por propio derecho» la presencia íntima de Dios, como amigo del alma. Se hace presente en ella, con una presencia verdadera y personal, en fuerza de esa amistad

— Los teólogos contemporáneos a Suárez y a los Salmanticenses siguieron en más o en menos esta misma línea. Juan de Santo Tomás acentuó el aspecto de la experiencia espiritual mística del alma, en cuanto su contenido es la realidad objetiva y personal de Dios Uno y Trino. La teología posterior, hasta nuestros días, ha aportado pocas novedades a este problema, que hoy tiene poca resonancia en la enseñanza teológica.

5. RAZONES PERSONALES EN LA INHABITACIÓN TRINITARIA. Desde la segunda mitad del siglo XVII la reflexión teológica sobre la in. tr., sin abandonar las cuestiones clásicas ni las posiciones precedentes, tomó una nueva dirección, apuntada tímidamente por Lessio. Consolidó de manera definitiva esta orientación D. Petau (Petavio), fundado en textos de la Escritura y en testimonios de los Padres, principalmente orientales. El análisis de esos textos le llevó a establecer estas conclusiones: la in. tr., por razón de la naturaleza divina, es común a las tres divinas personas. No obstante, por razón de las personas, que son el sujeto de las operaciones (*actiones sunt suppositorum...*) es propia del E.S., en cuanto «propiamente y de manera singular está unido con los que santifica, morando en ellos».

No se trata aquí propiamente de determinar la causa formal de la in. tr. El problema apunta más bien a la causa eficiente, al menos a algún género de eficiencia. Algunos teólogos,

insatisfechos con la explicación común de las *apropiaciones*, acogieron con simpatía la teoría propuesta por Petau, resaltando la idea de que el E.S. tiene *una razón o una impronta* personal, por la que se une al alma justa, como causa *cuasi formal* de su santificación. El es la fuerza santificadora. El Padre y el Hijo se hacen presentes en el alma en virtud del principio de *circuminsesión*:

Son partidarios de esta teoría algunos destacados teólogos del siglo XIX, como C. Passaglia (1812-1887) y principalmente J. M. Scheeben (1835-1888), que considera la *sigillatio animae* como forma de la in. tr. y que atribuye al E.S. Inspirándose en Petau, considera a la tercera persona de la Trinidad, como un don, que se comunica al alma de una manera singular; la sella con su presencia y la santifica, justificando esta explicación con el misterio de la Encarnación y la misión del Espíritu santificador. En esta misma línea se situó T. de Regnon (1831-1893), que considera la santificación como una característica o propiedad del E.S..

La teología moderna, inspirada en estos maestros, ha dado un nuevo giro a este problema. Algunos teólogos, cercanos a la teoría de De Regnon, han abandonado en cierto modo la cuestión de la causa eficiente de la inhabitación, centrando su atención en la búsqueda de ciertas *razones personales* que la determinan y configuran.

En esta línea, se mantiene como principio común, que cada persona de la Trinidad tiene sus características propias en el orden sobrenatural e inhabita y actúa en el alma, según su peculiaridad. De aquí se deduce que el alma puede tener ciertas relaciones especiales con cada una de las divinas personas, correspondientes a sus rasgos personales. Así M. de la Taille y más propiamente S. Tromp.

Desde la década de los años 40 hasta el concilio Vaticano II la mayor parte de los teólogos han seguido la explicación fundamentalmente tomista, canalizada por Suárez y los Salmanticenses. Así consta de numerosos tratados teológicos sobre la Trinidad y de estudios particulares. Pero no faltaron quienes se manifestaron a favor de la tesis de la existencia de algunas *razones personales* en la in. tr.

Exponentes de esta corriente teológica son, entre otros: H. Schauf, R. Ernst, S. Beumer, Kuhaupt y J. M^a Alonso, que llega a esa conclusión estudiando la «relación de causalidad entre la gracia creada e increada». Explicación similar proponen T. Urdánoz, que publicó dos interesantes estudios sobre el particular, y Juan José de la Inmaculada, que sigue la línea de Scheeben y busca un apoyo en la semejanza de la presencia del E.S. y la unión hipostática^a. S. Matellán se manifiesta simpatizante con esas teorías en una serie de ^eestudios sobre las operaciones de Dios *ad extra* en el orden sobrenatural.

Desde los primeros lustros de este ^siglo esta teoría había buscado un fundamento y apoyo en la doctrina y experiencia de los místicos. Waffelaert (Gustavo José), obispo de Brujas, teólogo moralista y ascético, es uno de los exponentes más destacados de esta corriente teológica. Esta tendencia, criticada por el P. Galtier como una renovación disimulada de la teoría de Petau, encontró apoyo en otros teólogos posteriores.

En España había iniciado una línea similar el P. Sabino María Lozano, O.P., fundado en principios de la teología tomista y en la mística de san Juan de la Cruz. Suponiendo que las operaciones *ad extra* son comunes a las tres divinas personas, defendió que esa «acción común es de algún modo distinta; es a saber: en cuanto que las acciones son de la persona y la persona en Dios no es una, sino que son tres».

Después del Vaticano II la reflexión teológica sobre estas cuestiones ha perdido fuerza. No obstante, algunos teólogos han querido conectar con las antiguas teorías, atribuyendo al E.S. alguna acción singular y propia sobre la Iglesia y las almas.

En este sentido se expresa H. Mühlen, en un largo e importante estudio de carácter fundamentalmente eclesiológico. Su idea de base es que el E.S. es quien realiza propiamente la acción unificadora de los miembros del Cuerpo Místico, en armonía y correspondencia con la función característica que tiene en el misterio trinitario: ser lazo de unión de la persona del Padre y el Hijo. El es el *nexus* entre Cristo y los fieles, «una persona en muchas personas» por su acción santificadora, que fundamenta una relación distinta de la que tienen las otras dos divinas personas.

El benedictino G. Leblond adopta una postura similar, aunque en otro contexto. Se mueve en el terreno de la espiritualidad mística. Entiende la in. tr. como una presencia especial permanente del E.S. en el alma. Enlaza con las explicaciones de Waffelaert y de Sabino Lozano, acudiendo a la autoridad de san Juan de la Cruz para garantizar su teoría y sus conclusiones, que considera afirmadas particularmente en textos de la canción 39 del *Cántico Espiritual: El aspirar del aire...*, que ya conocemos.

6. SÍNTESIS Y CONCLUSIÓN. Los intentos llevados a cabo para resaltar la acción del E.S. en la inhabitación y santificación de las almas no han muerto en nuestros días. No faltan hoy teólogos, cercanos a la literatura mística, que manifiestan una simpatía no disimulada hacia la postura de quienes afirman la existencia de ciertas *razones personales* en las acciones sobrenaturales de Dios *ad extra*. Es una vía que está abierta al desarrollo y al progreso de la teología trinitaria, sobre todo en su vertiente espiritual. No cabe duda de que las explicaciones aquí comentadas pueden despertar en las almas un mayor interés por llegar a vivir la intimidad divina, en una relación peculiar y más personal con cada una de las personas de la Trinidad.

Pero me parece que no son del todo correctas algunas interpretaciones de los textos de san Juan de la Cruz, ni las aplicaciones concretas que han hecho algunos teólogos, en confirmación de sus teorías. Es cierto que el Santo, al igual que otros maestros de la experiencia mística, habla de una participación singular del alma en la vida trinitaria; de un conocimiento por la sabiduría del Verbo, y de un amor que tiene relación especial con el E.S. Pero su enseñanza no rebasa la línea del *conocimiento analógico*, ni la participación a que el Santo se refiere va más allá de una participación limitada, imperfecta y analógica con relación a Dios.

Por otra parte, todos los datos de experiencia que aportan los místicos encuentran una explicación satisfactoria acudiendo al principio de las *apropiaciones*, sin necesidad de recurrir a ningún título de *propiedad* en las divinas personas.

La doctrina de los místicos aporta muchas luces a la teología de la inhabitación. Autentifica y esclarece el realismo de Dios en el alma, su objetividad sustancial y su dinamismo, su presencia transformadora. De ahí que la teología no deba ignorar esta fuente de inspiración y de conocimiento.

La experiencia de los santos y de los místicos puede ser considerada como una continuada revelación de Dios a su Iglesia, que ilumina su camino de peregrinación en la tarea de esclarecer y actualizar su misterio, según los signos de cada época. La teología debe escuchar esta voz, para no perderse en especulaciones vagas y para dar contenido cada vez más vivo y actual a su mensaje.

[—> Agustín, san; Amor; Analogía, Apropriaciones; Atanasio, san y Alejandrinos Biblia; Comunión; Conocimiento; Creación; Encarnación; Encíclicas; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Gracia; Hijo; Historia; Iglesia; Ireneo, san; Jesucristo; Juan de la Cruz; Misión y misiones; Misterio; Mística; Padre; Padres (griegos y latinos); Regnon, de, T.; Revelación; Salvación; Teología y economía; Teresa de Jesús, santa; Tertuliano; Tomás de Aquino, sto.; Trinidad; Vaticano II; Vida cristiana.]

Enrique Llamas

INSTITUCIONES TRINITARIAS

SUMARIO: I. La Orden trinitaria.—II. Asociación de seculares de la Orden.—III. Terciarios y donados.—IV. Monjas trinitarias.—V. Trinitarias de Valance.—VI. Trinitarias de Mallorca.—VII. Trinitarias de Madrid.—VIII. Trinitarias de Valencia.—IX. Trinitarias de Sevilla.—X. Trinitarias del Reposo.—XI. Oblatas de la Santísima Trinidad.—XII. Siervas de la SS. Trinidad.—XIII. Josefinas Trinitarias de Plasencia.—XIV. Misioneros Siervos de la SS. Trinidad.—XV. Sociedad de Nuestra Señora de la SS. Trinidad.

"El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor" (Lc 4,18-19).

De esta misión que Cristo recibió del Padre por el Espíritu, participan todos los cristianos, pues en el bautismo quedan consagrados a la Trinidad, en cuyo nombre lo reciben. Dentro de la multitud de carismas e institutos que enriquecen la Iglesia, sin embargo, la vida *especialmente* consagrada a la Santísima Trinidad constituye un elemento característico del patrimonio de la Orden trinitaria. Sus miembros se consagran en su profesión *novi et peculiari titulo* a la Trinidad, que se convierte en el principio impulsor y la razón última de la vida y apostolado de estos religiosos, los cuales, por medio de la caridad redentora, "participan y atestiguan el amor de la Trinidad en la obra de la salvación humana". El misterio de la Trinidad es considerado por ellos como Dios caridad, y por lo mismo, como fuente primera, modelo perfecto y fin último de la caridad redentora para con el prójimo, y a ella le rinden especial culto, que consideran como el núcleo de una vida personal y comunitaria animada por el amor a las tres divinas personas, con una liturgia de alabanza y adoración, en un servicio que revele al Dios Trinidad en cada hombre, sobre todo el cautivo y el pobre. Se trata, pues de contemplar el misterio trinitario como *Trinitas redemptrix*.

Es natural que así sea. La Iglesia sabe que no se puede confesar el misterio trinitario, el misterio de la comunión de Dios, sin al mismo tiempo subrayar la necesidad de la comunión interhumana. Y, por eso, las innumerables obras de caridad que ha desplegado y despliega la Iglesia entera no pretenden sino "reproducir" la misión redentora de Cristo para que todos los hombres puedan, liberados de la esclavitud del pecado, gozar de la gloriosa libertad de los hijos de Dios y vivir como hijos de Dios en el Hijo, animados por la fuerza del Espíritu, que nos hace "clamar: Abba, Padre" (Col 1,1) y, por ende, hermanos.

Es imposible reseñar aquí la innumerable cantidad de obras sociales, santuarios, etc., que, intitulados al misterio trinitario, han surgido a lo largo de la historia. Por eso, al hablar de *instituciones trinitarias*, me limito a referirme a una institución y a las ramas de ella derivadas

cuyos miembros han sido reconocidos por la historia como *speciales cultores Trinitatis y redemptores captivorum*. Al final, recogeré también otras instituciones trinitarias más conocidas en la Iglesia. Los miembros de la Orden de la SS. Trinidad "se definen significativamente como hermanos de la casa de la Trinidad ... Habitan formando una familia, reunida en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, de modo que la misma comunión y amor viene a presentarse como signo de Dios en la tierra. Pero, al mismo tiempo, ellos construyen y habitan *una casa en favor de los cautivos*... De este modo se vinculan, en clave vivencial y en forma práctica a los dos grandes misterios de la fe cristiana: a) *El misterio de la Trinidad*: Dios es amor, es comunión de personas que se entregan mutuamente la existencia compartiendo en gozo pleno todo lo que tienen. b) *El misterio de la redención*: Dios se desvela sobre el mundo por el gesto de la entrega de la vida; Jesús libertador es el gran signo trinitario dentro de la historia. Por eso, los hermanos que se unen con Jesús y continúan su gesto en el mundo, vienen a expresarse como redentores, desde el fondo del misterio trinitario. En la Trinidad se apoyan y a la Trinidad caminan, a través de un compromiso de liberación dentro de la historia".

I. La Orden trinitaria

La Orden de la Santísima Trinidad, que nace en un contexto eclesial de marcada devoción al misterio trinitario, fue fundada con regla propia por Juan de Mata (t 1213) y aprobada por el Papa Inocencio III el 17 de diciembre de 1198, con la bula *Operante divine dispositionis*.

La regla de Juan de Mata es realmente *sui generis*, ya que no es ni monástica, ni militar, ni mendicante. Estructura el tipo de vida de una Orden de carácter activo, cuya finalidad es la redención de los cautivos. Sus 40 capítulos giran en torno a tres ejes: la consagración a la Trinidad, el estilo de vida y las actividades apostólicas.

Leyendo la bula *Operante divine* de Inocencio III llaman inmediatamente la atención algunas expresiones que indican una especial devoción a la Trinidad. El documento va dirigido a los *amados hermanos Juan, Ministro, y a los hermanos de la Santa Trinidad*, en clara expresión de cómo ya desde los orígenes la Orden de Juan de Mata fue consciente de un peculiar compromiso con la Trinidad, con cuyo título nació y a la cual quería tributar un especial culto'. En confirmación de ello, he aquí algunas referencias trinitarias que se encuentran en el texto de la regla de la Orden.

1. *En nombre de la santa e individua Trinidad* encabezamiento que enmarca ya todo el texto subsiguiente con un claro matiz trinitario.
2. *Todas las iglesias de esta orden se intitulen con el nombre de la Santa Trinidad*. Aunque ya existían iglesias dedicadas al Dios Trino, el hecho de que *todas* las iglesias estén dedicadas a la Trinidad es novedoso. Qué es lo que entendía Juan de Mata con este precepto se entiende teniendo en cuenta el contexto histórico en que nace la Orden: el papa Inocencio III, en una homilía pronunciada en 1208 en la iglesia de *Santa María in Saxia*, dedicada a la Virgen, decía: "Aquí está la Madre de Dios, porque aquí se venera la memoria de la gloriosa Madre de Dios, a la cual está dedicada la iglesia". Poner, pues, una iglesia bajo la advocación de la Virgen es dedicarle a ella tal iglesia, en la que habrá de recibir una veneración y culto especial; la iglesia queda consagrada a ella y adquiere peculiares obligaciones litúrgico-cultuales. Nada de extraño suponer que Juan de Mata quisiera "asegurar para sus iglesias y sus casas un clima trinitario, que a la par que sirve de culto a la Trinidad, fuera un horno donde se forjase el trinitario apóstol-redentor-caritativo.

3. *El Capítulo general se celebre una vez al año, y debe hacerse en la octava de Pentecostés.* La fiesta de la Santísima Trinidad, antes de que fuese celebrada en la Iglesia universal, se celebraba ya en la Iglesia gala justamente ese día. Sin duda, Juan de Mata quiso unir un hecho tan capital como la celebración de los capítulos generales en la marcha de la Orden con fecha tan señalada.
4. *En las capas de los hermanos se pongan los signos sagrados.* Aunque nada se dice de los colores del hábito, seguramente Inocencio III manda llevar un hábito cuyos colores, ya conocidos por los religiosos, no creyó necesario especificar. Este hábito *tricolor* (blanco, con cruz roja y azul) tenía una simbología trinitaria en la mente del Papa y de Juan de Mata. Los autores contemporáneos, que vieron otros símbolos trinitarios en la regla no reparan en este más visible, probablemente por ser obvio y visible. Los historiadores afirman que en los siglos XII y XIII "todas las cosas tienen un significado oculto, que es preciso no ignorar... Cada color tiene un significado propio... Era éste un lenguaje sencillo y popular, familiar a todos". Aunque las referencias simbólicas del hábito trinitario que nos han llegado no se remontan al mismo Inocencio III, no es difícil suponer que en el ambiente en que nace la Orden trinitaria, el papa y el fundador quisieran dar al nuevo instituto un hábito que fuese como el emblema de la Trinidad, como de hecho han interpretado los comentaristas de la orden y los expositores de la regla.

Autores de épocas cercanas a la fundación han visto en la regla de la Orden símbolos referidos a la Trinidad, incluso en el uso que hace del número ternario. Así, en el reparto de bienes en tres partes: *Todos los bienes... se dividan en tres partes iguales... la tercera parte se reserve para la redención de los cautivos que a causa de su fe en Cristo han sido encarcelados por los paganos* ". Nótese la belleza de este texto. Se trata de una pobreza *para* la caridad. La orden se presenta en la Iglesia como un modo de vida dirigido, verticalmente, hacia la Trinidad y, horizontalmente, hacia quienes sufren a causa de Cristo. Mediante la práctica de la *tertia pars* el trinitario se lanza a una inseguridad evangélica de fondo. Vivir así la pobreza facilita la referencia al misterio de la Trinidad vivido personal y comunitariamente, en el culto y en la práctica redentora, mientras que el misterio alimenta la vocación redentora, en una visión dinámica de la Trinidad.

Es innegable, pues, la existencia de una semilla trinitaria echada en los primeros surcos de la Orden. Hasta el momento no se ha encontrado una explicación satisfactoria de cuál sea el origen del título *de la Trinidad* para la Orden. Algunos sostienen que el nombre le viene del hecho de que así se llamase su primera casa, en Cerfroid (Francia), ya antes de que los religiosos de la nueva Orden la habitasen. No sería de extrañar. Sin embargo, "esta interpretación explicaría *sólo el título* de la Orden, no su *trinitarismo* peculiar, su contenido trinitario, pues además de un título hay aquí un contenido significativo. Quizá se podría buscar la razón en la devoción de Juan de Mata e Inocencio III a la Trinidad, o bien que las controversias y herejías antitrinitarias del siglo XII, sobre todo la de los judíos y musulmanes entre los que debía desenvolverse mayormente la obra de la Orden movieron, sea al papa como al fundador a escoger este título".

Así pues, con el nacimiento de la Orden trinitaria está presente en la Iglesia una declarada y oficial devoción a la Trinidad, y tal Orden aparece como una aplicación concreta de la presencia de la Trinidad, que ha entrado en la temporalidad a través de la obra de la redención y se convierte en empuje y energía *para* la caridad. De igual modo, la atención trinitaria en la estructura de la Orden, se convierte en atención redentora. La visión de la Trinidad en la Orden es la de la *Trinidad dinámica*. El ser de Cristo "enviado a redimir" es un ejemplo imprescindible para el trinitario, enviado por fuerza de la regla a redimir por vocación. De aquí

la reflexión esencial para el trinitario: cuanto más se une al misterio de la Trinidad y consiguientemente, es más redimido, más puede redimir.

II. Asociación de seculares a la Orden"

La Orden fundada por Juan de Mata asoció a sí, desde los inicios, a seculares que, deseando participar en la misión de los religiosos, formaron cofradías que vivían de su espiritualidad y ayudaban en las obras caritativas con sus recursos y participación personal.

Ya en la regla se manda al ministro local que haga alguna instrucción los domingos no sólo a los religiosos, sino también a los *familiares* del convento:

Non solum fratribus, sed et familiae domus y a los empleados: Eis necessario famulantium.

En los documentos más antiguos se habla de estas agrupaciones, con los términos *fraternitas, confratria, confraternitas y luminaria* y a sus miembros se les denomina *hermanos, cofrades y colegas*.

Estas confraternidades nacen con el mismo espíritu y mira de la Orden, para actualizarlos desde su propia circunstancia concreta y personal. Fueron fundadas por Juan de Mata y "agregadas a la Orden para que pudiesen ayudar al instituto a cumplir el sacro propósito, y su finalidad era que "congregados los hermanos y las hermanas se ejerciten en amar, servir y alabar a la Santísima Trinidad, con actos de fe, de esperanza y de caridad, como principio de nuestro ser, fuente perenne de todo el bien y fin de todo nuestro actuar".

Otro autor afirma que la Santa Sede concedió a la Orden "poder instituir, erigir o agregar confraternidades... comunicando a las mismas sus tesoros espirituales para más animarlas a concurrir en la gran obra del rescate y ayuda a los pobres esclavos", añadiendo en otro lugar que tales confraternidades fueron instituidas para adorar el augustísimo misterio de la Trinidad y el ejercicio de las obras de misericordia para con aquellos cristianos que están en la mayor necesidad, esto es, los pobres esclavos". Poco a poco, las cofradías fueron atenuando el perfil misericordioso redentor, aunque jamás lo ladearon del todo. Aunque no se tienen noticias específicas sobre la organización de particulares cofradías en los siglos XIII al XV, es evidente que hubo muchas, tanto en los conventos como en otras poblaciones donde no tenían casa los trinitarios. Su época de mayor esplendor fue durante los siglos XVII y XVIII, en que además se agregaron otras innumerables cofradías de distintos títulos, ya preexistentes, con el fin de participar de sus indulgencias y privilegios mediante la cooperación en la obra de la redención de cautivos. Prestaron una ayuda inapreciable a los redentores en la recogida de abundantes limosnas y en las procesiones con los cautivos redimidos. En los siglos XIX y XX su actuación ha sido más bien local, fomentando la piedad y devoción a la SS Trinidad y ejercitando algunas obras de caridad.

III. Los terciarios y donados

Históricamente el nombre de *Tercera Orden* nace con la Orden de los humillados, reconocidos por Inocencio III, que fue dividida en tres secciones, la última de las cuales la componían personas que vivían en el siglo bajo una regla: era la tercera sección o *tertius ordo*. Entre los trinitarios aparece por primera vez en 1670 en el título de una regla y estatutos publicados con la aprobación del general de la Orden, Bernardo Dominici. Se explica que aparezca tan tarde si se tiene presente que no ha existido propiamente una Segunda Orden trinitaria, de monjas,

hasta principios del siglo XVI. Si el nombre aparece tan tarde, no así la existencia de unos verdaderos terciarios, como lo eran los *donados*, que eran personas que se daban a sí mismos con sus bienes en posesión de algún convento. La donación como *familiares y hermanos* se hacía por escrito y constituía como un contrato bilateral entre el donante y la Orden. El donado quedaba ligado jurídicamente en lo espiritual y temporal al convento, y éste le atendía sólo espiritualmente si vivía en el siglo del usufructo de los bienes donados, que eran propiedad de los religiosos; o también en sus necesidades materiales si entraba directamente al servicio del convento y vivía en alguna de sus dependencias.

Tenemos, pues, dos clases de *donados*: quienes vivían en el convento o en alguna de sus dependencias con hábito religioso y que, por lo general, emitían los tres votos; y quienes, entregando todos sus bienes o parte de los mismos, se reservaban el usufructo durante su vida y seguían en sus casas.

Desde el siglo XVI la palabra *donado* indica solamente a quienes viven en el convento con hábito, habiendo hecho los tres votos. En Burgos, concretamente, desde 1537 a 1580, profesaron trece *beatas* y siete *donados* varones, denominándose respectivamente "criado y familiar donado", "donado profeso" y también "religioso profeso familiar".

Hasta el siglo XVIII no hubo asociaciones particulares de terciarios, que lo eran más bien separada e individualmente.

En relación a los tres votos, no hubo regla uniforme. Las antiguas *sorores, freyras y beatas* los solían pronunciar en manos del ministro local. Los *donados* no los emitían, especialmente los que vivían con hábito en el convento; otros se comprometían en general a tender a la perfección, según la regla y constituciones trinitarias. A las *beatas* que vivían en sus casas (siglos VI-XVIII) no se les permitía, salvo raras excepciones, pronunciar los votos antes de los 50 años (reducidos sucesivamente); y para las casadas se requería el consentimiento del marido. En las constituciones de los calzados de 1657, se hace mención de los tres votos en la fórmula de profesión de los terciarios. Después que comenzó a organizarse la Orden Tercera, la profesión se reducía a la promesa de cumplir los mandamientos de la ley de Dios y la regla y constituciones de la Orden.

Entre los trinitarios descalzos la primera regla de los terciarios que se conoce fue aprobada por León XII el 6-6-1828 y en ella se habla de la emisión de los tres votos. Esta regla, con breves retoques, fue confirmada en 1925 y sigue en vigor.

IV. Monjas trinitarias

Ya desde el siglo XIII, se encuentran en las casas de los trinitarios las llamadas *sorores*, dedicadas al culto a la Stma. Trinidad y a la asistencia a los enfermos del hospital anejo al convento. Su disciplina venía regulada por la *priora*, mas dependían del ministro conventual en lo espiritual y material, y tomaban parte en los actos comunes de la iglesia y en las exhortaciones conventuales, junto con los religiosos .

El primer convento, sólo para monjas con carácter contemplativo, es el de Avingaña (Lérida), fundado por san Juan de Mata en 1201 para sus religiosos y que en 1236 fue cedido a doña Costanza, hija de Pedro II de Aragón, para que lo convirtiera en convento de monjas. En el s. XVI aparecen 10 conventos de este tipo de monjas, sin que se sepa si hubo otros antes. Del s. XVI al XIX, inclusive, se fundan otros trece.

Las monjas trinitarias son un instituto de vida íntegramente contemplativa. Consagradas especialmente a la Santísima Trinidad, viven dedicadas a sólo Dios en soledad, silencio, oración y penitencia.

La regla de san Juan de Mata, enriquecida y actualizada por la tradición de la Orden, es el principio y fundamento del instituto. Representan de modo especial el elemento contemplativo de la espiritualidad y del proyecto trinitario redentor en la Iglesia.

V. Trinitarias de Valance

La congregación de las religiosas trinitarias de Valance nace en el siglo XVII. Un grupo de jóvenes terciarias de la Santísima Trinidad de St-Nizar (Francia), se unieron en 1660 para adorar el augusto misterio y se constituyeron, en 1665, en Valance, como familia religiosa, que fue reconocida como congregación de derecho pontificio el 25 de septiembre de 1891, con la aprobación de sus constituciones por León XIII.

La espiritualidad trinitaria une a la congregación con la Orden mediante vínculos mantenidos a lo largo de los tres siglos de existencia: muchas procesiones de esclavos, en efecto, hicieron un alto en los hospitales de las religiosas. Las constituciones de la congregación traslucen el deseo de las hermanas de participar con su propia vida religiosa en la obra de la redención por la que se desvive la Orden trinitaria. El fin del instituto, además del fundamental y común a todos los demás institutos que han hecho propio el espíritu de san Juan de Mata en el culto a la Trinidad, es el de liberar al hombre de los varios géneros de esclavitud, dedicándose a la educación de la juventud, la asistencia a los enfermos y el apostolado misionero.

VI. Trinitarias de Mallorca

La congregación de las trinitarias de Mallorca fue fundada por Miguel Ferrer, trinitario, quien en 1807, formó en Felanitx (Mallorca) una cofradía de la Santísima Trinidad y más tarde, el 7 de agosto de 1809, la congregación de religiosas, a quienes dio una regla basada en la de los religiosos trinitarios.

Estas religiosas están vinculadas a la Orden trinitaria desde el 16 de mayo de 1865. La congregación fue erigida como de derecho diocesano el 20 de noviembre de 1923.

El culto a la Santísima Trinidad, fuente y origen de todo amor liberador, la oración de alabanza y las obras de misericordia, reflejo de la regla de san Juan de Mata, constituyen su carisma, junto con la dedicación a la enseñanza y otros trabajos asistenciales.

VII. Trinitarias de Madrid

Este instituto de hermanas trinitarias fue fundado en Madrid el 2 de febrero de 1885 por el canónigo Francisco de Asís Méndez Casariego y por Mariana Allsop (de la Santísima Trinidad).

Aprobado el instituto por León XIII el 11 de abril de 1901, fue agregado a la Orden trinitaria el 20 de abril de 1904, adoptando posteriormente su espíritu misericordioso-redentor.

La Trinidad es considerada por ellas como misterio de amor y fuente de caridad redentora, nota característica de su apostolado. A ella se consagran con título especial, buscando que su vida religiosa y apostólica sea prolongación de la obra redentora de Cristo que, bajo la acción

del Espíritu, realiza el plan salvífico del Padre, obra que supone la liberación de toda esclavitud. Su finalidad específica es la de buscar, acoger, formar y evangelizar a las jóvenes expuestas a múltiples peligros y dificultades en la vida, por lo que sus casas tienen *la puerta siempre abierta* para cuantas necesitan hogar y ayuda.

Por su *cuarto voto*, han de estar dispuestas en todo momento a dar acogida a la joven y, a ejemplo de los primitivos trinitarios, que cuando no tenían fondos para redimir a los cautivos, ellos mismos se quedaban rehenes, estas religiosas han de privarse de su lecho y su alimento, si fuere necesario, en favor de la joven que llega carente de todo.

VIII. Trinitarias de Valencia

La congregación de las religiosas oblatas trinitarias de Valencia fue fundada por Rosa Cuñat, Tomasa Balbastro, Salvadora Cuñat, Ana María Gimeno y Rosa Campos, quienes orientadas por el sacerdote Juan de la Concepción Calvo Tomás se comprometieron, en enero de 1831, a vivir en comunidad y dedicarse a la enseñanza y atención de la infancia abandonada.

Adoptada la regla que los trinitarios habían dado a las religiosas trinitarias italianas, se unen a la Orden trinitaria el 30 de enero de 1882. El 4 de noviembre de 1885 reciben la aprobación diocesana y el 17 de agosto de 1909 la pontificia, después de que el 4 de julio de 1892 fuesen aprobadas sus constituciones y se constituyesen como instituto independiente de las trinitarias italianas.

La espiritualidad del instituto emana de la regla de san Juan de Mata, que toman como principio orientador de toda su misión. El culto a la Santísima Trinidad y la liberación de los hombres de las múltiples formas que hoy reviste la esclavitud, como traducción del amor trinitario, constituyen su carisma. La tarea liberadora la concretizan en la misión de catequizar y educar a los niños pobres, y en la dedicación a los pobres en los hospitales, siempre conforme a la regla primitiva de la Orden trinitaria.

IX. Trinitarias de Sevilla

La congregación de las religiosas del beaterio de la SS. Trinidad fue fundada el 2 de febrero de 1719 en Sevilla por la M. Isabel de la Santísima Trinidad (1693-1774), quien al quedar huérfana descubre la vocación religiosa. Viste el hábito trinitario el 2 de mayo de 1719. Deseando dedicarse a los pobres, como concretización de su amor a la Trinidad redentora, funda, junto con otra compañera y bajo los auspicios de su confesor, el trinitario P. Chacón, un beaterio para cuidar niñas huérfanas, adoptando la regla de las monjas trinitarias.

La congregación, de derecho diocesano, está afiliada a la Orden trinitaria desde la restauración de ésta en España, en 1879. El instituto ha mantenido desde su fundación las vocaciones justas para llevar adelante el beaterio. Actualmente se sigue dedicando a la enseñanza y al cuidado de las niñas huérfanas.

X. Trinitarias del Reposo

La congregación de las hermanas trinitarias del Reposo nace en 1762, siendo su fundadora la madre Teresa de la Santísima Trinidad (Cucchiari) (1735-1810).

Madre Teresa, siendo dirigida por los padres trinitarios de San Carlino (Roma), vistió el hábito trinitario el 8 de septiembre de 1762 y comenzó inmediatamente su trabajo con la juventud pobre y abandonada, intensificando y extendiendo después su apostolado a otras miserias físicas y morales.

Adoptada la regla trinitaria, la congregación nació como *Instituto de Maestras Pías Trinitarias*. En 1828, adoptaron unas nuevas constituciones, aprobadas por la Santa Sede, y cambiaron su nombre por el de *Hermanas Oblatas de la Orden de la Santísima Trinidad*.

La legislación actual mantiene el carisma transmitido por la fundadora: la glorificación de la Santísima Trinidad, la extensión de su culto y la educación de la juventud femenina, especialmente la más pobre, y el trabajo en tierra de misiones.

XI. Oblatas de la Santísima Trinidad

Las Oblatas de la Santísima Trinidad, fundadas por el trinitario Luigi Cianfriglia en 1960, viven y trabajan según el estilo propio de los institutos seculares.

Su vida está expresada en el binomio *consagración a la Trinidad y a las almas*, buscando testimoniar la Trinidad, a la que se consagran con nuevo título, a través de la profesión, la actividad, formas y circunstancias que corresponden a su condición secular en el mundo y por medio del mundo, para transformarlo según el espíritu del Evangelio. Se comprometen de modo especial en la santificación de los sacerdotes y de los consagrados, para que éstos sean dignos ministros y siervos de la Trinidad, y procuran que las familias cristianas se renueven a imagen de la Trinidad.

En sus estatutos se sintetiza su modo de vivir: "El instituto tiene por titular a la Santísima Trinidad, a la cual está consagrado en modo especial; toma como patrona a la Virgen, sierva de la Santísima Trinidad, la cual propone a sus miembros como modelo de vida en total abandono a la voluntad del Padre, en el gustoso seguimiento de Cristo redentor y en la total disponibilidad a la acción del Espíritu; venera de forma especial a san Juan de Mata, en cuyo espíritu de caridad y ardor apostólico inspira la vida de sus miembros"

XII. Siervas de la SS. Trinidad

La congregación de las Siervas de la Santísima Trinidad fue fundada, la víspera de la fiesta de la Santísima Trinidad de 1946, por María Celeste Ferreira, con el favor y apoyo del cardenal Barros Cámara, arzobispo de San Paolo (Brasil). La finalidad del instituto es vivir la semejanza de las Tres Divinas Personas en una sola naturaleza y, a partir de esa vivencia, anunciar la Palabra por medio del servicio fraterno, con el convencimiento de que todos somos hijos de un mismo Padre. Traducen la experiencia del amor trinitario en la dedicación a la evangelización y a la catequesis, así como inmolándose por la jerarquía, y ayudan a las vocaciones sacerdotales.

XIII. Josefinas Trinitarias de Plasencia

Las Josefinas Trinitarias de Plasencia fueron erigidas canónicamente el 18 de febrero de 1886. Las primeras religiosas se sumaron a Margarita Delgado Leandro (j 1 de abril 1906) bajo la dirección del canónigo D. Eladio Moras Santamera, el cual pensó en transformar aquella comunidad en un instituto que se dedicase al culto y adoración de la Santísima Trinidad,

mediante la imitación de las virtudes de oración, abnegación, sacrificio, humildad y obediencia de la Sagrada Familia (la Trinidad terrestre). Apóstolicamente manifiestan su especial consagración a la Trinidad dedicándose a las obras de misericordia y a la enseñanza".

XIV. Misioneros de la Santísima Trinidad

Los Misioneros Siervos de la Santísima Trinidad fueron fundados el 22 de enero de 1921 por el P. Thomas Augustine Judge, con la aprobación del obispo de Mobile (USA), Edwin Allen, si bien sus orígenes se remontan a 1916, después de que el P. Judge llamase algunos voluntarios laicos del «cenáculo» que él había fundado en Brooklyn para que ayudasen a los sacerdotes en el trabajo misional. En 1921 un grupo de ellos, que vivían en común, fue reconocido como comunidad religiosa por Mons. Allen. El instituto fue erigido en congregación religiosa de derecho diocesano el 29 de abril de 1929 por el obispo de Mobile y el 24 de abril de 1958 la Santa Sede concedió la aprobación temporal de las constituciones. Finalidad apostólica de la congregación es trabajar por la preservación de la fe en el Dios uno y trino, por lo que sus miembros son especialmente instruidos para promover el conocimiento de la doctrina del magisterio eclesiástico y contrabatar las actividades anticatólicas. Aceptan parroquias donde hay especial necesidad de sacerdotes o se encuentran sectas proselitistas.

XV. Sociedad de Nuestra Señora de la SS. Trinidad

La Sociedad de Nuestra Señora de la Santísima Trinidad se fundó en New México (USA), el año 1958 por un sacerdote diocesano. Adelantándose a la «eclesiología trinitaria» del Concilio Vaticano II, la Sociedad trata de vivir y proclamar en la Iglesia la «comunidad trinitaria», a través de los tres sectores de miembros que la constituyen: laicos, religiosos y sacerdotes. Trabajan y oran en «equipos eclesiales» compuestos por sacerdotes, religiosas y laicos, que viven en «relaciones de oposición»; es decir, lo específico de cada vocación es lo que determina su relación con los demás, en consonancia con lo que nos dice la teología trinitaria: la Paternidad del Padre es lo que distingue al Hijo y viceversa. La Sociedad vive la «communio», dentro de la diversidad de sus miembros: no sencillamente semejantes, ni tan sólo distintos, sino complementarios.

[--> Adoración; Amor; Bautismo; Comunidad; Comunión; Espíritu Santo; Hijo; Historia; Iglesia; Jesucristo; Liberación; Liturgia; Misión, misiones; Misterio; Padre; Pobres, Dios de los; Salvación; Trinidad.]

Arsenio Llamazares

IRENEO, SAN

SUMARIO: I. Aproximación al autor y su obra.—II. El riesgo de la gnosis y la respuesta de Ireneo: 1. La gnosis; 2. Respuesta de Ireneo.—III. La SS. Trinidad e Ireneo: unión entre economía e inmanencia: 1. El Padre; 2. El Hijo; 3. El Espíritu Santo; 4. El ser de Dios es salvífico; 5. Fórmulas Trinitarias.—IV. Planteamiento eclesial del tema: 1. El Dios revelado en la Sagrada Escritura; 2. El Dios de la fe; 3. La Tradición; 4. Actualidad.

I. Aproximación al autor y su obra.

La obra de san Ireneo (t 202), sin duda el más grande teólogo del siglo II, marca un hito importante en la historia del dogma. Sus cinco libros *Adversus Haereses*, escritos en una abierta lucha contra el gnosticismo, y el pequeño opúsculo *Demostración apostólica*, de carácter catequético y algo posterior, reflejan una asombrosa complejidad de temas y enfoques teológicos, los cuales han ejercido siempre una peculiar atracción sobre la teología. La densa argumentación de estos escritos transparenta todo el dinamismo, el entusiasmo y fervor de un verdadero "hombre de espíritu", plenamente entregado al servicio de la Iglesia'. Así lo dan a conocer también los pocos datos, que se han conservado de su vida, tanto en el Asia Menor, donde nació y escuchó al mismo san Policarpo, como en Roma, durante una breve estancia y posteriormente en una defensa de las iglesias asiáticas; pero, sobre todo, en la Iglesia de Lyon, que dirigió desde 177 como obispo.

San Ireneo nutre su pensamiento de importantes fuentes como son: san Juan, san Pablo y la "tradición de los presbíteros" de su tierra natal. Con esto, logra articular dos visiones de Dios: una de corte más bien paulino, que destaca la universalidad del señorío y del poder salvífico de Dios y otra más bien de corte joánico, que atiende al juicio disyuntivo de Dios. No manifiesta mayor preparación literaria, y escribe en forma poco sistemática para nuestro modo de pensar, pero es siempre original. Dedicó todo su esfuerzo a desenmascarar la falsa gnosis, al mismo tiempo que elabora una profunda visión de la verdadera fe cristiana.

El obispo de Lyon recalca fundamentalmente la unidad de Dios en cuanto espíritu puro y subsistente, con quien se encuentra coordinado el único Hijo de Dios, el Verbo, y el único Espíritu de Dios, la Sabiduría, desde antes de la creación y elabora, luego, una dramática argumentación sobre la interrelación personal y libre del "hombre creado" —cuerpo animado, puesto en el mundo, que necesita de Dios— y este "Dios increado", majestad soberana, que se glorifica en el hombre en la medida en que lo introduce en su plenitud a través de la economía de su amor, por un movimiento incoativo hacia el "Cristo glorioso", asequible sólo al interior de la Iglesia'.

Esta amplia visión de fondo, que considera al amor divino extendiéndose en forma dinámica y descendente a lo largo del correr histórico en un movimiento de continuidad discontinua, podemos estudiarla en tres aspectos fundamentales: El riesgo de la gnosis y la respuesta de Ireneo; La SS. Trinidad e Ireneo: unión entre economía e inmanencia; Planteamiento eclesial del tema.

II. El riesgo de la gnosis y la respuesta de Ireneo

PROBLEMAS FILOSÓFICOS FUNDAMENTALES. Para comprender mejor el riesgo que significa la gnosis para el naciente cristianismo y la respuesta que propone san Ireneo, vale la pena tomar en cuenta algunos problemas filosóficos importantes, que estaban en juego, tales como la posibilidad de ser y la calidad ontológica de lo creado, en cuanto que es diferente de Dios; la creación del mundo y el origen del mal; la relación entre la libertad y la naturaleza; el principio constitutivo del mundo, y la posibilidad real por parte del hombre del acceso a Dios, como también, la transcendencia de Dios.

1. LA GNOSIS. Responde a los problemas señalados fundamentalmente con un emanacionismo dualista', que busca en las emanaciones y en la degradación del ser el origen de la materia y del mal, responsabilizando finalmente a éste último, a Dios, y liberando a su vez al hombre, ya que el mal proviene de la naturaleza y no de la libertad. Lo anterior se cristaliza en el dualismo de los dos dioses, del Antiguo y del Nuevo Testamento. Por otra parte, las emanaciones y el despliegue de las virtualidades divinas, mantienen la transcendencia absoluta de Dios, sin

dejar fuera la religiosidad del hombre, ya que éste puede acceder a los "vestigios de Dios", que hay en el mundo. Como consecuencia lógica, resalta el monismo dado por el pneuma como principio de todas las cosas. Este pneuma se reparte a todo el mundo y luego vuelve a sí, destruyéndose todo lo que en el mundo es malo, lo que es "no ser". De ahí que el riesgo de la gnosis consiste en pensar a Dios, Fuente de vida, como separado fatalmente del hombre, puesto en el mundo, por un abismo insalvable.

2. RESPUESTA DE IRENEO. La respuesta de Ireneo es clara, ordenada y precisa, pero sólo se percibe como tal, en la totalidad. Esta respuesta se centra en la *benignitas eius (Dei) inenarrabilis*, que pone de manifiesto por un lado, el carácter inefable de la misma, y por otro supone la presencia de Dios en cuanto Padre, Hijo, y Espíritu Santo.

Ireneo elabora así una *doctrina trinitaria* que mantiene la transcendencia de Dios, el cual creó todo, mantiene todo y da la sustancia a todo; pero que a su vez, a partir de su amor, él es también conocido a través de su Verbo, que modela y se encarna, y a través del Espíritu que diviniza y da crecimiento, estando él también con cada uno de nosotros. Destaca Ireneo, luego, la *economía unitaria* de Dios, que al ser múltiple no es, sin embargo, más que una sola. Un solo proyecto salido del buen deseo del Padre, de su bondad supereminente. Insiste, en forma especial, en la *economía recapituladora* de toda la realidad humana, de toda la obra de la creación y en la bondad de la creación que fue modelada por las manos de Dios. Esta economía la interrelaciona con la *historia de la salvación histórica*, que hace posible el crecimiento progresivo del hombre, gracias a su libertad, y una vez que ya ha sido salvado, por la mediación del Espíritu que da precisamente este crecimiento. De ahí el papel del Hijo como recapitulador, productor de intercambio, y el Espíritu como vivificante, que da crecimiento. Este es el modo como Ireneo intenta decir lo que "ve" en el misterio de Dios y lo hace desde una forma de "decir" histórico salvífico, de tal manera, que los dos niveles —exterior-interior— se condicionan y sostienen mutuamente, como la forma exterior de la manifestación con respecto a su dinámica interna.

III. La SS. Trinidad e Ireneo: unión entre economía e inmanencia

Podemos pensar inicialmente que el eje articulador de la teología de Ireneo es el Verbo Encarnado, pero éste se basa en una visión trinitaria, lo que constituye así el fundamento de todo el pensamiento ireneano". El acento de la doctrina trinitaria está puesto en las personas divinas y en la Trinidad económica, pero siempre en una referencia innegable a la unidad inmanente. No sería correcto aplicar aquí, indiscriminadamente, una división entre un pensamiento más cercano a la Trinidad económica y otro más acorde a la Trinidad inmanente. Ireneo, de hecho, no especula sobre lo intratrinitario en un sentido sistemático, pero su pensamiento y las fórmulas respectivas manifiestan una inmediatez y una frescura mayores. Veamos qué dice acerca de:

1. EL PADRE. Es la fuente de la Trinidad: sus manos son su Verbo y su Sabiduría, es decir, su Hijo y su Espíritu Santo¹. Todo lo hace a través de ellos. Es la fuente de la economía. Es Único y el mismo siempre. Actúa siempre con su bondad supereminente. Se mueve por su libertad, su buen deseo, no por una necesidad o caída. El fin de toda la creación y del hombre es la "visión de Dios", el Padre. Visión de máxima gratuidad y plenitud, pues da al hombre la incorruptibilidad, que es una consecuencia de la participación plena en su gloria.

2. EL HIJO. Es el Verbo del Padre, su Hijo, su mano, a través del cual ha creado y modelado todo. Siempre ha estado junto al Padre. Es el revelador del Padre, "la realidad invisible que se ve en el Hijo es el Padre, y la realidad visible en la cual se ve al Padre es el Hijo. La encarnación

del Verbo es el encuentro de Dios y el hombre en la historia, proceso de amor bondadoso y misericordioso entre Dios y el hombre. Este proceso comienza en la creación y termina en la consumación final. La encarnación recapitula y diviniza al hombre a través de la historia de salvación. Por lo tanto, la encarnación manifiesta claramente junto con revelar a Dios, la realidad profunda de Dios: donación de sí mismo. Esto implica al hombre como sujeto capaz de la misma y a Dios como aquel que se da.

3. EL ESPÍRITU SANTO. Es la Sabiduría del Padre, su mano, por quien Dios se introduce en la realidad, transformándola desde dentro. Siempre ha estado junto al Padre. Es el que vivifica, renueva, da vida, santifica, da crecimiento, acostumbra, es Dios en..., pero no de una manera exterior, sino como causa interna. El Espíritu continúa la obra del Hijo realizando la apropiación subjetiva de la salvación.

4. EL SER DE DIOS ES SALVÍFICO. Todo el actuar de Dios apunta a la visión de él, al contacto con él de parte del hombre. Y el contacto con Dios produce en el hombre la inmortalidad, la incorruptibilidad, la divinización, la filiación adoptiva.

En un esfuerzo especulativo, podemos descubrir que lo dicho hasta aquí nos manifiesta la realidad inmanente de Dios como Principio (Padre), Imagen (Hijo) y Apropiación (Espíritu Santo), unidos por su libertad y amor.

5. FÓRMULAS TRINITARIAS. Hay también en la obra ireneana textos trinitarios densos, que sintetizan magníficamente el misterio trinitario, tales como: "Aquel que ha ungido es el Padre, aquel que ha sido ungido es el Hijo, y lo ha sido en el Espíritu Santo que es la unción" y, "el Padre decide y manda, el Hijo ejecuta y modela, el Espíritu alimenta y da crecimiento, y el hombre progresa poco a poco hacia la perfección". Especial relevancia tienen las "confesiones de fe" propiamente tales. En ellas resalta con mayor nitidez la coordinación dinámica de la acción salvífica de las tres personas divinas, dentro de un contexto eclesial complejo, sobre todo, bautismal y eucarístico.

IV. Planteamiento eclesial del tema

San Ireneo condiciona el verdadero conocimiento de Dios a la dimensión eclesial, etapa final del movimiento de la recapitulación. En este lugar concreto, arraigado en la visibilidad de la Palabra hecha carne y desparramada por todo el mundo a causa de la efusión del Espíritu, el obispo de Lyon ve que acontece la verdad de Dios para el hombre, y sólo allí.

1. EL DIOS REVELADO EN LA SAGRADA ESCRITURA. La verdad de Dios es para san Ireneo sinónimo de realidad encarnada en Cristo como en su "propia casa" y revelada en la Sagrada Escritura a través de los dos Testamentos. Esta es sólida, firme, confiable y posee una coherencia interna plena que no permite contradicción.

2. EL DIOS DE LA FE. La fe, antes de ser acogida por parte del hombre, es don, libremente concedido por el único Dios verdadero. Su donación se realiza en el momento de la convocación de los hombres a partir de la resurrección y de pentecostés, cuando los apóstoles, fortalecidos por el Señor resucitado y plenificados por el Espíritu Santo, salen a predicar el evangelio de la Verdad. Por este testimonio de los apóstoles, transmitido de generación en generación, la Iglesia se constituye en torno a la verdad de Dios.

3. LA TRADICIÓN. La fe, que la Iglesia ha recibido de los apóstoles, sigue siendo la misma hasta el día de hoy en todo el mundo. Esto se debe, sin duda, a la fuerza y al dinamismo de la

Tradición, en la medida en que el mismo Espíritu de Dios la vivifica y rejuvenece. Es él quien fue depositado en la Iglesia como don de Dios y quien da vida desbordante a todos sus miembros. Pues "donde está la Iglesia, está el Espíritu de Dios y donde se encuentra el Espíritu de Dios, ahí está la Iglesia y toda gracia. Porque el Espíritu es la Verdad". Los que no acogen al Espíritu de la Verdad, no reciben de los pechos de la Madre el alimento para vivir, el agua de vida, que procede del cuerpo de Cristo, al cual, cada uno se integra por el bautismo. Ahí el hombre recibe la fe de parte de la Iglesia y al acogerla en una triple proclamación solemne, *renace a vetustate in novitatem Christi* ".

4. ACTUALIDAD. La doctrina trinitaria de san Ireneo ha conservado, sin duda, su importancia a lo largo de la historia del dogma y ha recuperado su plena vigencia, sobre todo, a partir del Vaticano II en donde fue uno de los Padres de la Iglesia más citado. Por cierto, un pensamiento tan abierto al mundo como el de este santo obispo de Lyon, que, junto a una impresionante fidelidad eclesial, habla del Dios, como Padre, Hijo y Espíritu Santo que se compromete con el hombre en toda la corporeidad, no puede por menos de encontrar hoy oídos dispuestos para ser acogido.

[-> Amor; Antropología; Creación; Credos trinitarios; Dualismo; Encarnación; Espíritu Santo; Fe; Gnosis y gnosticismo; Hijo; Historia; Iglesia; Jesucristo; Misterio; Padre; Pascua; Pentecostés; Salvación; Teología y economía; Transcendencia; Trinidad; Vaticano II]

Anneliese Meis

ISABEL DE LA TRINIDAD, BEATA

SUMARIO: I. Semblanza biográfica: 1. Datos biográficos; 2. Escritos. —II. Enseñanza y mensaje: 1. Un itinerario espiritual de vivencia trinitaria; 2. Su vocación trinitaria, reflejada en su nombre; 3. Los modelos de su vocación trinitaria: Jesucristo, la Virgen María; 4. Isabel y la inhabitación del Espíritu Santo; 5. Vivencia y doctrina; 6. ¡Oh Trinidad, a quien adoro!»

I. Semblanza biográfica

1. DATOS BIOGRÁFICOS. Isabel Catez nació el 18 de julio de 1880, en el campo militar de Avor, cerca de Bourges (Francia). Sus padres se llamaron Francisco José Catez y María Rolland. Tuvo una hermana, llamada Margarita (Guita, en lenguaje familiar), a la que dirigió muchas cartas, que son una fuente importante para conocer su mensaje espiritual.

—El 22 de julio recibió el sacramento del bautismo. Se le impuso el nombre de María Josefa Isabel. Este último nombre fue para ella una revelación de su vocación, como veremos.

La familia Catez se trasladó pronto a Dijon, habitando en una casa cercana al monasterio de las Carmelitas Descalzas. El 2 de octubre de 1887 murió su padre. Cuando se confesó por primera vez e hizo su primera comunión manifestó su deseo de abrazar la vida religiosa (19. 4. 1891).

Isabel recibió una educación esmerada en el orden espiritual y humano, bajo la vigilancia de su madre. Estaba dotada de muy buenas cualidades humanas, con una disposición connatural para la música. Inclineda al recogimiento interior, le atraía fuertemente la vida de las carmelitas y su dedicación a la oración mental. A los catorce años hizo voto de virginidad y se

acentuó en ella su vocación al Carmelo. En 1897 manifestó por primera vez este deseo a su madre, que no se manifestó muy favorable a sus propósitos y procuró distraer la atención de su hija, manteniéndola en la vida social de Dijón. Isabel viajó, practicó la música, la danza, hizo amistades y tuvo ofertas de matrimonio; pero nada de eso, dice C. de Meester, sació su sed de absoluto, sino sólo Dios.

—Enero de 1899. Durante unos ejercicios espirituales, dirigidos por el P. Chesnay, recibió la primera experiencia extraordinaria de la inhabitación trinitaria. Sus visitas a las Carmelitas se hicieron más frecuentes. Durante este tiempo comenzó a leer el *Camino de Perfección* de Santa Teresa. Se avivó su deseo de ingresar en el Carmelo, consiguiendo al fin el beneplácito de su madre, para cuando cumpliera los 21 años de edad.

En 1900 participó en un retiro, dirigido por el jesuita P. Hoppenot e hizo el firme propósito de vivir en adelante en el mundo *en espíritu de oración*, al estilo de las carmelitas. El 2 de agosto de 1901 vio cumplido su deseo. Ingresó como postulante en el monasterio de las Carmelitas Descalzas de Dijon, del que era priora la Madre Germana de Jesús. El 8 de diciembre vistió el hábito. Se dirigía espiritualmente en este tiempo con el P. Vallée.

El 19 de enero de 1903 hizo su profesión solemne con el nombre de Isabel de la Trinidad. La profesión religiosa fue para ella como un segundo sacramento, que disipó las dudas que le habían atormentado. Entró en contacto con los escritos de san Juan de la Cruz, que fueron para ella como una nueva revelación luminosa en su vocación a la intimidad con Dios y a la vivencia del misterio de la Trinidad. Un año más tarde (1904) escribió su conocida *Elevación a la Santísima Trinidad*, que revela su profunda vivencia de este misterio.

—En los primeros meses de 1905 se inició el proceso de una penosa enfermedad. Obtuvo dispensa de algunas prácticas de la vida religiosa; pero su vivencia interior no sufrió merma. En la pascua de este año descubrió lo que ella llamó: su *misión* en el mundo: *ser alabanza de gloria de la Trinidad*.

En 1906 su vivencia interior se centró plenamente en Cristo y en el misterio trinitario. Vivía revestida de los sentimientos de Jesucristo y asumió sus dolores y sufrimientos para configurarse a su imagen doliente y llenarse más de su amor. En 24 de mayo el Señor le concedió la gracia mística de *vivir en su presencia*. En este ambiente leyó y saboreó la doctrina de san Pablo, que le ayudó a profundizar en su vocación de *alabanza de gloria*. En los meses siguientes escribió lo más importante de su mensaje espiritual.

Su enfermedad iba agravándose lentamente. Se sentía asociada a los sufrimientos de Jesús y deseaba ser como una *humanidad suplementaria a su pasión*. A finales de octubre redactó su testamento espiritual, dirigido a la Madre Germana de Jesús.

El día primero de noviembre recibió su última comunión. Entró en una noche oscura del espíritu, que la configuró aun más con Cristo. La Comunidad la rodeó con el amor fraterno y la plegaria. El día 6 por la mañana, víctima del mal de Adisón, expiró dulce y suavemente, iniciando su canto glorioso de *alabanza de la Santísima Trinidad*.

El día 25 de noviembre de 1984 el Papa Juan Pablo II declaró beata a Sor Isabel de la Trinidad, definiéndola como *una contemplativa*, que descubrió en sí misma «la presencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», en los que reconoció la realidad del amor infinito y viviente de Dios (Homilía).

2. ESCRITOS. Los escritos de Sor Isabel de la Trinidad son una expresión de su mensaje espiritual. En sus mismas cartas da a conocer sus sentimientos espirituales y su preocupación por la vida del espíritu. No dejó muchos escritos. Aparte de algunos ejercicios escolares de poesía, nos legó unas piezas valiosísimas, de carácter espiritual, que nos dan a conocer el desarrollo de su vida interior y sus más elevadas experiencias.

Conrad de Meester, el mejor conocedor de su vida y su doctrina, ha clasificado los escritos de Sor Isabel en este esquema:

1° - *Diario espiritual* (1894-1900), escrito en tres cuadernos, reunidos en dos cubiertas.

2° - *Tratados espirituales*, cuatro trataditos que contienen su enseñanza y su mensaje: a) *Grandeza de nuestra vocación*, escrito en forma de carta para su amiga Francisca Sourdon; b) *Déjate amar*, escrito en los últimos días de octubre de 1906, en un ambiente cuasi sacramental; c) *El cielo en la fe, (o en la tierra)*, escrito tres meses antes de morir y dirigido a su hermana Guita, como fruto de sus ejercicios espirituales de diez días de duración. d) *Ultimos Ejercicios*, su obra más importante, autobiografía espiritual de la segunda quincena de agosto (1906); su último legado, expresión de sus más profundas vivencias cristológicas, trinitarias y eclesiales.

3° - *Notas íntimas*: una serie de textos breves, redactados en forma de elevaciones espirituales, de oraciones personales, o reflexión sobre algún tema espiritual. Son *desahogos* del espíritu, cuando Isabel era seglar, o carmelita. En este grupo se incluye su conocida: *Elevación a la Trinidad: ¡oh Trinidad, a quien adoro!*

4° - 124 *poesías* sobre diversos temas, escritas en un cuadernillo.

5° - 346 *cartas*: de familia (a su madre, a su hermana), de amistad, de carácter social. Todas tienen un valor espiritual.

II. Enseñanza y mensaje

Los escritos de la Beata Isabel de la Trinidad son una autobiografía espiritual en pequeño. Son la expresión de su vivencia del misterio de Dios en su sentido más profundo, una vivencia de fe y amor. En su conjunto constituyen la auténtica historia de su alma privilegiada, fiel hasta lo más mínimo a la vocación a la santidad, en la comunión con Dios Uno y Trino.

Sus páginas son una fuente luminosa de doctrina, hecha vida interior, abierta a todas las almas, llamadas a la perfecta configuración con Cristo. En la explicación de sus vivencias interiores ella manifiesta un alto conocimiento de la revelación de Dios y de sus designios de salvación, de la ejemplaridad de Jesucristo y de la Virgen María. Nos da a conocer el misterio de Dios Padre, de Jesucristo y del Espíritu Santo, con la profundidad con que ella vivió su presencia y su acción misteriosa, *en el más profundo centro* de su alma. Aquí estriba la fuerza de su magisterio y de su mensaje espiritual.

1. UN ITINERARIO ESPIRITUAL DE VIVENCIA TRINITARIA. La importancia de Isabel de la Trinidad para la vida espiritual y para la teología trinitaria radica no solamente en sus escritos, sino también en la riqueza de sus experiencias y de su misma vida; en el itinerario que ella recorrió desde su infancia hasta su muerte: breve en el tiempo, pero de muy amplia dimensión en su contenido.

A. Sicari ha definido a la Beata Isabel como *una existencia teológica*. La historia de su vida no es una simple biografía, en el sentido común de la palabra; es el relato de una *teología vivida*, hecha forma de su misma vida. *Existencia privilegiada*, transfigurada siempre por el rayo de la presencia de Dios Uno y Trino.

En esta misma línea ha interpretado la vida de la Beata Isabel Carlo Landazi que la considera y la describe como una *historia hecha presencia de Dios*, penetrada desde el principio al fin por una realidad, que es raíz y fundamento de su mismo ser: la inhabitación de la adorable Trinidad en su alma, viva y actuante en ella. De ahí nació la conciencia de su vocación-misión: *ser alabanza de su gloria*.

La experiencia de esta presencia, hecha inhabitación trinitaria, protegida por sus cualidades humanas y sobrenaturales: amor a lo bello, firmeza de carácter, sensibilidad, docilidad a la llamada de Dios..., iluminó la historia maravillosa de su alma, a pesar de sus sufrimientos. Fue la que hizo de ella *una existencia teológica*.

En 1899 la joven Isabel Catez, durante unos ejercicios espirituales, tuvo la gracia mística de sentir la presencia trinitaria en su alma. Tenía diez y ocho años. No tenía entonces una idea clara de la presencia sobrenatural de Dios. Fue algo parecido a lo que le había ocurrido a Santa Teresa (*Vida*, 18, 15; 22, 3). Al año siguiente, el P. Vallée, su director espiritual, en el locutorio de las carmelitas, le explicó el sentido teológico de esa presencia, que abrió nuevas perspectivas a su deseo de interioridad.

La vivencia de la inhabitación trinitaria, cada vez más profunda, llevó a la Beata Isabel a descubrir todos los matices y las amplias dimensiones de esta realidad, y a relacionar sus propias experiencias, su conocimiento y su amor a Dios con el estado de los bienaventurados en el cielo. En 1902, durante su noviciado, tuvo una experiencia de que estaba viviendo *el cielo en la tierra*. «He hallado mi cielo en la tierra —decía en carta a la condesa de Sourdon—; porque el cielo es Dios, y Dios está en mi alma». La realidad de Dios, íntimo a su alma, fue el determinante de su existencia.

En la última etapa de su itinerario espiritual, su existencia teológica marca una nueva característica. Descubre su *vocación eterna*, que cumple ya en el cielo en la tierra: *ser alabanza de gloria* de la Trinidad. Es el cántico nuevo que entona ya en este mundo, y que enlaza con el que cantará eternamente en la bienaventuranza.

Isabel fue durante toda su vida la voz de esta *alabanza de gloria*. Su existencia mantuvo siempre, sin interrupción, este sentido teológico, de manera particular en la última fase de su vida. Fue entonces cuando vivió en toda su intensidad el sentido de su propia realidad sobrenatural. Ella la condensa en estas frases, entre otras: «Una alabanza de gloria es un alma que mira de hito en hito a Dios en la fe y en la simplicidad; es un reflector de todo lo que Él es... Es también como un cristal, a través del cual se puede irradiar y contemplar todas sus perfecciones y su propio esplendor»². «Estoy leyendo ahora unas páginas hermosas de nuestro Padre San Juan de la Cruz...; dice que el Espíritu Santo eleva el alma a una altura tan admirable que le hace capaz de aspirar en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo (CE 39, 3). Pensar que el buen Dios nos ha llamado a vivir en estas claridades santas... Yo quisiera responder pasando sobre la tierra, como la Santísima Virgen... para perderme en la Trinidad que mora allí, para transformarme en ella. Entonces, mi divisa, "mi ideal luminoso"... será realizado, será en efecto: Isabel de la Trinidad».

«¿Cómo imitar en el cielo de mi alma esta ocupación incesante de los bienaventurados en el cielo de su gloria? ¿Cómo continuar esta alabanza y esta adoración ininterrumpidas?... El alma que penetra y mora en estas "profundidades de Dios"..., que por consiguiente todo lo realiza "en Él, por Él y para Él con esta limpidez de intención, que le da cierta semejanza con el ser simplicísimo, esta alma se arraiga más profundamente en Aquel a quien ama con cada uno de sus movimientos, con cada una de sus aspiraciones, con cada uno de sus actos... Todo en ella rinde homenaje a Dios tres veces santo. Esta alma es, por así decirlo, un *Sanctus* perpetuo, una incesante *alabanza de gloria*". Esto fue ella a lo largo de su existencia.

2. Su VOCACIÓN TRINITARIA, REFLEJADA EN SU NOMBRE. Isabel Catez descubrió muy pronto que su nombre respondía a su ser sobrenatural. Lo descubrió en su bautismo, guiada por la doctrina de san Pablo: una consagración a Dios Uno y Trino. En su primera visita a las Carmelitas de Dijón la Madre Priora le explicó su significado: Isabel, *casa de la Trinidad*; y le reveló que ese sería el nombre que tomaría en el Carmelo. A partir de entonces se sintió fascinada por ese misterio. Más adelante recordará con emoción este hecho.

En 1901 hacía esta confidencia a don Emiliano Isidoro Angels, canónigo de Carcasona, amigo de la familia: «¿Le he dicho mi nombre nuevo en el Carmelo? María Isabel de la Trinidad. Me parece que este nombre indica mi vocación particular. ¿Verdad que es muy bonito? Amo tanto este misterio de la Trinidad... Es un abismo en que me pierdo».

Isabel celebraba con especial devoción y solemnidad la fiesta litúrgica de la Santísima Trinidad, como fiesta propia, porque era lo que significaba su nombre. El 25 de mayo del mismo año decía a su hermana Guita: «Oh, sí, Guita mía. Esta fiesta de los Tres es verdaderamente mi fiesta. Para mí no hay ninguna parecida. Ella está muy bien en el Carmelo, porque es una fiesta de silencio y de adoración. Nunca había comprendido tan bien el misterio y toda la vocación que hay en mi nombre».

Consciente de su predestinación y de su llamamiento para ser Isabel de la Trinidad, respondió siempre con fidelidad a su vocación. Encontró en el Carmelo el clima adecuado para vivirla en toda su plenitud: su vocación trinitaria.

3. LOS MODELOS DE SU VOCACIÓN TRINITARIA. En la vivencia trinitaria de la Beata Isabel de la Trinidad destacan ciertas actitudes espirituales, que la definen y caracterizan: comunicación interior con la Trinidad, adoración silenciosa, inmolación, recogimiento, acción de gracias, amor de entrega... La lectura del NT y la doctrina de san Juan de la Cruz le ayudaron a configurar su actitud vivencial. En la Palabra de Dios descubrió también los modelos de su vocación, expresada y realizada en esa vivencia espiritual: Jesús y María.

a) *Jesús*: su oración contemplativa le ayudó a conocer cada día con mayor profundidad la ejemplaridad singular de Jesucristo para ella, y el camino para vivir su vocación específica. Tuvo siempre ante los ojos de su alma la figura de Jesús, como el supremo testimonio de la *alabanza de gloria*: lo que ella pretendía ser. Por eso, se esforzó constantemente y ante todo por imitar ese rasgo de su ejemplaridad.

La riqueza cristológica de la vida de la Beata Isabel, en cuanto a su conocimiento místico y a su amor de entrega total, no puede ser resumida en cortas páginas, menos aún en unas solas líneas. Cristo fue un absoluto para ella, porque en Él inhabitó la plenitud de la divinidad (cf. Col 2, 9). El vivió en toda su perfección el ideal del alma que quiere anonadarse ante el Señor para participar de la plenitud de su vida. «Cuando yo esté completamente identificada con este ejemplar divino — decía —, toda transformada en Él y Él en mí, entonces cumpliré mi vocación eterna, aquella para la que Dios *me ha elegido en Él* (Ef 1, 4), «*in principio*», la que yo

continuaré *in aeternum*, cuando sumergida en el seno de la Trinidad, seré la incesante *alabanza de su gloria: laudem gloriae eius* (Ef 1, 12)».

Isabel quería ser y lo fue en realidad, «una humanidad suplementaria de Cristo», no sólo para que él pudiese continuar realizando su obra redentora, sino también para glorificar perfectamente al Padre, para seguir siendo *alabanza de su gloria*.

Jesucristo fue para la Beata Isabel el modelo del amor perfecto al Padre y a los hombres; el amor de entrega, el amor como comunión con la persona amada, con Dios, que tan profundamente describe san Juan de la Cruz.

b) *La Virgen María*: Al lado de Jesús y muy cerca de él por la identificación con sus mismos sentimientos, la Beata Isabel descubrió la figura de la Virgen María. En ella, como en un espejo límpido y transparente, vió reflejados los rasgos de su vocación y de su misma vida. Su llamamiento a la interioridad, a la comunicación íntima con los Tres, a la intimidad con el Dios Uno y Trino... tienen un anticipo ejemplarizante en la Virgen María. Ella es también por antonomasia el modelo de su vocación a ser perenne *alabanza de gloria*. Su intuición aquí fue fruto de su connaturalidad, de su delicadeza de espíritu, de su amor a la belleza y a la armonía cósmica y espiritual.

«Después de Jesucristo, y salvando la distancia que existe entre lo finito y lo infinito, hay una criatura que fue también la gran alabanza de gloria de la Santísima Trinidad. Respondió plenamente a la elección divina».

Virgo fidelis: es la Virgen fiel, "la que guardaba todas las cosas en su corazón". Se consideraba tan insignificante, tan recogida delante de Dios en el santuario de su alma, que atrajo las complacencias de la Santísima Trinidad».

«Su oración, como la de Él, fue siempre ésta: *Ecce, heme aquí*: ¿Quién? "La esclava del Señor", la última de las criaturas; Ella, su Madre».

La actitud de la Virgen María, durante los meses que transcurrieron entre la Anunciación y el nacimiento de Jesús, es el modelo para las almas que buscan la interioridad, «para las que Dios ha llamado a vivir hacia adentro, en el fondo del abismo sin fondo»

En María descubrió Isabel reflejado el modelo perfecto de su vocación. Más aún: encontró en Ella su inspiradora, y la Madre que iría moldeando su alma, suave y amorosamente, hasta llegar a ser la perfecta *alabanza de gloria*. Así se colige de este precioso testimonio de los últimos días de su vida. 16 de agosto de 1906: «Esta Madre de gracia va a formar mi alma para que su hijita sea una imagen viva, expresiva de su Hijo primogénito (Lc 2, 7), el Hijo del Eterno. Aquel que fue la perfecta *alabanza de gloria* de su Padre».

4. LA BEATA ISABEL Y LA INHABITACIÓN DEL ESPÍRITU. La vida espiritual de Isabel de la Trinidad es uno de los testimonios más claros de la fuerza de la oración mental y de la contemplación amorosa, para llegar al conocimiento del misterio de Dios, y vivir en profundidad su inhabitación en el fondo del alma. Ella es una figura excepcional en este sentido. Enamorada de la realidad de Dios Uno y Trino, vivió en su presencia y en la intimidad de lastres divinas personas, en una conciencia cada vez más lúcida y en una unión espiritual más estrecha.

Enamorada también de Jesucristo, el Verbo encarnado, su amado Esposo, hecho amor de Dios a los hombres y crucificado por amor, luz y camino, vida del alma, descubrió en él su modelo, espejo de la divinidad, el todo para ella.

La figura del Espíritu Santo la fascinaba; porque es *el Espíritu de amor y de luz* de Jesús, el que El nos envió, como fuerza y compañero en el camino, para que no nos encontremos nunca solos en nuestras tareas.

El Espíritu Santo tiene una función personal en la vida espiritual. Es el dulce Huésped del alma, *que nos ayuda a penetrar en las profundidades insondables del ser divino*; es el Espíritu que vivifica a las almas, porque es la expresión del amor divino, del Padre y del Hijo; es como *la frescura de aguas vivas*, que invita al alma a beber de esa fuente, que Cristo prometió a los que creen en El.

Su función en la vida espiritual es más íntima aún. Él inhabita por amor en las almas. La inhabitación del Espíritu ocupa un lugar destacado en la vivencia espiritual de la Beata Isabel de la Trinidad. En consecuencia, ella enseña que el alma que quiera gustar del gozo del Señor en su interior, tiene que *vivir con el Espíritu Santo*, en comunicación con El en lo más profundo de su ser, como vivieron los santos. Ahí, *en el contacto con el amor infinito*, puede anticipar en esta vida el gozo de los bienaventurados y gustar de la plenitud del amor de Dios *en el fondo del abismo*, donde se realiza el encuentro divino.

El Espíritu es la luz y la cobertura del alma; el clima de la vivencia misteriosa de la realidad de Dios en nosotros. Con sus *ardientes llamas abrasa* las almas, las consume en el amor divino; nos colma de *sus dones* y de sus *dulzuras*. Es la *bondad*, la *belleza suprema* que nos revela la hermosura de la divinidad, por la que suspira el alma del Cántico Espiritual de san Juan de la Cruz: «gocémonos, Amado, y vámonos a ver en tu hermosura».

5. VIVENCIA Y DOCTRINA; La Beata Isabel no desarrolla en sus escritos cuestiones de teología. Su magisterio es algo más vital y profundo. Ella vivió la fe pura y ardiente en lo que le es más entrañable: conocimiento de Dios, aceptación y compromiso, alimentados por un amor de entrega sin límites y sin condicionamientos. La fe se tradujo en ella en una vivencia interior de la presencia de Dios, de su inhabitación amorosa en su alma, de una relación de reciprocidad y correspondencia. En esto se fundamenta y de aquí parte su magisterio espiritual.

Conrad de Meester definió a la Beata Isabel como *profeta de Dios*, que difundió en la Iglesia *un mensaje silencioso*, que irradia desde dos focos de luz: el testimonio de su vida, oculta y escondida en el Carmelo, y su doctrina, fruto de sus experiencias sobrenaturales, en la línea de tres grandes maestros: san Pablo, san Juan de la Cruz y Juan Ruusbroec.

Desde este punto de vista podemos decir, que la Beata Isabel ha sido *una gracia para la Iglesia*, una *figura de vanguardia*, que adelantó en la Iglesia una forma de espiritualidad universal: la *vivencia trinitaria*, equivalente a una vivencia de la fe en plenitud. Ella la vivió con la misma fuerza e intensidad, *como si estuviese viendo al invisible* (cf. Heb 11, 27).

La vivencia de la fe incluye un conocimiento proporcional del misterio de Dios, de su amor salvífico y misericordioso; conocimiento que no se adecua del todo con la capacidad natural de la persona, ni es asimilable al que proporciona la teología especulativa. Es un conocimiento que nace de la gracia y del calor de la oración amorosa. Se obtiene por la vía del amor y de la intimidad divina.

Isabel de la Trinidad es un ejemplo relevante de la fuerza del amor y de la eficacia de la oración, en orden al conocimiento perfecto de Dios. Por ese camino descubrió los matices del misterio trinitario, y lo vivió según la plenitud de la capacidad de su alma. Esto fue así, de manera particular, a partir de los días en que tomó contacto con los escritos de san Juan de la Cruz y se familiarizó con la doctrina de san Pablo. Ella experimentó los fenómenos que

describe santa Teresa en la última morada de su *Castillo interior*, cuando dice que conoce y gusta «por una noticia admirable que se le da al alma, y entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia, y un poder y un saber, y un solo Dios»¹⁶. El fruto de ese conocimiento y de ese gozo interior es cuanto la Beata Isabel de la Trinidad nos ha transmitido en sus escritos, espejo límpido de su alma.

6. ¡OH, MI DIOS, TRINIDAD A QUIEN ADORO...! Nuestra exposición, que no es completa, resultaría más empobrecida, si no ofreciéramos aquí un texto magisterial de la Beata Isabel, que indica las líneas fundamentales de su mensaje, y es la expresión más realista de su vivencia trinitaria. Es su Elevación a la Santísima Trinidad, que ante nuestra sorpresa y admiración, pide sólo una actitud: la del silencio meditativo.

«¡Oh, mi Dios, Trinidad a quien adoro! Ayudadme a olvidarme enteramente para establecerme en Vos, inmóvil y tranquila, como si mi alma estuviera ya en la eternidad. Que nada pueda turbar mi paz, ni hacerme salir de Vos, ¡oh mi Inmutable!, sino que cada minuto me haga penetrar más en la profundidad de vuestro misterio. Pacificad mi alma, haced de ella vuestro cielo, vuestra morada amada y el lugar de vuestro reposo. Que no os deje allí jamás sólo, sino que esté allí toda entera, completamente despierta en mi fe, en adoración total, completamente entregada a vuestra acción creadora.

¡Oh, mi Cristo amado, crucificado por amor! quisiera ser una esposa para vuestro Corazón, quisiera cubriros de gloria, amaros... hasta morir de amor. Pero siento mi impotencia y os pido os dignéis "revestirme de Vos mismo" Identificad mi alma con todos los movimientos de la vuestra; sumergidme, invadidme, sustituidme para que mi vida no sea más que una irradiación de vuestra vida. Venid a mí como Adorador, como Reparador y como Salvador. ¡Oh Verbo eterno, Palabra de mi Dios! Quiero pasar mi vida escuchándoos; quiero hacerme dócil a vuestras enseñanzas, para aprenderlo todo de Vos; y luego, a través de todas las noches, de todos los vacíos, de todas las impotencias, quiero miraros siempre y permanecer bajo vuestra gran luz. ¡Oh Astro amado!, fascinadme para que no pueda ya salir de vuestra irradiación.

¡Oh Fuego consumidor, Espíritu de Amor! "Descended a mí", para que se haga en mi alma como una encarnación del Verbo: que yo sea para El como una humanidad complementaria en la que renueve todo su Misterio. Y Vos, ¡oh Padre eterno!, inclinaos hacia vuestra pequeña criatura, "cubridla con vuestra sombra", no veáis en ella más que al "Amado en quien Vos habéis puesto todas vuestras complacencias"

¡Oh, mis Tres, mi Todo, mi Bienaventuranza, Soledad infinita, Inmensidad donde me pierdo! Yo me entrego a Vos como una presa. Encerraos en mí para que yo me encierre en Vos, mientras espero ir a contemplar en vuestra luz el abismo de vuestras grandezas.

21 de noviembre de 1904 »".

[-> Absoluto; Adoración; Alabanza; Amor; Bautismo; Comunión; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Gracia; Hijo; Iglesia; Inhabitación; Jesucristo; Juan de la Cruz, san; María; Misterio; Mística; Oración; Padre; Pascua; Revelación; Salvación; Teología y economía; Teresa de Jesús, santa; Trinidad; Vida cristiana.]

Enrique Llamas

ISLAM,

Sumisión, entrega voluntaria y total a Dios

SUMARIO: I. Concepto de Islam : 1. Según la etimología de la palabra; 2. Según la doctrina coránica.—II. Origen del Islam: 1. Mahoma y su predicación; 2. Los dos períodos generales de la predicación de Mahoma: mecano y medinés.—III. El Islām y el judeo-cristianismo: 1. Continuidad; 2. Novedades.—IV. La crítica trinitaria en el Islam: 1. En el Corán; 2. En los teólogos musulmanes.—V. Posible diálogo cristiano-islámico: 1. En cuanto a la religión en general; 2. En torno a la Santísima Trinidad.

I. Concepto de Islam

1. SEGÚN LA ETIMOLOGÍA DE LA PALABRA. El término *islam* es un nombre de acción de la cuarta forma del verbo árabe, *salima*, estar sano y salvo; en cuarta forma, *aslama*, entregarse voluntaria y totalmente a Dios y también *islamizar*. Por lo tanto, *islam* etimológicamente significa *entrega voluntaria y total a Dios*.

2. SEGÚN LA DOCTRINA CORÁNICA. En el Corán esta palabra sólo ocurre siete veces (3, 19; 5, 3; 6, 125; 9, 74; 38, 22; 49, 17; 61, 7). En cambio, recurre multitud de veces su participio activo, *muslim*, pl. *muslimún*, el que o los que se someten voluntaria y totalmente a Dios. Los españoles hemos hecho de este participio activo la palabra *musulmán*. También ocurre esta palabra con el Corán con la forma *aslama*, *islamizar* y alguna otra. En el Corán estos términos conservan siempre el sentido que hemos llamado etimológico (v. gr., 2, 2-5 y 137; 3, 200; 4, 36-39; 58, 59; etc.). Tomado el término en tal sentido, el Corán identifica *islam* con la única religión verdadera del único Dios Verdadero, *Alláh*, «el Dios», religión que, según Mahoma, siempre fue y tiene que ser la misma (3, 83). Tal sumisión o entrega a Dios debe ser en todas las cosas, pero debe manifestarse principalmente, «en creer en Dios y en el último día, en los Angeles, en la Escritura, (libro revelado), y en los profetas, en dar de la hacienda. «...a los parientes, huérfanos, necesitados, viajeros, mendigos y esclavos; en hacer la *azala* (oración litúrgica) y dar el *azaque* (tributo religioso), en cumplir los compromisos contraídos; en ser paciente en el infortunio, en la aflicción y en el tiempo de peligro. Los que practican esto son los hombres sinceros; esos, los temerosos de Dios» (23, 17). Otros versículos añaden el ayuno (2, 183-187) y la peregrinación a la Meca (2, 196). En estos versículos se basa la doctrina de los *cinco pilares del Islam*: *profesión de fe, oración, limosna, ayuno y peregrinación a la Meca*.

II. Origen del Islam

1. MAHOMA Y SU PREDICACIÓN. El Islam fue predicado por Mahoma entre los años 610 y 632 de nuestra era en las ciudades del norte de Arabia, la Meca y Yatrib, después Medina del Profeta, a 425 kilómetros al norte de la Meca. Mahoma nació en la Meca hacia el año 570. Sus padres eran *politeístas*. Su padre murió antes que naciese y su madre pocos años después. Entonces lo recogieron y educaron sus próximos parientes que eran también *politeístas*. La sociedad en que creció Mahoma era casi toda *politeísta*. ¿Cómo se puede explicar entonces que Mahoma, llegado a la edad de cuarenta años, poco más o menos, comenzase a predicar una religión estrictamente monoteísta, coincidente en múltiples aspectos con el judeocristianismo? Para los musulmanes se explica, porque, según el Corán, la religión verdadera fue siempre la misma y Dios inspiró e hizo descender esa religión, que está escrita en el cielo, sobre Mahoma (16, 44; 42, 13, etc.). Para los judíos y cristianos la explicación es distinta, como veremos después.

2. LOS DOS PERÍODOS GENERALES DE LA PREDICACIÓN DE MAHOMA, EL PERÍODO MECANO Y EL MEDINÉS. Mahoma entró al servicio de una acaudalada viuda, llamada Jadiya, con la cual terminó por casarse. En el año 610 Mahoma, a imitación de una especie de monjes monoteístas, llamados *hanifs*, se retiró a unas cuevas del monte *Hira*; próximo a la Meca, para hacer una especie de retiro espiritual. Estando allí tuvo una visión y oyó una voz que le decía: «*recita, en el nombre del Señor que ha creado...* (96, 1-5). Atemorizado regresó a casa y se lo contó a Jadiya. Esta tenía en la Meca un primo cristiano, llamado Waraqa ben Nawfal, del cual se cuenta que tenía unas escrituras hebreas. Waraqa tranquilizó a Jadiya, diciéndole que era la voz de Dios que llamaba a Mahoma al profetismo. Parece que Waraqa esperaba un nuevo profeta. En el año 612, Mahoma volvió a tener otra visión similar y oyó la misma voz. Entonces, comenzó a predicar la religión que Dios le inspiraba. Convirtió primero a Jadiya y a su primo y a algunos otros. Cuando los convertidos fueron ya un grupo un poco numeroso, los politeístas mecanos comenzaron a perseguirlos y Mahoma envió a Etiopía a los que corrían mayor peligro. Al resto lo protegía Jadiya y Abú Talib, tío de Mahoma, que eran personajes influyentes. Muertos éstos, el peligro se agravó y Mahoma comenzó a pensar en emigrar a otra parte. Tuvo la suerte de que entre las tribus de Yatrib, después Medina, surgió una disensión y los que querían la paz buscaban un árbitro que los apaciguase. Creyeron que el árbitro podía ser Mahoma. Dialogaron con él y llegaron a un acuerdo. Entonces Mahoma envió a Yatrib a sus partidarios y, después, emigró él mismo en compañía de Abú Bakr. Esto ocurrió en el año 622 de nuestra era y en ese año comienza el primer año de la *Hégira* —emigración—. Terminó así el período *mecano* y comenzó el *medinés* que duró hasta el año 632 de nuestra era en que murió. En el mismo Corán se llaman *mecanas* las suras que contienen la predicación en la Meca, y *medineses* las que contienen la predicación en Medina. Las suras mecanas son breves, de expresión muy concisas y muy rítmicas. Las *medineses* son largas, menos concisas y menos rítmicas que las *mecanas*, y abundan más en normas legales. Durante el período mecano, Mahoma creyó que la religión que predicaba era exactamente el judeocristianismo. Pero en Medina los judíos se dieron pronto cuenta de que lo que predicaba Mahoma, como religión del AT, no coincidía con éste y comenzaron a burlarse de él. Entonces Mahoma se dio cuenta de que la religión que él predicaba difería del judeocristianismo y comenzó a decir que los judíos y cristianos habían corrompido la religión y los textos religiosos y que él era el enviado de Dios para restaurar la religión de Abrahán que era la religión verdadera (2, 130-141).

III. El Islam y el judeocristianismo

1. CONTINUIDAD. Entre el Islam y el judeocristianismo *hay continuidad*, porque hay entre ellos muchos puntos comunes, que se enuncian en la Biblia y el Corán de un modo muy similar. Por ejemplo, la creencia en un solo Dios, creador de todo, omnipotente, infinitamente sabio, misericordioso, remunerador que premia las acciones buenas en un paraíso futuro y castiga las acciones malas en un infierno de fuego ardiente (2, 255 *et alibi*; 2, 80-81 *et alibi*). La creencia en la resurrección de los muertos y en el día del juicio (10, 28-30; 16, 25-34; etc.). Este Dios ha revelado éstas y otras cosas a los antiguos profetas, Abrahán, Isaac, Jacob, Moisés, Jesús (3, 84). Esta revelación está contenida en la *Escritura* (libro revelado, *passim*), en la *Torah* (3, 3 y 48, *et alibi*) en los *Salmos* (14, 163), en los *Evangelios* (3, 3 y 48; 5, 4, 8-48; y 5, 57 y 25-27; etc.). Son muchos los puntos en que coinciden y con tanta fidelidad que, si suponemos que Mahoma recibió estas doctrinas oralmente de algún judío o cristiano, hay que suponer muchas horas de diálogo, o incluso habría que suponer que Mahoma tuvo a su disposición partes escritas de la *Biblia*.

2. NOVEDADES. El Islam, comparado con el Judaísmo, ofrece pocas *novedades*; comparado con el Cristianismo, ofrece bastantes, siendo de notar, en ambos casos, que las novedades

consisten en restas o supresiones. La novedad principal, respecto del Judaísmo, tal vez sea la falta o carencia de *sacerdocio*. Respecto del Cristianismo, además de la falta de sacerdocio, la falta o carencia de sacramentos y de jerarquía eclesiástica. En la práctica, sin embargo, el sacerdocio y la jerarquía han sido suplidos, en parte, por la institución de *cadies*, jueces y *ulemas* que no son de institución coránica. Existen, además, otras diferencias. En el Corán se habla de profetas que no figuran en el AT, como Hud (7, 65), Salih (7, 73), Suaib (7, 85).

Además se relatan algunas historias de manera distinta a como las relata el AT, por ejemplo, la historia de José (12, 1-111). Pero las novedades más graves, respecto del Cristianismo, consisten en la negación de algunos misterios de gran importancia en éste. De Jesucristo, a quien el Corán considera como un profeta extraordinario, nacido de María Virgen (3, 47), niega que haya muerto realmente en la Cruz (4, 157 y 171) y que sea realmente Dios (*ibid.*). Afirma que Jesús profetizó la venida de Mahoma (61, 6) y cuenta leyendas existentes en los Evangelios Apócrifos (3, 49 *et alibi*). Niega también abierta y rotundamente el misterio de la santísima Trinidad (4, 71 y 5, 73). Vistas las analogías y diferencias, comparando el estricto monoteísmo predicado por Mahoma, con el judeocristianismo, parece que a Mahoma le sirvió de fuente para el AT, la *Haggadá*, introducida en Arabia por restos o fragmentos de tribus judías, refugiadas allí. Y para el NT, tal como lo interpreta el Catolicismo, las fuentes serían restos de sectas arrianas y docetistas, refugiados también en Arabia. Está bien probado que en la Arabia preislámica habían penetrado el Judaísmo y el Cristianismo y que había judíos y cristianos en la Meca y en Yatrib, después Medina. A Mahoma le acusaron sus contemporáneos de predicar doctrinas que le enseñaba otra persona (16, 103).

IV. La crítica trinitaria en el Islam

1. EN EL CORÁN. En el Corán se niega abierta y rotundamente la *Trinidad* cristiana. He aquí algunos versículos: «¡Gente de la Escritura! ¡No exageréis en vuestra religión! ¡Ni digáis de Dios, sino la verdad!, que el Ungido, Hijo de María, es solamente enviado de Dios y su Palabral... ¡No digáis tres! ¡Basta ya!» (4, 171). No creen en realidad los que dicen: «Dios es el tercero de tres». «No hay más dios que Dios, Uno» (6, 63 y 100-101). La sura cuarta es medinesa y la sexta, mecana. Mahoma, sin embargo, no tenía un concepto claro de lo que los cristianos entendían por Trinidad. Creía que entendían por Trinidad a *Dios, Jesús y María*. Dice, por ejemplo: «y, cuando dijo Dios a Jesús: ¡Jesús, hijo de María!, ¿eres tú quien ha dicho a los hombres, tomadnos a mí y a mi Madre como dioses, además de tomar a Dios? Dijo, ¡gloria a Ti!, ¿cómo voy a decir algo que no tengo por verdad?» (5, 116).

2. CRITICA TRINITARIA EN LOS TEÓLOGOS MUSULMANES. Los teólogos musulmanes, cuando estuvo ya avanzada la teología, allá por los siglos X y XI de nuestra era, comprendieron que la Trinidad en que creían los cristianos no era la Trinidad descrita en el Corán: *Dios, Jesús y María*, sino algo muy distinto y, por eso, combaten la Trinidad cristiana, atacando los conceptos de *sustancia y persona*. Califican a los cristianos de *politeístas*, por ejemplo, nuestro Abenházam de Córdoba (m.456/1063). Suelen dedicar en sus tratados un capítulo bastante largo a refutar la Trinidad cristiana. Copiamos a continuación unos pocos pasajes del cadí Abú Bakr Muhammad ben `Abd al-Taiyib *al-Bagillani* (m.403/1013), perteneciente a la escuela *as' ári*, considerada generalmente como la ortodoxa. Dedicó a refutar la Trinidad el capítulo octavo de su obra *Kitáb al-Tamhid*^o. Comienza diciendo a los cristianos: «no digáis que Dios, ¡gloria a Él! es *sustancia*. ¿Cuál es vuestra prueba de esto?» Copia seguidamente las definiciones que los cristianos suelen dar de *sustancia* y pasa a refutarlas (*ibid.*). Termina diciendo: «¿por qué negáis también que los cuerpos son de dos clases? Pues hay un cuerpo *innoble* que es el que ocupa un volumen o espacio, el cual puede recibir formas y composición y es susceptible de que en él ocurran cambios. Y hay otra clase de cuerpo, el cuerpo *noble*, no

susceptible de nada de eso. Ahora bien, el Eterno, ¡ gloria a Él!, es *noble*, luego es necesario que El sea un cuerpo no dotado de formas, ni de lugar, ni susceptible de accidentes. Y no tienen respuesta para esto». Parece, pues, que para este teólogo y lo mismo ocurre con otros varios, la sustancia tiene que ser necesariamente cuerpo. Pero distingue dos clases de cuerpos, *cuerpos innobles*, equivalentes exactamente a lo que nosotros entendemos por cuerpo y *cuerpos nobles*, a saber, cuerpos inmunes de las condiciones que los hacen mudables. Es difícil comprender lo que quieren significar con esto. Después ataca por el lado del concepto de *persona*, preguntando, por ejemplo: «por qué han de ser tres y no catorce».

V. Posible diálogo cristiano-islámico

1. EN CUANTO A LA RELIGIÓN EN GENERAL. Antes de contestar directamente a este tema, creemos conveniente hacer una advertencia. No se puede partir del supuesto de que Mahoma fuese un *falsario*, porque no se puede probar que él no creyera de buena fe que era Dios el que le inspiraba lo que predicaba. De hecho, su predicación sacó a las tribus bárbaras, paganas y politeístas de la época preislámica, de su paganismo y barbarie y les infundió el concepto y culto del único Dios verdadero. Hay que abandonar estos tópicos que no conducen a nada. Aunque nuestra fe nos impide creer que Mahoma fuera un profeta con la misión de traer a la humanidad una revelación pública, porque, según nuestra fe, la revelación pública terminó con la muerte del último apóstol, y Mahoma es muy posterior, sin embargo, se puede admitir que el Corán puede contener verdadera revelación, porque tomó mucho del AT y NT y en algunos casos con mucha fidelidad. Por eso, a nuestro parecer, lo que esté tomado con fidelidad puede contener verdadera revelación. Tenidas en cuenta estas advertencias, no vemos inconveniente ni dificultad alguna para el diálogo cristiano-islámico sobre los aspectos generales en que las dos religiones coinciden que son bastantes, como hemos visto. Donde vemos inconvenientes y dificultades graves es en el diálogo sobre puntos en que difieren las dos religiones, como la divinidad de Jesucristo y su muerte real en la Cruz y sobre la santa Trinidad, por las razones que damos seguidamente.

2. EN TORNO A LA SANTÍSIMA TRINIDAD. En cuanto a los puntos indicados inmediatamente antes y, en especial éste de la Santísima Trinidad, el diálogo nos parece muy difícil y casi imposible, porque el musulmán tiene por verdad de su fe la creencia de que la doctrina predicada por Mahoma es copia fidelísima del ejemplar coránico existente en el cielo. Dios comunicó a Mahoma y éste reprodujo literalmente con toda fidelidad el Corán o religión existente en el cielo, que es la única verdadera y tiene que ser siempre la misma. Vemos muy difícil que un musulmán pueda renunciar a esta creencia o modificarla. Únicamente un cristiano y un musulmán comprensivos y tolerantes podrían dialogar entre sí sobre estos puntos, pero sin convencerse mutuamente el uno al otro. Del criterio anterior el musulmán deduce que los judíos y cristianos corrompieron la religión y los textos revelados. Mahoma es el último profeta enviado por Dios para restablecer la religión revelada a Abraham, única verdadera. A nuestro parecer, la mejor preparación para dialogar sobre estos puntos con un musulmán es todavía un buen conocimiento de la filosofía y teología escolásticas medioevales. Y el mejor fruto que se podría sacar es que los musulmanes dejasen de considerar a los cristianos *como politeístas*.

[-> Biblia; Creación; Cruz, Escatología; Escolástica; Jesucristo; Judaísmo; Liturgia; María; Misterio; Monoteísmo; Naturaleza; Oración; Religión; Revelación; Sacerdocio; Trinidad.]

JESUCRISTO

SUMARIO: 1. Perspectiva neotestamentaria: 1. Revelador del Padre; 2. El Mesías: a. En Marcos, b. En Mateo, c. En Lucas, d. En Juan, e. En los Hechos de los Apóstoles, f. En Pablo, g. En la Carta a los Hebreos, h. En el Apocalipsis; 3. Jesucristo Señor; 4. Jesucristo Hijo de Dios; 5. Jesucristo Dios: a. En S. Juan, b. En la Carta a los Hebreos, c. En Pablo, d. En los evangelios sinópticos; 6. Cristo emisor del Espíritu Santo.—II. El misterio de Cristo en la comprensión de la teología actual: 1. La cristología racionalista; 2. La cristología epifánica restrictiva; 3. Jesucristo, un misterio de revelación y comunión: a. Revelación del Dios trinitario, b. Comunión de Dios con el hombre, c. Cristología descendente y cristología ascendente: dos consideraciones no alternativas sino complementarias.—III. Conclusión.

El Dios cristiano se especifica mediante la revelación de Jesucristo. En este sentido se comprende la definición de vida eterna en Jn 17, 3: "Que te conozcan a ti, el único verdadero Dios y a tu enviado Jesucristo". De ahí que conocer la persona de Jesucristo es esencial para el conocimiento del Dios cristiano. Además, la afirmación de la divinidad de Jesucristo, que es la proclamación fundamental del NT, implica la transformación del monoteísmo unipersonal del AT en monoteísmo trinitario. Para calibrar la grandeza de esta revelación es necesario tener presente el esfuerzo mental que supuso esta nueva apertura a la riqueza de la vida divina en el plazo tan corto entre la vida de Jesús y la redacción de los principales escritos del NT. Es preciso pues contar en primer lugar con un impulso inicial muy potente en las palabras, obras, muerte y resurrección de Jesucristo, y, en segundo lugar, con una iluminación del Espíritu Santo sobre la comunidad cristiana y muy especialmente sobre los autores inspirados (evangelistas y Pablo). Sólo así se explica el prodigio de la unánime confesión de Cristo como Hijo de Dios en el NT y el desarrollo de la cristología en muy pocos años.

En el presente artículo nos centraremos en el testimonio del NT sobre Jesucristo añadiendo al final una breve consideración sobre algunas tendencias cristológicas actuales.

I. Perspectiva neotestamentaria

La cristología del NT contiene multitud de aspectos tanto desde el punto de vista de los títulos de Jesús, como desde la contemplación de los diversos misterios (Encarnación, Ministerio, Muerte, Resurrección y Ascensión). Aquí vamos a considerar aquellos puntos que más relación tienen con el misterio del Dios cristiano.

1. JESUCRISTO, REVELADOR DEL PADRE. La exégesis y teología neotestamentarias han puesto de relieve la centralidad de la conciencia filial de Jesús expresada en la singular manera de llamar a Dios "Abbá". Esa experiencia filial de Jesús es un dato que se hace título cristológico en el término "Hijo de Dios" de que hablaremos después. Esa experiencia de Jesús es el fundamento de su forma de hablar del Padre en un doble alcance: Como Padre suyo de una manera especialísima y como Padre de los hombres. Sin duda esta segunda dimensión es importante como revelación del Dios que ama a los hombres como hijos. El es el Padre celestial (Mt 5, 48 etc.). Pero aquí nos interesa destacar la transcendencia que para la idea de Dios encierra la revelación de que Dios es el Padre de Jesucristo y en consecuencia el "Padre" en la vida trinitaria. Es la suprema revelación del NT juntamente con la revelación de la personalidad divina del Espíritu Santo.

Tres textos del NT nos introducen en este misterio de la revelación del Padre y del Hijo.

En primer lugar el llamado "Himno del Júbilo" de Mt 11, 25-30; Lc 10, 21-22: "Nadie conoce bien al Hijo sino el Padre y nadie conoce bien al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar" (Mt 11, 27). El misterio es, pues, la relación Padre-Hijo. Las expresiones tienen el mayor alcance posible y su única justa interpretación consiste en la afirmación de la comunión divina de Padre e Hijo. Jesucristo aparece como el Revelador de ese misterio. El lo da a conocer. Con razón ha sido llamado este himno sinóptico "logion joánico" porque su contenido es idéntico al del cuarto evangelio según vamos a ver a continuación.

Un segundo texto que refleja el misterio del Hijo es Gál 1, 15-16: "Mas cuando Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo". Pablo considera ese momento como el momento de la gran revelación. Esta consiste en que Jesús es el Hijo. La cristología paulina, cuyos rasgos iremos viendo más adelante, tiene como punto de partida la revelación de Jesús como Hijo.

Un tercer texto que nos introduce en el misterio Padre-Hijo lo encontramos en Jn 1, 18: "A Dios nadie le ha visto jamás: El Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha contado". La expresión "El Hijo único" en algunos manuscritos se cambia en "un Dios Hijo único"; pero para nuestro propósito el alcance es idéntico. El misterio de Jesucristo se expresa en primer lugar en el término "Hijo único" (o todavía más decisivamente en la lectura "un Dios Hijo único"). Ambos términos nos introducen en el misterio de comunión entre Padre e Hijo. Es cierto que el evangelista se refiere al Logos encarnado, pero toda la exposición de Jn 1, 1-18 con la correspondencia entre 1, 1 y 1, 18 indica que la explicación de esa comunión reside en que "el Logos era Dios" y el Logos se ha encarnado'. El mismo versículo 1, 18 nos habla de la función reveladora del Hijo: "El lo ha contado". El es el Revelador.

2. JESUCRISTO EL MESÍAS. Jesucristo es una palabra en que el término Mesías (Cristo) ha pasado a formar un componente esencial. Esto responde a la realidad de su persona y misión. El evangelio de Juan resume toda su finalidad con estas palabras: "Estas cosas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios y para que creyendo tengáis vida en su nombre" (Jn 20, 31). La cualidad de Jesús como Mesías, junto con la de Hijo de Dios, es la afirmación central del NT. Los relatos del Bautismo, de la profesión de fe de Pedro y de la Transfiguración así como la entrada triunfal en Jerusalén y la confesión ante el Sanedrín forman un impresionante conjunto que muestran la centralidad de esta concepción.

Estos textos que, juntamente con los milagros y con el relato de la Pasión-Resurrección, forman el núcleo de la catequesis presinóptica, son, en cuanto Evangelio, el anuncio de la persona de Jesús y de su obra salvadora, es decir de *su mesianidad*.

Cada evangelista, como veremos en seguida, ve desde su perspectiva propia este evangelio pero todos coinciden en la afirmación fundamental: Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios.

a. Marcos. El Evangelio de Marcos tiene como título "Comienzo del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios" (1, 1). El relato prepara en su primera parte, mediante la consigna del secreto mesiánico, la confesión de Pedro: "Tú eres el Cristo" (8, 29) y en la segunda parte intenta explicarnos con los anuncios de la Pasión-Resurrección que el mesianismo de Jesús es la realización del Mesías ^doliente del Servidor de Yahvéh del 4º fragmento del Poema de Isaías (Mc 10, 45; cf. Is 53, 10-11). Esa gran catequesis refleja perfectamente la originalidad de la conciencia mesiánica de Jesús y el esfuerzo que debió hacer la comunidad primitiva para desprenderse de la idea del mesianismo de triunfo terreno. La confesión ante el Sanedrín (14, 61-62) es la proclamación solemne y pública del mesianismo de Jesús.

b. Mateo. También el Evangelio de San Mateo ha dispuesto la primera parte del relato del ministerio público de manera que aparece Jesús como el Mesías de las palabras (Mt 5-7) y el Mesías de las obras (Mt 8-9). Jesús es el Mesías que en sus milagros y en su comportamiento realiza la figura del Servidor de Yahvé (Mt 12, 18s que cita el primer fragmento del Poema de Isaías: 42, 1-4). Mateo presenta la profesión de fe de Pedro con las palabras "Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo" (16, 16) y tiene la misma referencia de Marcos a la figura del Servidor (Mt 20, 28).

La confesión ante el Sanedrín (26, 63-64) y los detalles de cumplimiento escatológico en la muerte de Jesús (27, 54) son expresión de la misma cualidad mesiánica de Jesús.

Por lo demás san Mateo en los dos capítulos de la infancia va dibujando la figura mesiánica de Jesús como hijo de David e hijo de Abrahán (1, 1-18), como Emmanuel que cumple la profecía de Isaías (Mt 1, 23), como el nacido Rey de los judíos a quien vienen a adorar los magos (2, 1-12) y como el "Nazareno" profetizado en la Escritura (2, 23).

c. Lucas. El Evangelio de Lucas, concidiendo en los grandes episodios (Bautismo, Confesión de Pedro, Transfiguración) con el resto de la tradición sinóptica, destaca el mesianismo profético de Jesús. La evangelización de los pobres lleva a otro texto de Isaías (61, 1ss) proclamado por Cristo en la Sinagoga de Nazaret (Lc 4, 16ss). El "camino" hacia Jerusalén (Lc 9, 51ss), marco de las enseñanzas de Jesús, es el camino hacia la meta donde se realizará el misterio redentor y de donde partirá el anuncio del Señor Resucitado con la fuerza del Espíritu Santo. El Resucitado dice a los discípulos de Emaús: "¿No era necesario que el Cristo padeciera eso y así entrara en su gloria?" (Lc 24, 26; cf. 24, 46). De esa manera aparece con claridad la naturaleza del mesianismo de Jesús. Pasión y Resurrección se presentan como cumplimiento de las profecías mesiánicas (Lc 24, 25; cf. 24, 44).

También Lucas en los dos capítulos primeros, o evangelio de la Infancia, presenta los rasgos mesiánicos de Jesús. El relato de la anunciación y nacimiento del Bautista es el relato del precursor del Mesías: "Irás delante de él con el espíritu y poder de Elías" (Lc 1, 17). En la anunciación de Jesús se dice que "El Señor Dios le dará el trono de David su padre" (Lc 1, 32) con clara alusión a su carácter mesiánico. En el relato de su nacimiento que tiene lugar en Belén, la patria de David, el ángel anuncia: "Os ha nacido hoy en la ciudad de David, un salvador, que es el Cristo Señor" (Lc 2, 12). A Simeón se le ha revelado "que no vería la muerte antes de ver al Cristo del Señor" (Lc 2, 26) y en su cántico lo proclama "luz para iluminar a los gentiles y gloria de su pueblo Israel" (Lc 2, 32).

d. Juan. El Evangelio de Juan está escrito "para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios y para que creyendo tengáis vida en su nombre" (20, 31). El evangelista ve la prueba de ese mesianismo de Jesús en las confesiones de los discípulos, en los siete signos que realiza, comenzando por el signo de la abundancia de vino como inauguración del ministerio mesiánico (2, 1-11), y en el título de Novio (3, 29). La presentación de Jesús como Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (1, 29.36) es una forma de expresar el mesianismo sacrificial de Jesús. En la misma línea está la presentación de Jesús como el Buen Pastor (10, 11-14) aplicando a Jesús la promesa del Pastor mesiánico (Ez 34). La confesión de Jesús como Mesías en el episodio de la samaritana (4, 26ss) y la proclamación de Jesús como "El Salvador del mundo" por parte de los samaritanos (4, 42) insinúan la dimensión universal del mesianismo de Jesús. Finalmente la presentación de Jesús como Rey en su entrada triunfal (12, 12-15), en el diálogo con Pilato (18, 33-37), en la coronación de espinas (19, 1-3) y en el título de la Cruz (19, 19-22) son para el cuarto evangelista expresiones significativas de su cualidad de Mesías. Recordemos que los targumim hablaban del "Rey Mesías" (Targum Neofiti

a Gén 3, 15). Pero Juan nos presenta a Jesús como Rey de la verdad y del amor **con** una corona de espinas y en el trono de la cruz. De esa manera queda claro su mesianismo.

La concepción de Jesús como Sumo Sacerdote queda de manifiesto en la Oración Sacerdotal (17, 1-26) y tal vez es aludida en el episodio de **la túnica inconsútil** (19, 23).

La escena de la transfixión (19, 31-37) y la comunicación del Espíritu Santo a los Apóstoles (20, 19-23) indican también los aspectos del cumplimiento mesiánico: el Pastor traspasado y el Mesías resucitado fuente del Espíritu.

Digamos para terminar que el Cuarto Evangelio emplea el nombre propio de Jesucristo en dos solemnes ocasiones: en 1, 17 "La gracia y la verdad nos ha llegado por Jesucristo" y en 17, 3: "que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo".

Veremos en seguida que la noción de Mesías en Juan se completa con la de Hijo de Dios.

e. Hechos de los Apóstoles. La presentación de Jesús como Mesías en los Hechos de los Apóstoles se une a la de "Señor" (Resucitado). La proclamación de Pedro al final de su discurso en el día de Pentecostés es la siguiente: "Sepa pues con certeza toda la Casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Mesías a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado" (2, 36). Otro tanto proclama con otras palabras el discurso de Pedro al pueblo con motivo de la curación de un tullido: "Dios dio cumplimiento de este modo a lo que había anunciado por la boca de todos los profetas: que su Cristo padecería" (He 3, 18). Pedro les invita a arrepentirse para que el Señor envíe desde el cielo al Cristo (He 3, 20) y recurre al testimonio de Dt 18,18 con la promesa del envío de un profeta semejante a Moisés y a la promesa de la bendición hecha a Abrahán, promesa que Pedro ve cumplida en la resurrección de Cristo (3, 25-26).

También, en el discurso al Sanedrín, Pedro y Juan proclaman que el milagro ha sido realizado en el nombre de Jesucristo Nazareno (4, 10) acudiendo al testimonio de Sal 118, 22 sobre la piedra rechazada por los constructores y convertida en piedra angular.

Asimismo en la oración de los apóstoles en la persecución (4, 23-31) se recurre al Sal 2, 1-2 en que se habla de que los pueblos se han aliado contra el Señor y contra su Ungido viendo cumplida esta alianza en la unión de Herodes y Pilato contra Jesús.

El discurso de Esteban (He 7) desarrolla las etapas de la Historia de la Salvación desde la vocación de Abrahán pasando por los patriarcas y Moisés hasta la construcción del templo por David y culmina con el reproche de haber asesinado al Justo. Esteban ve la gloria de Dios y a Jesús (al Hijo del hombre) de pie a la derecha de Dios (He 7, 55-56) con evidente referencia a la visión daniélica interpretada mesiánicamente en la Comunidad primitiva.

Felipe evangeliza al eunuco de Candaces exponiéndole el alcance del cuarto fragmento del Poema del Servidor de Yahvé (Is 53, 7-8). Una glosa muy antigua especifica la fe del eunuco con las palabras: "Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios" (He 8, 37-texto occi-).

El relato de la vocación de Saulo termina resumiendo la predicación de Pablo en las Sinagogas proclamando que "Él (Jesús) es el Hijo de Dios" (He 9, 20) y demostrando que Jesús era el Cristo (He 9, 22).

El discurso de Pedro en casa de Cornelio presenta a Jesús como ungido por el Espíritu Santo y poder (He 10, 38) y constituido juez de vivos y muertos (He 10, 42).

La centralidad de la idea de Mesías en la presentación de Jesús en la Comunidad de Antioquía se pone de relieve en el nombre con que se comienza a llamar a los creyentes, es decir, el nombre de "cristianos" (He 11, 26).

El discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia sintetiza también la Historia de la Salvación mencionando la elección de los padres, el éxodo, la conquista de la tierra, el período de los jueces y la monarquía: Saúl y David. Añade: "De la descendencia de éste, Dios, según la Promesa, ha resucitado para Israel un Salvador, Jesús" (He 13, 23). El discurso habla del cumplimiento mesiánico en la muerte y resurrección de Cristo aplicando a ésta el Sal 2,7: "Hijo mío eres tú; Yo te he engendrado hoy" (He 13, 33).

El Libro de los Hechos de los Apóstoles termina (28, 31) resumiendo así la actividad de Pablo en Roma: "predicaba el Reino de Dios y enseñaba lo referente al Señor Jesucristo con toda valentía, sin estorbo alguno". Es notable la conexión estrecha que este texto establece entre el Reino de Dios y la persona del Señor Jesucristo. Con ello se concluye un libro dedicado a exponer el avance de la Iglesia desde Jerusalén hasta Roma. Es el mensaje de que Jesús es el Cristo.

f. Pablo. Las cartas de Pablo están llenas del nombre de Jesucristo que ha llegado a hacerse como un nombre propio. Ello indica que el mesianismo de Jesús está en la misma entraña de su nombre propio. Con frecuencia Pablo invierte los términos y dice: "En Cristo Jesús". La expresión se acompaña en muchas ocasiones de la frase "Nuestro Señor" que indica la cualidad gloriosa de Jesús el Mesías y su señorío sobre los creyentes.

El tema del mesianismo de Jesús lo ha tratado Pablo expresamente en numerosas ocasiones. A continuación indicamos algunas de las principales.

En la carta a los Gálatas, en el desarrollo sobre la justificación por la fe, Pablo interpreta la Promesa hecha (en Gén 12, 7) a Abrahán y su descendencia: "No dice: 'y a los descendientes' como si fueran muchos, sino a uno solo, a tu descendencia, es decir, a Cristo" (Gál 3, 16). Cristo, es pues, el heredero en quien se cumple la promesa hecha a Abrahán. Un poco más adelante (Gál 4, 4) ve el cumplimiento en el envío del Hijo al llegar la plenitud de los tiempos. Cristo es el libertador (5, 1).

La carta a los Romanos comienza con una apretada síntesis cristológica de la que destacamos los elementos más importantes: "Pablo siervo de Cristo Jesús, apóstol por vocación, escogido para el Evangelio de Dios, que había prometido por medio de sus profetas en las Escrituras Sagradas acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos, Jesucristo, Señor nuestro" (Rom 1, 1-4). Así como Gálatas se fijaba en la promesa hecha a Abrahán, aquí se refiere a la promesa hecha a David (2 Sam 7, 1ss) mencionando en general las Escrituras Sagradas. Jesús es, pues, el Mesías que cumple las promesas proféticas. El fragmento comienza con la expresión "Pablo siervo de Cristo Jesús" y termina con la mención de "Jesucristo, Señor nuestro". El es el centro de la promesa y del cumplimiento. La carta describe la justificación por la fe y la obra liberadora de Jesucristo, nuevo Adán (c. 5). El libra de la muerte: "Así, lo mismo que el pecado reinó en la muerte, así también reinaría la gracia en virtud de la justicia para vida eterna por Jesucristo nuestro Señor" (Rom 5, 21). El cristiano por el bautismo está muerto al pecado y vivo para Dios en Cristo Jesús (Rom 6, 11). El cristiano está libre de la ley. Ante la tragedia de la lucha interior Pablo exclama: "¡Pobre de mí! ¿Quién me libraré de este cuerpo que me lleva a la muerte? ¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor!" (Rom 7, 24-25). Como se ve, la gracia de Jesucristo está en el corazón de la justificación por la fe. La vida de hijos de Dios se describe en el c. 8 de la carta que se concluye

con el himno del desafío o himno del amor de Dios: "Nada podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús" (Rom 8, 39).

Toda la sección de la carta dedicada a la situación de Israel (Rom 9-11) está motivada por la centralidad de la confesión de Cristo como Señor y la salvación de todo el que invoque su nombre (Rom 10, 9-13).

Basten estos dos ejemplos de las cartas de Pablo para iluminar el mesianismo de Jesús. En realidad los grandes desarrollos sobre Cristo sabiduría de Dios, imagen de Dios, cabeza y esposo de la Iglesia, fuente de la paz y de la reconciliación, etc., son formas de concebir ese mesianismo pero caen ya fuera de la intención del presente artículo.

g. La carta a los Hebreos. Este escrito con la grandiosa concepción de Jesucristo Sumo y eterno Sacerdote se puede considerar como desarrollo y aplicación de dos textos mesiánicos: Sal 2, 7: "Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy" y Sal 110, 4: "Tú eres sacerdote eterno según el orden de Melkisedeq". Por ello es la contemplación del Mesías como Sumo Sacerdote y Mediador de la Nueva Alianza.

h. El Apocalipsis. Finalmente el Apocalipsis proclama la mesianidad de Jesús en la doble dimensión: el Mesías que ha redimido a la humanidad y la venida última del Mesías en gloria vencedor en el combate escatológico. En el saludo inicial se habla de Jesucristo, el Testigo fiel, el Primogénito de entre los muertos, el Príncipe de los reyes de la tierra (Ap 1, 5a) y se resume su obra redentora con estas palabras: "Al que nos ama, nos ha lavado con su sangre de nuestros pecados y ha hecho de nosotros un Reino de Sacerdotes..." (Ap 1, 5b-6a).

La visión del Hijo del hombre (Ap 1, 13-16) presenta rasgos mesiánicos e igualmente la autopresentación de 1, 17-19 (aparte de los rasgos divinos de que hablaremos más adelante). Entre los títulos con que Jesús se autopresenta a las Iglesias destaca para nuestro propósito el de 3, 7 "El que tiene la llave de David", expresión claramente mesiánica.

La visión del Cordero en el c. 5 contiene estas palabras: "Ha triunfado el León de la tribu de Judá, el Retoño de David" (5, 5). Las alusiones a las profecías mesiánicas de Gén 49, 9 y de Is 11, 1.10 indican claramente que se refiere al Mesías. Este aparece como el Cordero también con una referencia múltiple de la Escritura. Un cántico de los cuatro vivientes y de los veinticuatro ancianos proclama la obra redentora (5, 9-10).

La mención explícita de Cristo aparece en dos grandes proclamaciones centrales del Apocalipsis: la primera en 11, 15 al toque de la séptima trompeta: "Ha llegado el reinado sobre el mundo de nuestro Señor y de su Cristo"; la segunda en el centro del c. 12 con la visión de la Mujer y el Dragón. Tras la derrota de éste se oye una fuerte voz en el cielo que proclama "Ahora ya ha llegado la salvación, el poder y el reinado de nuestro Dios y la potestad de su Cristo" (12, 10).

El resto del Apocalipsis describe la confrontación entre el Dragón y las Bestias de una parte y el Mesías y los suyos por otra. Las calificaciones del jinete mesiánico de Ap 19, 11-16 y su victoria en el combate escatológico culminan en las Bodas del Cordero. El final del libro vuelve a presentar a Jesús con el título "El Retoño y el descendiente de David" (22, 16). El Mesías es el Novio (Ap 21, 2) como en Juan 3, 29.

3. JESUCRISTO SEÑOR. Uno de los títulos que más presencia han tenido en el NT, especialmente en san Pablo, es de Jesucristo Nuestro Señor. Con ello se expresa el señorío de Cristo sobre los creyentes. No obstante, el alcance pleno y más profundo de este título

aparece en una serie de lugares que vamos a examinar a continuación. Como veremos, se trata de una aplicación a Jesucristo del nombre divino de Yahvé traducido por Kyrios en los LXX. Esta aplicación se hace mediante un Derás de traspaso, procedimiento original del NT en que se atribuyen a Cristo nombres y atributos divinos que en el AT se aplican a Dios. Esto vale en primer lugar del nombre "Señor".

El primer ejemplo de empleo en este sentido se encuentra en el Discurso de Pedro en Pentecostés en la cita de Joel 3, 1-5 con la expresión "todo el que invoque el nombre del Señor se salvará" (He 2, 21). La aplicación de este versículo a Cristo está aquí implícito pero es explícito en Rom 10, 9-13. Invocar el nombre del Señor, que el texto bíblico refiere a Yahvé, en el texto neotestamentario se aplica a Cristo. Con ello queda claro el sentido último (expresión de divinidad) de esta frase.

Un segundo lugar en que la expresión "Señor" está en conexión con el Nombre divino es el himno de Filipenses 2, 6ss que termina con estas palabras: "Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el Nombre, que está sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús *toda rodilla se doble* en los cielos, en la tierra y en los abismos y *toda lengua confiese* que Cristo Jesús es SEÑOR para gloria de Dios Padre" (Flp 2, 9-11). Si se tiene presente que en 2, 6 se habla de la condición divina de Cristo en su preexistencia y que las expresiones "toda rodilla se doble" y "toda lengua confiese" están tomadas de Is 45, 23 donde se aplican a Yahvé, podemos concluir que el "Nombre sobre todo nombre" es aquí el título de "Señor", es decir, (como indica la Biblia de Jerusalén en nota a Flp 2, 9b) "el Nombre divino inefable que, en el triunfo de Cristo resucitado, se expresa mediante el título de 'Señor' cf. He 2, 21; 3, 16".

El título de Señor se aplica a Cristo en 1 Cor 8 en un texto en que se hablase dioses y señores (hombres divinizados): "Pues aún cuando se les dé el nombre de dioses, bien en el cielo, bien en la tierra, de forma que hay multitud de dioses y señores, para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros" (1 Cor 8, 5-7). El sentido del texto es claro. A Jesucristo se le debe aplicar el título "Señor" que implica su divinidad. El texto además habla de la preexistencia (cf. nota de Biblia de Jerusalén). La diferencia con los casos de Derás de traspaso que hacen referencia a nombres o atributos divinos de Yahvé en el AT, consiste en que aquí se trata de un título que los paganos aplican falsamente a los héroes divinizados y que Pablo cree que se realiza únicamente en Jesús, apuntando a su preexistencia.

Finalmente dentro del Corpus paulino podemos recordar la enumeración de Ef 4, 4-6 en que aparecen "un solo Espíritu... Un solo Señor... un solo Dios y Padre de todos". Está clara la aplicación a Cristo de este título en dimensión trinitaria.

Digamos para terminar esta sección dos palabras: una sobre los evangelios sinópticos y otra sobre el Cuarto Evangelio. En primer lugar recordemos que los evangelios sinópticos (Mt 22, 41-45; Mc 12, 35-37; Lc 20, 41-44), nos presentan una controversia sobre Cristo Hijo y Señor de David en torno a la expresión de Sal 110, 1 "Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha". El interrogante que plantea el texto es el siguiente: "Si, pues, David le llama Señor, ¿cómo puede ser hijo suyo?".

En segundo lugar conviene recordar la expresión de Jn 20, 28 "¡Señor mío y Dios mío!" sobre la que volveremos en seguida.

A este propósito, aunque sin el título "Señor" pero como un alcance equivalente y tal vez más fuerte, es necesario recordar las expresiones "Yo soy" en absoluto de Jn 8, 24.28. Aquí estamos también ante un Derás de traspaso'. El nombre divino es aplicado a Cristo con las mismas

connotaciones de Salvador y Redentor que hay en el AT. Volveremos en seguida sobre este texto al hablar de la divinidad de Cristo.

Finalmente la aplicación del título "Señor" a Jesucristo en el Apocalipsis es amplia. Recordemos solamente la expresión "Rey de Reyes y Señor de Señores" (19, 16) y la invocación "Ven, Señor Jesús" (22, 20).

En otros muchos lugares del NT el título de "Señor" se aplica a Jesucristo en una manera equivalente a la de Mesías y connotando su resurrección y el señorío que con ella ha adquirido sobre la Iglesia y el mundo.

4. JESUCRISTO, HIJO DE DIOS. Intimamente ligado a los títulos de Mesías y de Señor está el título de Hijo de Dios. Dejando para otro artículo de este Diccionario el término "Hijo" aquí indicamos brevemente el doble alcance mesiánico y trascendente que tiene este título. Algunos lugares los hemos avanzado al tratar de Cristo revelador del Padre [*apartado 1, 1*].

Digamos en primer lugar que la confesión de que Cristo es el Hijo de Dios es central en el NT. El título del Evangelio de Marcos es "Comienzo del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios" (Mc 1, 1). La confesión de Pedro en Mt 16,16 es "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo". San Lucas en la anunciación afirma: "Por ello el que ha de nacer será santo y será llamado Hijo de Dios" (Lc 1, 35). El Evangelio de Juan ha sido escrito "para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios y para que creyendo tengáis vida en su nombre" (Jn 20, 31). En los Hechos de los Apóstoles aparece la confesión de Pablo tras su conversión: "se puso a predicar a Jesús en las sinagogas: que él era el Hijo de Dios" (He 9, 20).

Las menciones de Jesús como Hijo de Dios en las cartas de Pablo son innumerables. Por citar una de las más significativas recordemos Rom 1, 4: "constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu de Santidad por su resurrección de entre los muertos". La revelación fundamental concedida a Pablo es la revelación del Hijo de Dios (Gál 1, 16). Dios es el Padre de nuestro Señor Jesucristo (Ef 1, 3).

En el Apocalipsis Cristo se autopresenta como "El Hijo de Dios" en la Carta a Tiatira (2, 18).

La cuestión que se plantea es el alcance de este título de "Hijo de Dios". ¿Es meramente un equivalente de Mesías? En caso contrario ¿qué significado tiene?

Aunque esta cuestión se debate con mayor amplitud en el artículo "Hijo" de este Diccionario, aquí podemos indicar lo siguiente. En primer lugar es evidente que el título de Hijo de Dios tiene un alcance mesiánico como aparece claramente de los lugares bíblicos que se aducen (Sal 2, 7 y 2 Sam 7). Este sentido es también visible en las proclamaciones mesiánicas del Bautismo y de la Transfiguración. Pero nos parece que el alcance mesiánico no agota el significado de este título en una gran parte de empleos del NT. Ello se desprende del contexto de la expresión. Así la profesión de Pedro de Mt 16, 16 "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo" implica una revelación del Padre. Así en la pregunta de Caifás "Yo te conjuro por Dios vivo que nos digas si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios" (Mt 26, 63) y en la respuesta afirmativa de Jesús, sería difícil haber encontrado una blasfemia si el significado de Hijo de Dios fuera solamente una afirmación mesiánica. Igualmente en el evangelio de Juan la expresión Hijo de Dios (20, 31) es claramente más que Mesías. La conexión con "Unigénito" (monogénés) (1, 18; 3, 16) y la proclamación de la divinidad de Cristo que hay en todo el evangelio, indica que Juan entiende este título en un sentido trascendente, es decir, que el Mesías es Hijo de Dios en el sentido de que participa de su divinidad (cf Jn 10, 30.36 etc.).

Más adelante expondremos la opinión de Robinson y otros autores acerca del alcance de la filiación divina de Jesús. Sólo una explicación de marco trinitario nos parece satisfactoria'.

5. JESUCRISTO DIOS. La afirmación de la divinidad de Cristo en el NT es indiscutible. Comenzaremos por los textos más claros y definitivos para considerar después aquellos que contienen la afirmación sólo implícitamente.

a. Juan. Sin duda los escritos de Juan son en este sentido el testimonio más claro. El Evangelio comienza con el himno al Logos que es Dios (1,1) y que se ha encarnado (1, 14). La aplicación a Jesús de la frase "lleno de gracia y de verdad" (1, 14), que forma parte de la definición de Dios en Ex 34, 6, es otra forma de expresar la divinidad de Cristo mediante un Derás de traspaso. La lección de 1, 18 "Un Dios unigénito, que está en el seno del Padre", si es la lección críticamente preferible, expresa la divinidad de Cristo en una forma original. En cualquier caso su presencia en los manuscritos es un indicio de que la inteligencia del conjunto de Jn 1, 1-18 lleva a la afirmación sin ambages de la divinidad de Cristo.

La controversia en torno a la curación en sábado del paralítico en Jn 5 tiene como punto de partida la inteligencia de las palabras de Jesús sobre su actuar en sábado en el sentido de que "se hacía igual a Dios" (5, 19). Jesús en su réplica no niega esta pretensión sino que la explica por el poder de vivificar y de juzgar que el Hijo recibe del Padre.

Desde el punto de vista derásico, en la presentación de Jesús como "El Novio" (3, 29) y como "El Salvador del mundo" (4, 42) podríamos tener alusiones a estos atributos de Dios en el AT, ahora aplicados a Cristo. Pero sin duda donde más claramente aparece ésto es en la aplicación a Jesús del Nombre divino "Yo soy" (8, 24.28) según hemos indicado más arriba .

Las siete expresiones "Yo soy" con predicado tienen un alcance más o menos alto según se trate de aplicaciones mesiánicas o más profundas. Pero re^cordemos que E. Kásemann¹ ve en 11, 25 ("Yo soy la Resurrección y la Vida") una afirmación que sugiere la idea de un Dios que camina en la tierra. Aunque esta opinión de Kásemann no sea aceptable en el sentido en que la propone (idea de un ingenuo docetismo) es necesario reconocer que algunas de estas expresiones "egóticas" sólo se explican si el que las pronuncia habla como la Sabiduría divina, es decir, como el mismo Dios.

La afirmación de 10, 30 "El Padre y Yo somos una sola cosa" que se discute y llega a ser motivo de acusación de blasfemia lleva en sí misma incluida la afirmación de la divinidad de Jesús. El razonamiento rabínico que sigue en el texto no debilita sino aclara el alcance de la expresión.

La donación de un mandamiento nuevo (13, 34-45) parece ir más allá del poder de un Maestro o Rabino, e incluso del Mesías. Asimismo la promesa de escuchar al que pide en su nombre (14, 13) excede el nivel de un ser humano y solamente se entiende en el contexto general de la afirmación de la divinidad de Cristo dentro del 4.º Evangelio. Otro tanto digamos de la afirmación de que el Padre y Jesús vendrán a habitar en el que cree y ama (14, 23). Esta forma de hablar es la misma de Yahvé que en el AT promete habitar en medio de su pueblo (Ex 25, 8).

El doble "Yo soy" con que Jesús se presenta a los que le van a apresar (18, 5-8) y el gesto de caer por tierra de los que lo oyen, sugieren la majestad divina del que pronuncia esta palabra.

Pero sin duda la expresión más clara sobre la divinidad de Cristo es la confesión de Tomás en Jn 20, 28 "¡Señor mío y Dios mío!". Una exclamación de este tipo no cabe ni siquiera como expresión hiperbólica en el marco del monoteísmo unipersonal judío y por consiguiente es una

clara prueba de que el NT, al afirmar la divinidad de Cristo, ha transformado el monoteísmo unipersonal divino en monoteísmo trinitario.

Antes de terminar esta sección dedicada a Juan debemos indicar que el cuarto Evangelio ha dado en el Prólogo la clave de la explicación de la divinidad de Cristo. Se trata de la relación entre las afirmaciones sobre el Logos preexistente (estaba en el principio junto a Dios y era Dios -1, 1-) y la Encarnación del Logos -1, 14-. Sólo de esta manera puede librarse la confesión cristiana del error del politeísmo o de la divinización de un mero hombre.

A la luz de esta explicación teológica dada en el cuarto Evangelio podemos dar razón de dos textos que parecerían contradecir la divinidad de Cristo. El primero es 14, 28 en que Cristo afirma "El Padre es mayor que Yo" y que, a la luz de la encarnación, tiene un sentido aceptable. El segundo texto es de Jn 20, 17: "Subo a mi Dios y vuestro Dios" en que Cristo, aún distinguiéndose de los discípulos, llama al Padre "mi Dios". También en este caso el recurso a la encarnación, es decir, a la naturaleza humana de Jesús, da una explicación coherente de la afirmación.

También la primera carta de Juan en una rotunda formulación afirma la divinidad de Cristo: "Nosotros estamos en el verdadero, en su Hijo Jesucristo. Este es el Dios verdadero y la Vida eterna" (5, 20). La afirmación no puede ser más precisa. Ella nos indica a la vez el sentido fuerte en que debe entenderse la expresión "Hijo de Dios" en los escritos de Juan y concretamente en la Carta (cf. 1, 3; 2, 22-24; 3, 8.23; 4, 9.10; 5, 5.10.11.12.13.20).

La explicación de la divinidad de Cristo en la primera carta debe situarse en la misma línea de la encarnación del Verbo que hemos visto en el Evangelio. Así lo manifiesta la mención del Verbo de Vida en 1, 1 y de la manifestación de la Vida en 1, 2 (equivalente a la afirmación de la encarnación en Jn 1, 14) y las expresiones sobre Jesucristo "venido en carne" (4, 2) o "venido por el agua y la sangre" (5, 6).

Digamos para terminar que en la primera carta el nombre de Jesucristo (que encontrábamos en sólo dos ocasiones en el Evangelio) se hace muy frecuente llenando de alguna manera el escrito (1, 3; 2, 2; 3, 23; 4, 2; 5, 6.20).

La divinidad de Cristo en el Apocalipsis se expresa de múltiples maneras. En primer lugar mediante la aplicación a Cristo de expresiones que se refieren a Dios en el AT como "El Primero y el Ultimo" (1, 17 cf. Is 44, 6; 48, 12) o de rasgos que indican cualidades divinas como "Su cabeza y sus cabellos eran blancos como la lana blanca" etc. (1, 14) que en Daniel 7, 9 se aplican a la visión de Dios. En segundo lugar hemos de mencionar una serie de detalles como la adoración al Cordero por parte de los Ancianos (5, 8) y la descripción del Cordero en el medio de trono (7, 17) que no tienen otra explicación que la fe en la divinidad de Jesucristo. La cosa es tanto más clara si se tiene presente la reacción de rechazo del ángel ante el gesto del vidente que pretende postrarse para adorarlo (19, 10). La expresión "A Dios tienes que adorar" implica que los gestos de adoración tributados al Cordero son una afirmación de su divinidad.

¿Cómo se ha planteado el autor del Apocalipsis la integración de la afirmación de la divinidad de Cristo con el monoteísmo expresado en 1, 8 "Yo soy el Alfa y el Omega, dice el Señor Dios, 'Aquel que es, que era y que va a venir, el Todopoderoso'"? La respuesta no es fácil. Tal vez se podría pensar en la línea de las hipóstasis, concretamente de la Palabra divina, tal y como aparece en 19, 13. Pero no hay indicios claros de que estamos en la misma línea de Jn 1, 1-14 o 1 Jn 1, 1-3. Por ello, además de la afirmación de Hijo de Dios (2, 18), tal vez se pueda pensar en una forma de representación inspirada en Daniel 7 en que Dios comunica a Cristo los atributos divinos (Derás de traspaso). Ciertamente en este caso no aparecería suficientemente explicado

el dato de la preexistencia pero quizá sea excesivo pedir al autor del libro apocalíptico una respuesta a una pregunta que él no se plantea explícitamente y que encuentra suficientemente aclarada en la tradición joánica que comparte.

b. *La carta a los Hebreos*. Este prodigioso y bellissimo escrito es otro documento del NT que afirma explícitamente la divinidad de Cristo y contiene a la vez un intento de integración de la misma en el esquema monoteístico.

El desarrollo de la primera sección (El Hijo superior a los ángeles: 1, 5-2, 18) es sin duda la parte principal para nuestro propósito. La afirmación fundamental está en la cita de Sal 45, 7-8 en Heb 1, 8-9 en que se repite dos veces el predicado "Dios" aplicado al Hijo. El posible sentido que el texto tenga en el salmo original y el tipo de procedimiento de rásico empleado no invalidan la fuerza de la afirmación de la divinidad de Cristo. Otro tanto puede decirse del hecho de la adoración de los ángeles de Dios al Primogénito (citas de Dt 32, 43 y Sal 97, 7 en Heb 1, 7). Una alusión a la eternidad del Hijo aparece también en la semejanza que se establece entre Melquisedec y Jesucristo en 7,1-3 (ello supone evidentemente una especulación o al menos una interpretación de rásica de esta misteriosa figura de Gén 14, 17-20). La doxología de 13, 21 no tiene tampoco otra explicación que la fe en la divinidad de Cristo.

Si nos preguntamos también aquí cómo ha integrado el autor de la Carta la concepción de la divinidad de Cristo en el monoteísmo (que se supone dogma irrenunciable) creemos que la respuesta está en 1, 2-3: "(Dios) nos ha hablado por medio del Hijo a quien instituyó heredero de todo, por quien también hizo los mundos; el cual, siendo resplandor de su gloria e impronta de su sustancia, y el que sostiene todo con su palabra poderosa, después de llevar a cabo la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas, con una superioridad sobre los ángeles tanto mayor cuanto más les supera el nombre que ha heredado". La larga cita merece la pena porque nos informa de la reflexión trinitaria del autor: la función mediadora del Hijo en la creación, su cualidad de resplandor de la gloria del Padre e impronta de su sustancia, finalmente la superioridad sobre los ángeles del nombre de Hijo que ha heredado. La reflexión joánica correrá paralela únicamente destacando la preexistencia y divinidad del Logos junto a Dios y la consiguiente encarnación.

c. *Pablo*. El tratamiento de la divinidad de Cristo en la teología paulina está muy ligado al alcance de los términos "Hijo" (o "Hijo de Dios") y de "Señor" que hemos visto anteriormente. Aquí vamos a considerar sólo aquellos textos en que aparece explícitamente el término "Theós" y aquellas referencias a la Sabiduría o a la Imagen que parecen contener el elemento de reflexión paulina sobre la forma de integrar la divinidad de Cristo en el monoteísmo al que no se renuncia.

El primer lugar de referencia es la obligada mención de Flp 2, 6 dado que no faltan autores que piensan que el texto es pre-paulino aunque incorporado por Pablo en su carta. Pablo invita a los cristianos a tener los mismos sentimientos de Cristo "El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios". No podemos entrar en la discusión de un texto que ha sido objeto de innumerables estudios, especialmente por la segunda frase que hemos traducido con la Biblia de Jerusalén "no retuvo ávidamente el ser igual a Dios". La afirmación de la divinidad de Cristo es clara en la primera parte del verso "El cual, siendo de condición divina". Al final del himno se propone la adoración (que toda rodilla se doble ante Jesús) lo cual implica su divinidad, según hemos indicado más arriba, y se proclama el Nombre sobre todo nombre que en seguida aparece como el de "Señor" en el sentido fuerte.

Otro texto que no podemos dejar de mencionar es el de Rom 9, 5. Entre los privilegios de Israel que Pablo enumera se culmina con la siguiente expresión: "Y los patriarcas; de los cuales también procede Cristo según la carne, el cual está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos... Amén". Como afirma la riquísima nota de la Biblia de Jerusalén a este lugar, "El contexto y el mismo ritmo de la frase suponen que la doxología se dirige a Cristo". En la misma nota se da la razón de por qué ordinariamente el título de Theós lo reserva Pablo para el Padre lo cual hace que esta aplicación a Cristo sea una clara prueba de la divinidad de Cristo, doctrina que se expresa de otras muchas maneras en Pablo.

Dentro del Corpus Paulino hay otro texto importante en que el título "Theós" es aplicado a Jesucristo. Es Tt 2, 13. La manifestación de la gracia salvadora de Dios a todos los hombres (2, 11) tiene una función pedagógica de vivir en la piedad "aguardando la feliz esperanza y la Manifestación de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo" (2, 13). También la Biblia de Jerusalén anota que en estas palabras tenemos una "clara afirmación de la Divinidad de Cristo" y remite a Rom 9, 5.

Para terminar este apartado de las menciones explícitas de la divinidad conviene recordar también el texto de Col 2, 9: "Porque en él reside la Plenitud de la Divinidad corporalmente". La frase, que incluye una referencia al doble aspecto: divino (preexistente) y corporal (encarnación) de Jesucristo, es una de las formulaciones más ricas de la teología paulina.

Además de estas menciones explícitas del término "Theós" aplicado a Cristo debemos recordar aquí cuanto hemos dicho del alcance del término "Señor" aplicado a Jesús en las cartas paulinas y del título de "Hijo" e "Hijo de Dios" en los lugares que hemos mencionado más arriba. Destaquemos la mención de "su propio Hijo" en Rom 8, 3.32 o "el Hijo de su amor" en Col 1, 13. También en este título hay una afirmación de la divinidad de Cristo puesto que como afirma la Biblia de Jerusalén en la mencionada nota a Rom 9, 5 "Si ha sido investido del título 'Hijo de Dios' de un modo nuevo por la resurrección (Rom 1, 4 y nota; cf. Hb 1, 5; 5, 5), no lo ha recibido en ese momento, porque ya preexistía, de manera no sólo escriturística, 1 Cor 10, 4, sino ontológica Flp 2, 6; cf. 2 Cor 8, 9".

Otra formulación de la divinidad de Cristo en Pablo puede ser su cualidad de Juez de vivos y muertos (Rom 2, 16; 14, 10; 1 Cor 4, 5; 2 Cor 5, 10). El que puede sentarse en el tribunal para juzgar las acciones humanas comparte la divinidad del Padre.

Si nos preguntamos cómo ha integrado Pablo y la teología que de él depende, la afirmación de la divinidad de Cristo con el monoteísmo que profesa bebido en el AT, podemos apuntar a las siguientes líneas de pensamiento. En primer lugar está la noción de Sabiduría (1 Cor 1, 24.30). Mediante la identificación con Cristo de la Sabiduría divina personalizada Pablo realizaba una operación parecida a lo que hemos llamado Derás de traspaso en Juan. Como el Cuarto Evangelio aplicaba a Cristo la noción del Logos y con ello asumía el concepto de Palabra creadora, reveladora y salvadora pero lo convertía en hipóstasis trinitaria, así la noción de Sabiduría sirve a Pablo para integrar la divinidad de Cristo en el monoteísmo que por ello se convierte en monoteísmo trinitario; cf. 2 Cor 13, 13. Algo parecido podemos decir del concepto de "Imagen" de Dios que Pablo trae en 2 Cor 4, 4 (cf. Col 1, 15ss) y que de alguna manera anticipa la explicación que hemos visto en Heb 1, 2-4. Como Sabiduría e Imagen, Cristo es aquel por quien todo ha sido hecho (Col 1, 15-17; cf. Heb 1, 3; 1 Cor 8, 6). Esta mediación en la creación es una forma de expresar la cualidad divina de Cristo y a la vez la relación con el Padre de quien todo procede.

d. *Los evangelios sinópticos*. Comenzaremos por San Mateo. El primer evangelista ha aplicado a Jesús en tres momentos decisivos una expresión que solamente se explica en la suposición

de la profesión de la divinidad de Cristo. El primer texto es el título de Emmanuel "Dios con nosotros" (1, 23) que Mateo entiende no como nombre teóforo sino como auténtica realidad. Así se deduce del alcance del segundo texto 18, 20: "Donde dos o más están reunidos en mi Nombre, allí estoy Yo en medio de ellos". Como hemos probado en otro lugar¹³, se trata de una forma de hablar en que se aplica a Jesús lo que se predica de Yahvé en Ex 20, 24 (o la forma de hablar de la presencia divina con los sustitutos de Memrá, Gloria o Shekiná). El tercer texto es 28, 20: "Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo". Recuérdese que esta promesa de presencia está precedida por la declaración "Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra" (28, 18).

Otros muchos textos implican una forma de hablar que es propia de Dios como la expresión "Pero Yo os digo" (Mt 5, 22ss), el poder de perdonar los pecados (Mt 9, 6), las exigencias para con Jesús (Mt 10, 32-33.34ss.42), el Himno de la Alegría (Mt 11, 25-30), el acto de adoración de los discípulos (Mt 14, 33), la potestad judicial de Jesús (Mt 16, 27; 25, 31ss).

La forma cómo Mateo ha integrado esta consideración de la divinidad de Cristo en el monoteísmo tal vez haya que buscarla en la expresión "Dios con nosotros" que implicaría una forma de encarnación juntamente con la cualidad de Cristo como "Hijo de Dios vivo" (Mt 16, 16) que indicaría la distinción con el Padre. El texto trinitario con que concluye el Evangelio (Mt 28, 18-20) es sin duda la muestra de que el monoteísmo unipersonal en Mateo se ha convertido en monoteísmo trinitario.

Si de Mateo venimos a Lucas hemos de recordar cuanto hemos dicho a propósito del título "Hijo de Dios" y "Señor". El empleo de este título en la frase "invocar el Nombre" (He 2, 21 cf. Rom 10, 9-13) es un indicio de que Lucas comparte con todo el NT la fe en la divinidad de Cristo. Por lo demás Lucas tiene en común con Mateo el Himno del júbilo (Lc 10, 20-21) y las pretensiones de Jesús (Lc 14, 25-33) que contienen unas exigencias inauditas si no se cuenta con el carácter divino de Jesús. Téngase presente además la conexión entre la doctrina de Lucas y Pablo y se comprenderá que es imposible suponer en Lucas un desconocimiento de la afirmación cristológica capital de Pablo. Si el autor del tercer evangelio ha insistido en la presentación de Cristo como profeta y evangelizador del Reino sin destacar su carácter divino quizá tenga su explicación en la intención de que Jesús no sea confundido con un "theios aner" de los muchos del paganismo. De todos modos la explicación de la filiación divina de Jesús en Lc 1,35 se acerca un poco al concepto de encarnación en Juan.

Teniendo presente la teología lucana sobre el Espíritu Santo y su presencia en la concepción de Jesús tal vez pueda hablarse también en Lucas de una teología trinitaria no reflexionada pero sí contenida en forma de postulado implícito.

Si finalmente venimos a Marcos, podemos comenzar con la misma reflexión que hemos hecho más arriba respecto de Lucas. La relación entre Marcos y Pablo hacen sumamente improbable que Marcos desconozca la doctrina fundamental de la divinidad de Cristo. Anteriormente hemos hablado del alcance del título "Hijo de Dios" en Marcos. Añadimos aquí solamente algunos detalles que muestran que Marcos comparte con todo el NT la fe en la divinidad de Cristo: El cambio de referente en la cita Mal 3, 1 en que Jesús pasa a ocupar el puesto de Yahvé (Mc 1, 2) unido a la referencia a Jesús del título "Señor" en la cita de Is 40, 3 (Mc 1, 3); el poder de perdonar los pecados (Mc 2, 7); el Hijo del hombre, señor del Sábado (Mc 2, 28); el milagro de la tempestad calmada (Mc 4, 35-41); el "Yo soy" de Jesús que camina sobre las aguas (Mc 6, 50); las exigencias de seguir a Jesús y la mención de su venida en la Gloria de su Padre (Mc 8, 34-38); la discusión sobre el título de "Señor" (Mc 12,37); el envío de los ángeles por parte del Hijo del hombre (13, 26); la predicción de su "estar sentado a la diestra del Padre" (14, 62); la confesión del centurión (15, 39).

Ciertamente no podemos hablar en Marcos de una claridad en este tema como en Pablo y Juan. Encontramos textos como 10, 18 ("Nadie es bueno sino sólo Dios") y 15, 34 ("¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?") que parecerían indicar que Marcos se mantiene en el monoteísmo unipersonal y no ha dado el paso al monoteísmo trinitario. Ello es un falso espejismo. En los dos textos citados existen suficientes explicaciones de su estado actual (el primero como un texto que se mantiene en el nivel de la fe del interlocutor aunque la interroga; el segundo por tratarse de la cita de un salmo). En cambio la cantidad de indicios que hemos apuntado más arriba indican que el evangelio de Marcos está escrito ya con la imagen del Cristo de la fe. Ello implica la afirmación todavía rudimentaria y quizá no suficientemente integrada de la divinidad de Cristo. Está implícito el monoteísmo trinitario.

6. JESUCRISTO, EMISOR DEL ESPÍRITU SANTO. El misterio de Jesucristo en el NT se completa y profundiza con la revelación del carácter personal del Espíritu Santo y de su relación con Jesús.

Un primer aspecto de la relación entre Jesús y el Espíritu Santo está expresada, en los evangelios sinópticos, en los acontecimientos de la concepción y del bautismo de Jesús. El Espíritu Santo es el que hace fecunda a María. Jesús es, pues, obra del Espíritu Santo (Mt 1, 18.20; Lc 1, 35). El Espíritu Santo desciende sobre Jesús en el bautismo (Mt 3, 16; Mc 1, 10; Lc 3, 22) y lo llena con la plenitud de los dones mesiánicos. También el cuarto evangelio Un 1, 32-34) alude a este descenso del Espíritu. Asimismo la resurrección de Cristo es relacionada por Pablo (Rom 8, 11) con la inhabitación del Espíritu Santo.

El segundo aspecto está expresado especialmente en Juan (aunque de alguna manera también en Lucas). Se trata de la comunicación del Espíritu Santo por parte de Jesús resucitado a los apóstoles Un 20, 19-23). El don del Espíritu Santo aparece así como el fruto del sacrificio de Cristo (cf. Jn 7, 37-39). El Señor, lleno del Espíritu, lo comunica a su Iglesia.

Esta compleja relación entre el Espíritu Santo y Jesús se ilumina en los textos trinitarios (Mt 28, 19; 2 Cor 13, 13, etc.) en forma de enumeración de las personas divinas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. La revelación del Espíritu Santo como persona divina que tiene su máxima expresión en el Evangelio de Juan (14, 15-17.25-26; 15, 26; 16, 7-15) se integra, junto con la revelación de la divinidad de Cristo, en el molde del monoteísmo trinitario. Esa es la gran novedad del NT.

II. El misterio de Cristo en la comprensión de la teología actual

La cristología de Nicea y Calcedonia se afianzó en la Iglesia hasta el nacimiento de la crítica histórica. La corriente clásica que definía la persona de Jesucristo como una persona divina y una doble naturaleza (divina y humana) se mantiene en la teología católica y ortodoxa en la enseñanza de los manuales de texto y en las obras teológicas de la neoescolástica. Incluso en el mundo protestante la profesión cristológica de la doble naturaleza y la unidad de persona permaneció como uno de los cimientos doctrinales de la Reforma. Sin embargo la solidez del edificio cristológico se ha visto afectada desde un doble punto de vista que presentamos a continuación en los dos primeros apartados. En el tercero daremos nuestra visión personal del misterio.

1. LA CRISTOLOGÍA RACIONALISTA. Como era natural, la Ilustración y el Racionalismo rechazaron los dogmas cristológicos y dieron una visión del evangelio que va desde el fraude hasta el mito. La persona de Jesucristo queda para unos en un gran personaje humano, para otros en un visionario que se engañó sobre el fin del mundo.

La aplicación de los métodos histórico-críticos con presupuestos racionalistas llevó a una teoría peculiar: la distinción radical del Jesús de la historia y del Cristo de la fe. El primero habría sido un judío del que poco más podemos saber sino de su muerte en cruz. El Cristo de la fe es una construcción de la Comunidad (por influencia principalmente helenística) que ha dado nacimiento a los relatos milagrosos y a la fe pascual. La visión de Jesús como Mesías, como Hijo de Dios y como Dios es propia de esta segunda situación. Según ello, todas estas afirmaciones cristológicas son creación de la Comunidad y en su conjunto pueden ser calificadas como míticas.

En esta teoría hay elementos aceptables en cuanto que los evangelios son fruto de la predicación y libros de la fe. Sin embargo el considerar todos los elementos sobrenaturales, en especial los milagros y la resurrección de Cristo, como creación de la fe es dejar sin dar explicación de esta misma fe. Los evangelios son proclamaciones de fe con base histórica. Aunque la irrupción del reino de Dios en la humanidad es algo que escapa al mundo de los sentidos, sin embargo Dios ha querido dejar signos de su presencia en la historia y muy especialmente en la historia de Jesucristo. La investigación racionalista de los evangelios es una crítica apriorística y cerrada al mundo de lo divino. En consecuencia es incapaz de captar el profundo sentido del acontecimiento Cristo. Oponer radicalmente al Jesús de la historia y al Cristo de la fe es negar la posibilidad de que Dios ha intervenido verdaderamente en la historia de Jesús y relegar al mundo de la "creación" o "invención" todo lo que no cuadra con la mentalidad racionalista. Con ello se cierran los ojos a la luz de la revelación.

2. CRISTOLOGÍA EPIFÁNICA RESTRICTIVA. Como hemos indicado, tanto la visión racionalista del cristianismo como la teoría de la distinción radical entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe implican la negación del carácter divino de Jesús. En consecuencia Jesús es presentado como un mero hombre y su carácter divino sería fruto de la fe de los primitivos creyentes por influencia de la mentalidad helenista de los hombres divinos.

Esta teoría en su forma extrema es rechazada por los autores que quieren considerarse cristianos. Sin embargo el principio racionalista subsistiría de alguna manera en una forma de explicar la divinidad de Jesucristo que hemos llamado "cristología epifánica restrictiva" y que consistiría en lo siguiente: Dios se ha revelado verdaderamente en Jesucristo pero esta revelación se ha realizado en una persona humana, la persona de Jesucristo. Con ello se mantiene la relevancia de Jesucristo en cuanto revelador de Dios, pero dentro de un monoteísmo unipersonal. Jesucristo es un hombre en el que Dios se revela.

Esta explicación se utiliza también para expresar la idea de la filiación divina de Jesús. Ser Hijo Único de Dios significaría que Dios se revela en él de una manera especialísima. Como se ve, no se trata de nada ontológico sino puramente funcional.

Para citar algunos ejemplos de esta opinión podemos empezar quizá con el autor más representativo y que está en el origen de otras muchas opiniones aunque aparentemente parezcan distanciarse de él. Nos referimos a la teoría de R. Bultmann. En su opinión Jesús es el Logos encarnado porque en él se revela el Dios creador. El empleo del concepto gnóstico de Logos es solamente la expresión mítica de una realidad existencial: en Jesús Dios nos revela el sentido de la auténtica existencia humana.

Otro ejemplo de cristología epifánica restrictiva podemos verlo en algunos autores holandeses (Schoonenberg" por ejemplo) que entienden a Jesús como una mera persona humana. Ese Jesús, hombre perfecto, sería la imagen de Dios y la Palabra de Dios. En esta misma línea está la opinión de Robinson" que, oponiéndose a Bultmann en cuanto a la derivación gnóstica del término Logos, sin embargo coincide con él en la afirmación de que Jesús es un mero hombre.

La filiación divina que se atribuye a Jesús solamente quiere decir que en Jesús se ha realizado de una manera única, aunque no exclusiva, la cualidad de perfecta adecuación por amor a la voluntad del Padre. No sería por consiguiente una consustancialidad de ser como la que profesan Nicea y Calcedonia sino una semejanza en el amor (*agápe*). Jesús habría realizado la respuesta total de amor al Dios que se revela como amor.

Como puede verse, la cristología epifánica restrictiva tiene el mérito de afirmar que Jesús es el Revelador del Padre. Más aún que es el Revelador de una manera única y excepcional. Sin embargo, al afirmar que Jesús es una persona humana y solamente humana, da una explicación de la divinidad de Cristo que no es aceptable puesto que la reduce a algo meramente funcional. Además la filiación divina de Cristo queda a nivel de la filiación corriente asequible al resto de la humanidad. Por ello llamamos a esta teoría cristología epifánica "restrictiva" puesto que niega el dogma principal del cristianismo. Este dogma fundamental de la divinidad de Cristo incluye necesariamente el paso del monoteísmo unipersonal del AT al monoteísmo trinitario. Sin ello cualquier exposición cristológica deja sin satisfacer los datos del NT.

3. JESUCRISTO, UN MISTERIO DE REVELACIÓN Y COMUNIÓN: TRINIDAD Y ENCARNACIÓN. Las fórmulas de Nicea y Calcedonia, lejos de ser un estorbo en la comprensión del misterio de Cristo, nos ofrecen un marco a partir del cual se puede y se debe volver a la riqueza neotestamentaria que hemos expuesto en la primera parte. La Encarnación es sobre todo un misterio de revelación y de comunión. Cristología descendente y ascendente se complementan.

a. Revelación del Dios trinitario. La filiación divina de Jesús y la proclamación de su divinidad nos abren a Dios como Padre en una fecundidad eterna que se expresa con los términos de Hijo, Logos, Imagen, Sabiduría. Él es el resplandor de la gloria del Padre. Dios se ha hecho visible en un hombre concreto: "El que me ha visto a mí, ha visto al Padre" (Jn 14, 9). Él ha contado (Jn 1, 18) el misterio del seno del Padre. Lo ha revelado como Padre en la dimensión de fecundidad divina que se hace expresión en el Hijo. Por ello nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelarlo (Mt 11, 25-30; Lc 10, 21-22). Jesucristo ha revelado al Padre como Amor (Jn 3, 16; 1 Jn 4, 8.16). En esa dimensión aparece una nueva riqueza de la vida divina que se hace expresión en el Espíritu Santo, vínculo trinitario de amor.

El Verbo encarnado es el Hijo de Dios. Es una persona divina hecha hombre. La verdadera dimensión humana de Jesucristo impide que se entienda el misterio en clave monofisita. Pero la unidad de la persona de Jesucristo impide que pueda hablarse de una persona humana porque con ello se niega su divinidad. El arrianismo (el Verbo es una criatura) no es la verdadera explicación de Jn 1, 1-14. Tampoco el nestorianismo que hace de Jesucristo una dualidad de personas con una unión moral. La Iglesia ha ido descartando todos esos caminos como explicaciones inadecuadas del misterio de Jesucristo. La verdadera explicación la han dado los grandes teólogos del NT, según hemos visto en la primera parte de este artículo. Esa explicación ha madurado en la elaboración patristica: Ireneo, Atanasio, Cirilo de Alejandría, Agustín y en las definiciones conciliares de Nicea y Calcedonia. La escolástica, y especialmente Sto. Tomás, han sistematizado los datos y han profundizado en la coherencia del misterio. Esa explicación implica la comprensión de Jesucristo en el marco del monoteísmo trinitario. Él es el Hijo eterno de Dios encarnado para salvar al hombre. Las diversas fórmulas (Verbo, Imagen, Sabiduría, etc.) para representar la relación con el Padre nos introducen en el camino para conciliar ambos términos: monoteísmo trinitario. Otro tanto digamos del Espíritu Santo. Confesar a Jesús como el Mesías, Hijo de Dios, no es afirmar la existencia de un hombre en el que el Dios unipersonal se revela. Confesar a Jesús como el Mesías, Hijo de Dios, es afirmar que Dios es Padre e Hijo y que ese Hijo eterno se ha encarnado. La revelación

neotestamentaria del Espíritu Santo, Espíritu del Padre y del Hijo, convierte así el monoteísmo cristiano en monoteísmo trinitario. Jesucristo es la gran revelación de la vida divina y el Camino para el Padre.

b. *Comunión de Dios con el hombre.* Pero este misterio de revelación que es Jesucristo (plenitud de la revelación) es por ello mismo misterio de comunión. La encarnación es la suprema unión de Dios con el hombre. La consideración teológica de la doble naturaleza en la unidad de persona ha intentado formular este misterio que implica que Jesucristo es verdadero Dios y hombre verdadero. El Verbo encarnado (Un 1, 14) es el cumplimiento de la promesa divina de habitar en medio de su pueblo (Ex 25, 8). Todas las promesas mesiánicas (Emmanuel = Dios con nosotros: Is 7, 14) se cumplen de un modo eminente. Comunión suprema que afecta a la vez a toda la humanidad: "A los que lo recibieron les dio el poder de ser hijos de Dios, los que creen en su Nombre" (Un 1,12). Esta comunión de la encarnación se consumó en la entrega a una muerte redentora del pecado de la humanidad. Se hizo liberación-comunión (cf. Ap. 1, 5-6). Esta comunión de la encarnación redentora se realiza por la fe en su Nombre y se hace sacramento en el bautismo y en la eucaristía en que el creyente come la carne de Cristo sacrificado por la vida del mundo (Un 6, 51). Así se cumple la Nueva Alianza anunciada por Jeremías (31, 31ss) y Ezequiel (36, 25-27). La encarnación es el cumplimiento de la definitiva Alianza, la presencia de la Gloria.

c. *Cristología descendente y cristología ascendente:* dos consideraciones no alternativas sino complementarias. La visión de Jesucristo como misterio de revelación y comunión, visión que algunos llaman "cristología descendente" no es alternativa con la consideración del desarrollo de la vida humana de Jesucristo, consideración que suele llamarse "cristología ascendente". No son dos puntos de vista alternativos sino complementarios. Jesucristo es verdaderamente hombre y su vida humana, tal y como puede verse en los evangelios, estuvo marcada por la contradicción y el conflicto que le llevó hasta la cruz. La raíz de ese conflicto es el choque de la conciencia mesiánica de Jesús (en forma de servicio —Mc 10, 45—) con las posturas de los que habían interpretado la esperanza mesiánica en términos de poder y de dominio. La soberana libertad de Jesús en relación con el Templo y con el Sábado no eran la proclamación de una libertad anárquica sino la profundización en la esencia de la Ley como protectora del hombre.

La consideración de la dimensión humana de Jesucristo incluye la concepción mesiánica de evangelización de los pobres, de liberación de los oprimidos, de la paz por la conversión de los corazones al amor y de la justicia como tarea urgente (hambre y sed de justicia). Este mesianismo de Jesús (Jesucristo = Jesús el Mesías) implica liberación y comunión. Es evangelio. El mesianismo de Jesús incluye sobre todo la liberación del pecado. Él es el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (Un 1, 29). Él es el Salvador del mundo (Un 4, 42). Esa salvación es la vida eterna: "Esta es la promesa que nos ha hecho: la vida eterna" (1 Jn 2, 25). Por ello Jesucristo, el Verbo encarnado, es el pan de vida (Un 6, 35), la luz del mundo (Un 8, 12), la Resurrección y la Vida (Un 11, 25). Él es el Camino hacia el Padre (Un 14, 6). Jesucristo es el Mesías, el Hijo de Dios (Un 20, 31). Jesucristo es Dios y hombre verdadero. Si la llamada cristología ascendente no llega a la confesión de Tomás "¡Señor mío y Dios mío!" (Un 20, 28), podemos afirmar que no ha llegado hasta la comprensión cabal del misterio de Jesucristo. Igualmente cabría decir que si la llamada cristología descendente no llega hasta el Cristo "venido en carne" (1 Jn 4, 2), disuelve el misterio de Jesús haciendo del Cristo un Verbo desencarnado. La carne, la humanidad de Jesucristo, es la verdad de la comunión de Dios con el hombre.

III. Conclusión

Jesucristo es el centro de la Biblia. En el AT como promesa, anuncio y prefiguración. En el NT como cumplimiento y realización. Pero se ha tratado de un cumplimiento que ha llevado consigo la revelación de una riqueza insospechada de la vida divina. El Mesías se ha manifestado como Hijo de Dios, como el Logos que es Dios y que existía ya en el principio junto a Dios y que se ha encarnado. De esta manera se ha abierto el campo del monoteísmo unipersonal al monoteísmo trinitario. La revelación del carácter personal del Espíritu Santo venía a completar la dimensión cristológica. Jesucristo es Dios y es hombre. Es la unión inefable de lo divino y humano. Es una persona divina con rostro humano, verdadero hombre. Dios encarnado.

[--> Adoración; Agustín, san; Arrianismo; Bautismo; Biblia; Catequesis trinitaria; Confesión de fe; Comunidad; Comunión; Conocimiento; Creación; Cruz; Doxología; Encarnación; Esperanza; Espíritu Santo; Eucaristía; Experiencia; Fe; Gnosis, gnosticismo; Gracia; Hijo; Historia; Iglesia; Inhabitación; Ireneo, san; Jesucristo; Logos; Misión, misiones; Misterio; Monoteísmo; Naturaleza; Padre; Padres (griegos y latinos); Pentecostés; Personas divinas; Politeísmo; Reino de Dios; Revelación; Teología y economía; Tomás, santo; Trinidad; Vida eterna.]

Domingo Muñoz León

JUAN BAUTISTA DE LA CONCEPCIÓN, SAN

SUMARIO: I. La Trinidad en nosotros.—II. Cristificación.—III. La acción del Espíritu Santo.—IV. 'Trinitarismo' de los trinitarios.

Maestro espiritual, reformador de la Orden de la SS.Trinidad, Juan Bta. de la Concepción (Almodóvar del Campo, 1561-Córdoba, 1613) florece en el vergel de la Iglesia postridentina cual agente de renovación evangélica y exponente cimero del siglo áureo de la mística española. En su ancha obra literaria vierte los propios tesoros y anhelos interiores para provecho de sus hermanos y de los proficientes en las vías del espíritu. Menciono algunos de sus tratados más representativos: *La llaga de amor*, *El conocimiento sobrenatural extraordinario*, *Dos diálogos entre Dios y un alma afligida*, *El recogimiento interior*, *La presencia de Dios*, *La humildad*. Más allá de ciertos ejes y constantes, rehúye el diseño de un itinerario espiritual monolítico.

I. La Trinidad en nosotros

"Toda nuestra felicidad está en ser amados de Dios" (III, 226), quien, en su "inmensa bondad, busca darse y comunicarse al hombre" (II,146). Es el Dios de la revelación, "fundamento de toda nuestra fe en su pluralidad de personas y unidad de esencia".

Por la *creación* el ser humano es "un retrato de la SS. Trinidad", "vivo y propio", que el pecado borra "algo" pero no cancela (cf. Gén 1,26-27 II,138, 155,157). Ahí estriba no sólo la aptitud radical para el diálogo, encuentro y unión con la Trinidad, sino también la *necesidad* recíproca entre Dios y el hombre. Éste necesita de la "divina compañía" para "enllenar la capacidad de su alma" (II, 208-209). Viceversa, "Dios sin el hombre se tiene por solo" (II, 227). "Sólo el hombre se llevó el corazón de Dios; con sólo el hombre empleó su sangre, su vida" (II, 228).

Por la *gracia* somos hijos de Dios, "reengendrados" en Cristo (II, 265); el alma es "cielo pues es templo y morada de la SS.Trinidad" (IV, 318), "habitación de todas tres personas" divinas Un 14,23] (III,136). En "los escogidos", junto con esos modos de presencia trinitaria, se da un tercero: el de la "unión" experiencial (II,155).

Concibe la inhabitación en clave de unión interpersonal". Se trata de la autodonación de Dios Trinidad, Dios Amor, al hombre, haciéndole partícipe de su vida. También la gracia se define con categorías personalistas de donación y comunión. El conocimiento y el amor son "los brazos con que el alma abraza, cose, liga y ata a su buen Esposo, no se le salga". A su vez, de la unión mana "la caridad que inflama a la voluntad y la luz que alumbra al entendimiento" (II, 231,235). Todo ello se traduce en vivir como hijos, unidos al Padre con amor fiel.

Intenta desvelar algo de su "unión perfecta" con las divinas personas. El Espíritu facilita, a quien quiere, la "perfecta comunicación y trato estrecho con Dios" en el centro del alma (II,192). Por "merced singular Dios hace a un alma una misma cosa consigo mismo" mediante una "transformación verdadera", verificándose entonces lo que pide Jesús: "Que sean uno en nosotros y como nosotros" (cf. Jn 17,21-23; IV,169) y lo que "dice san Pablo: 'Vivo yo, ya no yo, sino vive en mí Cristo'" (Gál 2,20;II,52); "el que se une al Señor se hace un espíritu con él" (1 Cor 6,17; V,36). En Cristo por el Espíritu", Dios se da a gustar en "gracia y amistad, unidad y conformidad, un ser, un querer, un amor, una liga, una traba con un abrazo amoroso, un él para mí y yo para él" (VIII, 168). "Comunica al alma sus condiciones, propiedades" (cf. II, 93; VIII,173) y le "representa sus misterios" (II, 237). Todo, con luz sobrenatural "en tinieblas y obscuridad interior".

Al exponer estos temas, el místico trinitario bebe sin saciarse de la Palabra de Dios; asume en todo su contenido e implicaciones el simbolismo del Cantar; recurre a jugosas descripciones psicológicas.

II. Cristificación

Ha vivido el misterio trinitario en y desde la cristificación o configuración con Cristo, polo central también de su magisterio. Su mística es cristopática. Su Cristo, el del NT. Es "el rostro del Padre eterno", en cuanto que lo revela y se constituye en el punto de encuentro del hombre con Dios (II, 273-274). Es "depósito" y "dispensero de los bienes del Padre eterno" (V, 6a). Subraya, apoyado en conocidos pasajes joaneos y paulinos, que Cristo es el "verdadero camino que nos lleva al Padre" (II, 309a), "el camino carretero por donde todos los siervos de Dios han de caminar y de quien no se han de apartar" (VIII, 189b-190a). El sendero de la perfección "es Cristo en el corazón" (II, 309b). El designio comunional de la Trinidad no tiene otro cauce que Cristo. "Por Cristo se ha de empezar y por Cristo se ha de acabar [cf. Ap 1,8]. Él es el principio de todas nuestras obras, acciones y méritos; y el mismo Cristo es fin de todas ellas" (cf. VIII, 533-536). La "compañía", el "esposo" que el Padre otorga al alma es "Cristo, Dios y hombre verdadero" (II, 229).

La perfección consiste, por tanto, en la cristificación o conformación con el Hijo humanado del Padre (Rom 8,29; V,12), ya que "Cristo es nuestra gracia y nuestra justicia" (VIII, 341; cf. 1 Cor 1,30), cabeza y vida del cristiano, "modelo de toda virtud y santidad" (I, 188-189). En el fondo, se trata de asemejarse a Cristo crucificado, "con quien perfectamente está unido" quien vive la comunión trinitaria (II, 92); de compartir su *kénosis* y padecimientos, de empuñar la cruz, que es "el postrer escalón" para acceder a la gloria (V, 81).

Las páginas cristológicas del autor —y no sólo ellas— están transidas de vigoroso paulinismo.

III. La acción del Espíritu Santo

Su pneumatología supera en densidad a la que se puede rastrear en otros autores contemporáneos. La Regla, la reforma, su conversión y misión, la dirección espiritual, la unidad de vida y pluralidad de funciones del cuerpo místico: todo lo coloca en la esfera del Espíritu, don de Cristo resucitado. Con Pablo, ve manar del Espíritu —que "es amor" (IV, 28) y cuyo "oficio" consiste en "derramar caridad en los corazones de los hombres" (VI, 8; cf. Rom 5,5)— nuestra filiación divina y todas las gracias y virtudes que jalonan la senda del cristiano. Dirá que el Espíritu, porque Amor, es maestro interior de la Iglesia y de cada uno de los creyentes, conforme a los textos de la promesa Un 14,26; 16,13] (IV, 28; VIII, 187,197).

Acentúa la pluriformidad de su acción en las almas. Destaca su intervención en la experiencia mística, cuando el alma navega "a vela viento en popa del E.Santo" (VIII,154), impulsada por "el viento delicado del E.Santo" (I, 75). "El fuego del E.Santo" inflama y hace arder en amor trinitario al espíritu del hombre (VIII, 557).

Característico en este caso es el predominio de los "siete dones que decimos del E.Santo" (VIII, 167,170)". Son dones que acompañan al Espíritu, don de dones, don donante. Evita el peligro de 'cosificación' al afirmar que el alma los "conoce en Dios" como "bienes y hacienda" suya y al poner en primer plano la orientación teológica de los mismos, en cuanto medios para acrecentar y experimentar la comunión trinitaria. Tiene mucha cabida en sus reflexiones —por tenerla en su vida—el conocimiento sapiencial, que "es don del Espíritu Santo y merced singular de Dios para que lo conozcan" (IV, 55). Gracia que, una vez más, dimana de la autocomunicación de Dios Trinidad⁷, uniendo al alma sponsalmente con Cristo. Repite con el Apóstol que el mismo Cristo, "Dios eterno y sabiduría infinita del Padre", es la sustancia de ese saber sobrenatural; Cristo crucificado, sabiduría salvífica. Advierte que la luz de la fe —la "santa y divina fe" concedida por el Padre a los pequeños (Mt 11,25)— permanece y es esencial aún en las etapas más altas de la experiencia de Dios (cf. IV, 50-51).

IV. 'Trinitarismo' de los trinitarios

Otro filón macizo de su magisterio, engarzado obviamente con el espíritu de la Orden. Presenta a Dios Trinidad como padre y fundador, patrón y señor, prototipo, abogado, fuente y vida, norte y meta, hogar de los trinitarios, a quienes llama "hijos de la SS.Trinidad" con todo el calado teológico de un específico carisma eclesial. El compromiso de redimir cautivos y servir a los pobres participa de la misión salvífica confiada a Cristo por el Padre. Es "el oficio" mismo de la Trinidad, de la que la Orden se siente "esposa" y colaboradora'. María, "patrona, señora y madre" del trinitario, es contemplada en la Trinidad como "Esposa (del Padre) y Madre del Hijo y Sagrario divino del E.Santo" (VII, 243).

Cito, a título conclusivo, una oración que toca la fibra más honda de su trinitarismo vocacional: ¡Oh santo Dios mío! Ámete yo mucho y quiera mucho a tus pobres. Que, aunque yo no merezco entrar en tal compañía, tú, que eres misericordioso y gustas que tus obras sean perfectas y acabadas, gustarás de que entre; porque sea trinidad: Dios, el pobre de bienes temporales y yo, pobre de los espirituales. Para que, siendo trinidad perfecta, que consiste en unidad de *esencia* y trinidad de personas, siendo tú, Señor, el pobre y yo tres personas, haciéndonos tú una misma cosa, seamos unos con una unidad y unión perfecta, como tú la obras en las almas que tú amas y quieres" (VI, 58). Es la vida en el amor de la Trinidad; el testimonio urgente que el mundo necesita.

JUAN DE LA CRUZ, SAN

SUMARIO: I. El Dios de San Juan de la Cruz: 1. Impresión falsa; 2. Lectura verdadera.—II. Vivencia trinitaria: 1. Devoción personal; 2. Experiencia vital y modo de expresarla.—III. Conclusión.

I. El Dios de Juan de la Cruz

1. IMPRESIÓN FALSA. El tema central de los escritos de san Juan de la Cruz es la unión o comunión del hombre con Dios¹. En algunos lectores puede cundir la impresión de que el santo es algo así como un monoteísta a ultranza, como si el Dios del que habla fuera el Dios de la filosofía o el del Antiguo Testamento, sin la revelación definitiva de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Es una impresión que desaparece con una lectura más atenta y precisa y con una buena metodología.

2. LECTURA VERDADERA. El Dios de que habla, lo encuentra Juan de la Cruz «como es en sí» en la «revelación del misterio de la Santísima Trinidad y unidad de Dios».

Es el Dios Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo, del que habla en el poema *que bien sé yo la fonte que mana y corre, aunque es de noche* y en el *Romance sobre el evangelio «in principio erat Verbum» acerca de la Santísima Trinidad*, compuestas ambas poesías en la cárcel de Toledo (1577-1578).

Éste es el Dios de la historia de la salvación cantada por san Juan más que nada en la segunda de estas obras poéticas. La esencia o el ser más profundo de este Dios es *el amor*. Lo canta así: «Este ser es cada una / y éste solo las unía / en un inefable nudo / que decir no se sabía; / por lo cual era infinito / el amor que las unía, / porque *un solo amor tres tienen, / que su esencia se decía: / que el amor cuanto más uno / tanto más amor hacía*»

Es el Dios que, impulsado por ese amor, hace culminar la plenitud de los tiempos con la encarnación del Hijo en María, de cuyo consentimiento / el misterio se hacía; / en la cual la Trinidad / de carne al Verbo vestía; / y aunque tres hacen la obra, / en el uno se hacía; / y quedó el Verbo encarnado / en el vientre de María¹.

No es ésta la única vez que recuerda el principio de que las *acciones ad extra sunt communes toti Trinitati*. Del modo más explícito formula esa misma verdad en la *Llama*, cuando «da a entender el alma cómo las tres Personas de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, son los que hacen en ella esta divina obra de unión», y poco más abajo añade: «Y aunque aquí nombra las tres por causa de las propiedades de los efectos, sólo con uno habla, diciendo: *en vida la has trocado*, porque todos ellos obran en uno, y así todo lo atribuye a uno, y todo a todos».

Actora de la unión del hombre con Dios es la Trinidad; y no sería verdadera y total transformación del alma en Dios «si no se transformase en las tres Personas de la Santísima Trinidad», aquí en la oscuridad de la fe y allí en la visión beatífica.

II. Vivencia trinitaria de Juan de la Cruz

1. DEVOCIÓN PERSONAL. Juan de la Cruz era conocido por su gran devoción a la Santísima Trinidad. Siempre que las normas litúrgicas se lo permitían, decía Misa de la Santísima Trinidad, teniéndola, como él decía con gracia, por el santo más grande del cielo.

Hombre tan recatado en manifestar sus vivencias espirituales, contó, no obstante «que de tal manera comunicaba Dios su alma acerca del misterio de la Santísima Trinidad, que si no le acudiese nuestro Señor con particular auxilio del cielo, sería imposible vivir, y así tenía muy acabado el natural». Decía así mismo «que la ordinaria presencia de Dios nuestro Señor que traía, era traer su alma dentro de la Santísima Trinidad, y que en compañía de aquel misterio de tres Divinas Personas le iba muy bien a su alma». Y a una de sus dirigidas, Ana de san Alberto, manifestó: «Yo, hija, traigo siempre mi alma dentro de la Santísima Trinidad, y allí quiere mi señor Jesucristo que yo la traiga». Conociendo estos secretos de su espíritu no es maravilla que anduviese repitiendo aquella jaculatoria: «¡Oh, qué bienes serán aquellos que gozaremos con la vista de la Santísima Trinidad!».

2. EXPERIENCIA VITAL Y MODO DE EXPRESARLA. Desde las manifestaciones exteriores de su devoción y desde las confesiones de su interior, podemos intuir y comprobar cómo los dos poemas citados: *que bien sé yo la fonte* y el *Romance* sobre la historia de la salvación están llenos de la sustancia autobiográfica de quien ha meditado y cantado su fe en circunstancias litúrgicas del misterio eucarístico y trinitario. La fonte *que mana y corre* es la Trinidad, escondida no sólo en el alma del encarcelado sino también en la eucaristía de la que está privado y que tanto ansía: Aquesta viva fuente que deseo / en este pan de vida yo la veo, / aunque es de noche.

Teniendo en cuenta también su estilo personal de vivir el misterio trinitario, inmerso en él, podemos aventurarnos sobre la experiencia trinitaria que traducen no sólo sus poemas sino también sus grandes obras, encontrando en esos relatos sus propias vivencias. Al menos, no tenemos por qué excluirlas sabiendo, como él asegura, que se va a servir de su propia experiencia para escribir. Tenemos bien claro el testimonio de su confesor, Juan Evangelista, que declara: «que se echa bien de ver que es experiencia y ejercicio, y que pasaba por él aquello que allí dice».

La inhabitación de la Santísima Trinidad es considerada por Juan de la Cruz como una presencia dinámica y transformadora del hombre «haciéndole a él vivir y morar en el Padre, Hijo y Espíritu Santo en vida de Dios», «ilustrándole el entendimiento divinamente en la sabiduría del Hijo, y deleitándole la voluntad en el Espíritu Santo, y absorbiéndola el Padre poderosa y fuertemente en el abrazo abisal de su dulzura». La gran apología que hace de la generosidad de Dios que se quiere comunicar a sus hijos culmina con las palabras, apenas citadas, pero comienza con este arranque tan significativo: «Pero a todos éstos yo respondo». Su respuesta no es puramente bíblica sino que además de escudarse con la Biblia lleva toda la fuerza de la experiencia personal del autor. Las descripciones de la experiencia trinitaria que hace a lo largo de la Llama y del Cántico son así mismo grandes capítulos de su vida personal. No habla simplemente el teólogo, ni el místico teórico sino el místico experimental. Juan de la Cruz habla en estos casos «más como teópata que como teólogo. Sus escritos contienen más que sus teologías, sus teopatías. El teólogo acude, ciertamente, a interpretar y a narrar lo

sufrido, lo experimentado, pero siempre con un sentido inmenso de desazón interior al encontrarse en la misma persona con el teópata y con su constante autocrítica y autoconciencia que le lleva a decir que todo lo que acierta a expresar dista tanto de la realidad experimentada, como lo pintado de lo vivo», como el retrato, de la persona viva cuyo es, por muy sublime que sea el pintor.

Con esa conciencia relativa y relativizante de todas sus explicaciones, pero también con la certidumbre de sus experiencias, extiende su mejor autobiografía trinitaria cuando escribe: «amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo, y así ama al alma en sí consigo con el mismo amor que él se ama». Desde esa fuerte vivencia, padecida en lo interior del misterio, se arriesga a decir lo que dice de *la igualdad de amor con Dios*, cuando el alma «toda revertida en gracia» está amando «a Dios con voluntad y fuerza del mismo Dios, unida con la misma fuerza de amor con que es amada de Dios; la cual fuerza es el Espíritu Santo, en el cual está el alma allí transformada; que siendo él dado al alma para la fuerza de este amor, supone y suple en ella, por razón de la tal transformación de gloria, lo que falta en ella». Esta incursión en la vida del cielo la opera Juan de la Cruz desde su experiencia situacional en este mundo, ya que «aun en la transformación perfecta de este estado matrimonial a que en esta vida el alma llega, en que está toda revertida en gracia, en alguna manera ama tanto por el Espíritu Santo, que le es dado en la tal transformación».

Cómo y de qué quilates será la intimidad y fuerza de este amor dado y enseñado por Dios al alma lo dice así: «...demás de enseñar Dios allí a amar al alma pura y libremente sin interese, como él nos ama, la hace amar con la fuerza que él la ama transformándola en su amor, como habemos dicho, en lo cual le da su misma fuerza con que pueda amarle, que es como ponerle el intrumento en las manos y decirle cómo lo ha de hacer, haciéndolo juntamente con ella, lo cual es mostrarle (=enseñarle) a amar y darle la habilidad para ello».

La vida normal y corriente de esta persona llena del Espíritu Santo, al que siente tan activo y operante, es la de quien le siente «no sólo como fuego que la tiene consumada y transformada en suave amor, sino como fuego que, demás de eso, arde en ella y echa llama». Experimenta la vida de Dios en su alma, donde «pasa esta fiesta del Espíritu Santo». Destinada la persona humana a vivir la vida de Dios «dentro de Dios absorta», Dios la hace ya aquí abajo entrar en esa intimidad trinitaria, participando en *las relaciones divinas*, las cuatro relaciones reales de que hablan los dogmáticos. Desde su experiencia larga se atreve a decir: «No hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta, que el alma aspire en Dios, como Dios aspira en ella, por modo participado». El Espíritu Santo, «a manera de aspirar, con aquella su aspiración divina muy subidamente levanta el alma y la informa y habilita para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella la aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación, para unirla consigo».

Entre las experiencias místicas más altas y soberanas identifica Juan de la Cruz dos: «el recuerdo» y «la aspiración de Dios en el alma». Ilustra como puede *el recuerdo* y llega a los tres últimos versos de la cuarta y última canción de la Llama: *y en tu aspirar sabroso / de bien y gloria lleno, / ¡cuán delicadamente me enamoras!*

Frente al contenido de sus propios versos se siente desbordado y confiesa: «En (=de) la cual aspiración, llena de bien y gloria y delicado amor de Dios para el alma, yo no querría hablar, ni aun quiero, porque veo claro que no lo tengo de saber decir, y parecería que ello es si lo dijese». Con este silencio habla fuertemente Juan de la Cruz de las experiencias dadas por Dios y recibidas por él. Viene a repetir constantemente que una cosa es *sentir* (=experimentar) y otra saber y acertar a explicar adecuadamente lo sentido, lo experimentado. Una de las

páginas más ricas del santo se refiere precisamente a la experiencia de los atributos divinos. Queda uno al leerle y reelerle con la impresión de que escribe satisfecho sobre la experiencia de tales atributos que se indentifican con la divina esencia. Pero podemos estar seguros de que está insatisfecho, al tener que recordar que «cada una de estas cosas (los atributos de omnipotencia, bondad, sabiduría, santidad, liberalidad, etc.) sea el mismo ser de Dios en un solo supuesto suyo, que es el Padre, o el Hijo, o el Espíritu Santo, siendo cada atributo de éstos el mismo Dios»

III. Conclusión

Juan de la Cruz escribe como teólogo dogmático, injertado en el filósofo que era, acerca de la presencia de Dios en el alma y en todo cuanto existe. Aquí, sin olvidar ese fondo doctrinal, interesaba poner de relieve sus experiencias trinitarias y su modo de expresarlas. Rompió el silencio, por ejemplo, en su gran poema trinitario: *¡Oh llama de amor viva!, ¡Oh cauterio suave!; ¡Oh lámparas de fuego!; ¡Cuán manso y amoroso!*". Entró en el silencio, después de compuestas las canciones; y cuando le llegó de nuevo la inspiración superior se puso a declararlas, rompiendo de nuevo el silencio. Pero, al fin de sus comentarios le pudo de nuevo el silencio y se encerró en esa doxología: *al cual (Dios Trino y Uno) sea honra y gloria in saecula saeculorum. Amen*". Así termina la llama y de modo parecido concluye el Cántico donde hace acto de presencia «el dulcísimo Jesús, Esposo de las almas fieles, al cual es honra y gloria, juntamente con el Padre y el Espíritu Santo, *in saecula saeculorum. Amén*».

[--> Amor;; Comunión; Espíritu Santo; Eucaristía; Experiencia; Fe; Filosofía; Gloria; Hijo; Historia; Inhabitación; Jesucristo; María; Misterio; Mística; Monoteísmo; Naturaleza; Padre; Relaciones; Revelación; Trinidad.]

José Vicente Rodríguez

JUDAÍSMO

SUMARIO: I. Idea de Dios en el Judaísmo: 1. En Qumrán; 2. En la Apocalíptica; 3. En Filón; 4. En la literatura targúmica; 5. En la época de los tannaítas: a. En la Mishná, b. En los Midrashim, c. En el Talmud; 6. El Judaísmo medieval y moderno.—II. La diferencia fundamental en cuanto a la idea de Dios entre judaísmo y cristianismo.

En el presente artículo no pretendemos hacer una presentación global del tema «Judaísmo». Únicamente nos centramos en los aspectos relacionados con la afirmación monoteísta.

I. Idea de Dios en el Judaísmo

En el judaísmo del tiempo de Jesús la unicidad de Dios es firmemente afirmada con la profesión del *Shema Israel*. También la oración Shemoné Esré insiste en las cualidades de Dios como Creador y como Redentor de Israel.

1. EN QUMRÁN. Los sectarios de Qumrán se mantienen fieles a la profesión monoteísta. El dualismo de luz y tinieblas o, lo que es equivalente, la división entre los hijos de Dios y los hijos

de las tinieblas (o de Belial) no sobrepasa el dualismo bíblico (Dios y Satán) aunque a veces el énfasis en el espíritu de mentira pueda sugerir otra cosa. Una mención especial merece el relieve que los escritos sectarios conceden al "Espíritu de Verdad" por el que Dios purifica el corazón de los seguidores de la Alianza.

2. EN LA LITERATURA APOCALÍPTICA. Dentro del judaísmo intertestamentario ocupa un lugar importante la apocalíptica cuyas obras más representativas pueden ser los libros de Henoc y el 4° de Esdras y el 2° de Baruc. El Dios de los apocalípticos es fundamentalmente el Dios del AT pero acentuándose algunos rasgos. Dios mora en lo más alto de los cielos. Aunque espacios intermedios entre el cielo y la tierra (sean siete cielos o tres según las diversas perspectivas) le separan de la humanidad, El oye y escucha la plegaria y dirige todos los acontecimientos. La angelología se desarrolla poderosamente. Dios se comunica por medio de los ángeles. El suceder de la historia está fijado en las tablas celestes. Los elegidos son pocos y la mayor parte va a la condenación. No obstante en algunos textos se recurre a la infinita misericordia de Dios. La restauración paradisíaca al final de la historia (con la Nueva Jerusalén) y la resurrección en el eon futuro parece ya una novedad en relación con las promesas proféticas, aunque ya el libro de Daniel hablaba de la resurrección.

3. EN FILÓN. Dentro del judaísmo intertestamentario 'Filón ocupa un lugar fundamental. Aunque la unicidad de Dios se mantiene, Filón ha desarrollado ampliamente una serie de concepciones que apuntan a la riqueza de la vida divina en una dimensión casi trinitaria. En primer lugar está su concepción del Logos como potencia divina creadora y gobernadora del universo. Esta concepción del Logos como "deuteroteos" es una de las doctrinas más llamativas del teólogo y filósofo alejandrino. En otros lugares Filón habla de la doble potencia divina "creadora" y "judicial". Estas doctrinas hacen de Filón uno de los autores judíos que más parentesco tienen con el Dios trinitario de los cristianos.

4. EN LA LITERATURA TARGÚMICA. Dentro del judaísmo intertestamentario merece también mencionarse la literatura targúmica. Aunque es difícil de condensar en unas líneas el pensamiento de una producción literaria que va desde el siglo II a. C. al siglo VIII de la era cristiana, es importante destacar en primer lugar que la profesión monoteísta se acentúa por medio de la transformación de muchedumbre de lugares del AT que podían tener alguna connotación politeísta. Así las menciones de hijos de Dios, de asamblea de los dioses, etc. son sustituidas bien por los ángeles (como en los IzXX) bien por los demonios (en caso de los dioses falsos).

De otra parte se desarrolla también una preocupación antiantropomórfica que se ve reflejada en la forma de traducir los lugares en que se habla de la boca, nariz, brazo, manos u ojos de Dios. Ello tiene lugar especialmente cuando se trata de describir las apariciones divinas y en general la actuación de Dios en el mundo. En este sentido los targumim nos presentan dos sustituciones interesantes y que, sin llegar a ser hipóstasis, funcionan como entidades sustitutivas con una cierta consistencia. La primera es la Palabra de Yahweh (Memrá de YY) que es presentada en los contextos de creación, revelación y salvación. La relación con el Logos joánico es compleja pero la sustitución sinagoga ha sido sin duda uno de los ingredientes del término joánico. Otra sustitución es Gloria de la Shekiná (en el Targum palestinese) o los componentes separados "Gloria" y "Shekiná" (en el Targum de Onqelos). Esta sustitución se emplea en las apariciones divinas y en los contextos en que se habla de la morada de Dios en medio de los hombres, especialmente en el Tabernáculo-Propiciatorio. También el Espíritu de santidad o Espíritu de amor aparece en la literatura targúmica, aunque, como veremos, este empleo es mayor en la literatura midrásica.

5. EN LA ÉPOCA DE LOS TANNAÍTAS. La idea de Dios en la época de los tannaítas podemos sólo deducirla a partir de la producción literaria que conocemos como los Midrashim, la Mishná y el Talmud. Hoy se pone en discusión (Neusner) la originalidad de las atribuciones de los testimonios a los rabinos tannaítas pero para nuestro propósito será suficiente que esbochemos los principales rasgos de la idea de Dios.

Comenzando por las denominaciones encontramos las siguientes: El lugar; El Santo, bendito sea; El que habló y fue hecho el mundo; El Misericordioso; El Nombre; La Shekiná (La Presencia) etc. Todas estas denominaciones tienen como finalidad evitar la pronunciación del Nombre divino pero no pueden considerarse como indicios de una teología en que el Dios trascendente ha roto el puente con su pueblo. Más bien, muchas de ellas como "El Misericordioso" o "La Shekiná" son formas de sentir al Dios cercano.

En cuanto al Espíritu Santo la literatura tannaíta lo concibe como un don de revelación y fuente de inspiración a veces presentándolo con rasgos que podrían sugerir una cierta hipostatización como las expresiones "El Espíritu Santo proclamaba y decía"; pero podemos estar ciertos de que tales expresiones eran figuras literarias. El rígido monoteísmo del judaísmo tannaíta no deja lugar a verdaderas hipóstasis. Otro tanto digamos de la Shekiná que se convierte en la denominación más frecuente en los Midrashim (en la Mishná está ausente, salvo en dos ocasiones y éstas en el tratado Abot que es un caso especial). La Shekiná es un sustitutivo divino y en consecuencia es infundado cualquier intento de considerarlo en esta época como hipóstasis con entidad propia.

En cuanto a las características particulares de las principales obras de la literatura rabínica podemos apuntar las siguientes:

- a. La Mishná es una obra eminentemente legislativa. Solamente el tratado Berakhot (Oraciones) nos indica algunas formas de designar a Dios que en general usan los apelativos que hemos enumerado más arriba (menos Shekiná).
- b. Los Midrashim tannaíticos (Mekhilta, Sifrá al Levítico y Sifré a Números y Deuteronomio) y el Midrash Rabbá a Génesis se mantienen en la idea del Dios bíblico. El sustitutivo Shekiná es el más usado. También se menciona el Espíritu Santo, pero, como hemos dicho, sin alcance hipostático.
- c. El Talmud en su doble forma de Talmud palestinese y Talmud babilónico es una obra enciclopédica en forma de comentario a la Mishná. En cuanto a la idea de Dios se mantiene prácticamente en la misma línea de los Midrashim y de la Mishná.

6. EL JUDAÍSMO MEDIEVAL Y MODERNO. El judaísmo medieval para nuestro propósito presenta dos grandes corrientes. Una es la corriente académica representada por Maimónides en que se sistematiza la doctrina judía y concretamente la idea de Dios. La mentalidad filosófica aristotélica introducida por la cultura árabe marca la sistematización pero lo esencial está en la profesión monoteísta y en la idea bíblica de Dios depurada de antropomorfismos.

La otra corriente es la mística, representada principalmente por el "Zohar" (Esplendor). En esta obra encontramos una serie de especulaciones sobre Dios, sobre su trono y sobre los diversos atributos, que sin duda quieren expresar la riqueza de la vida divina, como el misterio trinitario entre los cristianos. Esta mística que se prosigue en la Cábala con un complejo simbolismo (ver G. Scholem) constituye uno de los movimientos más interesantes en relación con la idea de Dios en la época moderna del judaísmo.

II. La diferencia fundamental en cuanto a la idea de Dios entre judaísmo y cristianismo.

Como acabamos de ver, la diferencia básica entre la idea de Dios en el judaísmo y en el cristianismo se encuentra en la cuestión trinitaria. Las disputas de Barcelona (1263) y de Tortosa (1413-1414) lo dejan ver con gran claridad y lo mismo toda la polémica judeo-cristiana reflejada en obras como el *Pugio Fidei* de Raimundo Martí. La cuestión crucial de la venida del Mesías se hace polémica para el judaísmo porque el Mesías cristiano es confesado como Hijo de Dios, como Verbo encarnado.

Para el judaísmo la Palabra de Dios es una fuerza activa de Dios, no una hipóstasis divina. Y otro tanto digamos del Espíritu Santo. Es cierto que en la misma Biblia encontramos algunas formas de hablar de la Sabiduría (Prov 8; Eclo 24) que dan la impresión de una entidad hipostática. También en Filón encontramos especulaciones sobre el Logos que se mueven en la línea de hipóstasis. Asimismo las complicadas representaciones de la Cábala (Zohar) con su clasificación de los atributos divinos pueden hacer pensar que estamos ante hipóstasis pero en todos los casos nos encontramos con la muralla que separa al judaísmo y cristianismo y que podemos designar con los términos de monoteísmo unipersonal y monoteísmo trinitario. El cristianismo, partiendo de la confesión de la divinidad de Jesucristo y de la explicación neotestamentaria de Cristo Sabiduría de Dios y Logos encarnado, ha visto la revelación de una vida divina con la riqueza de la relación Padre-Hijo eterno. Igualmente en la revelación del Espíritu Santo, con una acción personal en el NT, el cristianismo ha descubierto una nueva dimensión de esa vida divina en que el Amor, como vínculo divino entre Padre e Hijo, tiene una consistencia personal (hipostática).

La diferencia crucial entre atributos e hipóstasis marca la división entre judaísmo y cristianismo. Para el primero ese paso compromete la unidad y unicidad divinas que es la esencia de la revelación bíblica (entendiendo aquí por Biblia el Antiguo Testamento). Para el cristianismo la Trinidad es la revelación fundamental del NT pero las formas de hablar de la Palabra o Sabiduría de Dios y del Espíritu divino en el AT preparaban ya el camino para esa gran revelación.

[-> Amor; Angelología; Apocalíptica; Atributos; Biblia; Creación; Dualismo; Espíritu Santo; Hijo; Hipóstasis; Historia; Jesucristo; Logos; Monoteísmo; Oración; Politeísmo; Revelación ; Salvación; Trinidad; Unidad.]

Domingo Muñoz León

LENGUAJE

SUMARIO: I. El lenguaje: 1. Sistema; 2. Funciones. —II. Concepción filosófica especular del lenguaje: 1. Versión clásica y expresión de Dios; 2. Versión moderna y teología. —III. Concepción filosófica naturalista del lenguaje: 1. La filosofía del lenguaje ordinario de Oxford; 2. El problema de Dios, según la analítica oxoniense.

I. El lenguaje

1. SISTEMA. Comúnmente, el lenguaje se describe como sistema de signos o símbolos, producidos de manera deliberada por los órganos fónicos del hombre, mediante los cuales se expresan ideas, sentimientos y voliciones. El lenguaje es característica exclusivamente humana. Y, aunque este término se aplique también a las comunicaciones del reino animal y se hable, por ejemplo, «del lenguaje de las abejas, de las hormigas o de los delfines», éste no

pasa nunca de la pura esfera instintiva. La razón de la diferencia fundamental entre el código comunicativo animal y el del hombre reside en el fenómeno conocido como *doble articulación*. La comunicación animal, aunque pueda referirse a algún acontecimiento externo, común tanto para el emisor como para el receptor, es una señal con valor siempre fijo que determina un tipo de comportamiento y sólo uno en el receptor. Por el contrario, la doble articulación asegura a los conjuntos significantes de las lenguas humanas un consante enriquecimiento respecto a las unidades léxicas y a sus significados. La *segunda articulación* es la que construye unidades significativas (monemas) a partir de unidades sucesivas mínimas no significativas, sino *distintivas*, llamadas *fonemas*. La *primera articulación* del lenguaje, en cambio, es la que construye el enunciado con unidades mínimas significativas o *monemas*. Si a esta estructura básica del lenguaje, como sistema, se le añaden las reglas sintácticas, los fenómenos de sinonimia, de polisemia, de metonimia y de metáfora, entre otros, se habrá esbozado con cierto rigor, el cuadro del lenguaje humano en toda su riqueza':

2. FUNCIONES. En el lenguaje, aparecen y se reflejan las tres zonas más importantes de la persona humana: la cognoscitiva, la sentimental y la volitiva. Esto se patentiza al examinar las funciones o los fines para los que el lenguaje sirve y es empleado. Tres son, según K. Bühler, estas funciones: apelativa, expresiva y representativa. En la apelativa, el hombre utiliza el lenguaje para dirigir la conducta de los demás. La función expresiva sirve para poner al descubierto nuestra interioridad, sus deseos y sentimientos. Finalmente, la función representativa muestra que las palabras están en lugar de las ideas y de las cosas. Guardan un nexo, tocan de algún modo la realidad. A este respecto, tratándose de formas nominales principalmente, cabría distinguir entre la mera «deixis» (el objeto o cosa que la palabra señala o menta) y la «connotación» que es la palabra como vehículo portador de significados, entre los que se encuentra de modo eminente la «quiddidad» o «esencia de la cosa».

Estas funciones, así descritas desde la perspectiva psicológica, los lingüistas las reducen a dos: una, central; otra, secundaria.

La central es la de la comunicación, entendiendo por tal la utilización de un código a través del cual se transmite un mensaje que constituye el análisis de una determinada experiencia en unidades semiológicas, con objeto de permitir a los hombres relacionarse entre sí. La secundaria es la de la expresión. Esta es una manifestación de sí misma, al ser el receptor y emisor una sola y la misma persona que utiliza el lenguaje, para precisar en palabras lo que piensa sin preocuparse de las reacciones de los demás. Y, en muchos casos, para afirmar su existencia a sí mismo y a los oyentes. Algunos lingüistas añaden a estas funciones, otras como la «estética» y la «fática» que, para nuestro propósito en relación al lenguaje humano que habla o dice de Dios, carecen de mayor interés. Se trata de funciones de carácter puramente lingüístico que sirven, bien como ornamentación de las expresiones coloquiales, bien como signo de atención a la persona que habla.

II. Concepción filosófica especular del lenguaje

1. VERSIÓN CLÁSICA Y EXPRESIÓN DE DIOS. La concepción ontológica referente al lenguaje que más ha permanecido en el tiempo, es la calificada como «especular o reflejo». El núcleo central de esta concepción está constituido por la intuición filosófica de que el lenguaje es como una suerte de espejo (*speculum*) de la realidad. Las estructuras o categorías gramaticales *reflejarían* las estructuras o categorías de la realidad. Y, como consecuencia, habría que afirmar que la corrección idiomática depende de la corrección lógico-ontológica de la percepción de la realidad. Así, por ejemplo, del análisis de las oraciones, Aristóteles pasa a establecer las categorías ontológicas sustancia y accidente. A la pregunta primigenia de la

filosofía griega qué son las cosas, el Estagirita responde con su doctrina acerca de la sustancia y de los accidentes. La mente capta este hecho mediante el concepto *objetivo* y éste, en el lenguaje, tiene su palabra significativa. El nombre *sustantivo* es, por antonomasia, el símbolo lingüístico de la sustancia. *El verbo y el adjetivo* lo son de los accidentes. Este paralelismo lógico-ontológico gramatical se mantiene en la teoría lingüística hasta prácticamente nuestros días y adquirió su punto culminante en el siglo XVIII con la famosa; *Lógica y Gramática de Port-Royal*. Dentro del marco de esta concepción, especular, la primera elucidación importante en torno al decir humano con valor significativo en torno a Dios fue la de Dionisio Areopagita. En su obra *De Divinis Nominibus*, señala que los medios que el hombre posee para hablar de Dios son tres: el de la vía afirmativa, el de la vía negativa y el de la vía de eminencia. La vía afirmativa se fundamenta en la causalidad eficiente y ejemplar de Dios. Como creador del universo todo, Dios de algún modo está presente en él. Por este motivo, al captarse el hombre a sí mismo y a las cosas, capta lo que hay en ellos y su lenguaje «lo refleja», precisamente por ser espejo de la realidad. Pero, en un segundo momento, el hombre debe negar (vía negativa) que cuanto esté presente de Dios en todo lo creado se dé del mismo modo y manera en Dios. Por ello, al aplicarlo a la divinidad lo ha de hacer en forma eminential (vía de eminencia), otorgándole así dimensión infinita. Así, tanto lo catafático como lo apofático cobran su preciso valor significativo⁵. Por otra parte, también san Agustín, para justificar el uso teológico del lenguaje humano indica, sobre todo, dos razones. Una pertenece al ámbito de la fe: el Verbo de Dios se hizo hombre y utilizó para revelarnos a Dios la palabra humana. Otra es la de la causalidad ejemplar, descrita ya con anterioridad por Dionisio Areopagita y que adquiere en la especulación agustiniana matices especiales. Con todo, para apreciar en su justo valor el lenguaje teológico, según s. Agustín, conviene distinguir entre uso propio y uso figurado (simbólico, metafórico, etc.) de las palabras, También en el santo doctor de Hipona aparece ya todo el núcleo teórico de la analogía. Si la concepción especular del lenguaje nos muestra que las cosas «son» y son «sustancia», se dará entre los nombres que competen a Dios uno que ocupa posición privilegiada: el Ser. Y este «Ser» es concebido como «sustancia primera» de la que proceden todas las demás sustancias. En la época medieval, en esta misma línea, los autores se sienten obligados a justificar «su discurso sobre Dios». Surge así, poco a poco, en conformidad con la concepción especular del lenguaje una suerte de metagramática, cuyo contenido más importante versa sobre el modo de significar que tienen las palabras. Por ello, raro es el escolástico que, previamente a sus especulaciones teológicas, no propone una breve lección intitulada *De modis significandi*. La obra más representativa de esta situación fue la *Grammatica Speculativa*, debida a Juan de Erfurt y que, durante muchos años, fue atribuida a Juan Duns Escoto'. En esta gramática permanece siempre el isomorfismo entre realidad, concepto y palabra. La idea no se identifica con la cosa, pero en ella se nos da «lo que la cosa es». La palabra significa en virtud de que recibe de la idea, como contenido significativo, «lo que la cosa es». En consecuencia, para hablar de Dios, de algún modo, «lo que es Dios» ha de caer en el ámbito ontológico y cognoscitivo humano. Para ello, se ha de seguir el camino clásico ya descrito por Dionisio Areopagita: afirmación, negación y eminencia. Dios es, por excelencia, Ser, pero también de El decimos que es «Sustancia», que posee «naturaleza divina». Igualmente, afirmamos también que es «Trinidad de Personas». Conceptos todos filosóficos que revelan lo que el hombre capta en el mundo, pero que para trasladarlos a Dios deben cobrar dimensiones significativas infinitas. Todo esto es solamente posible merced a la doctrina escolástica de la analogía —ya preanunciada en san Agustín— que, en definitiva y a pesar de sus dificultades, es el instrumento lógico-gramatical para, desde la perspectiva de la concepción especular del lenguaje, poder hablar de Dios.

2. VERSIÓN MODERNA Y TEOLOGÍA. A finales del siglo XIX la concepción especular del lenguaje pierde terreno, mientras crece, por el contrario, el interés por las lenguas vivas y sus «hablas». No obstante, la concepción especular va a ser recuperada para la filosofía por algunos de los pensadores más importantes de nuestro siglo, sistematizándola en una versión lógico-formal:

la del lenguaje ideal perfecto. Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein fueron los expositores más conocidos de esta versión, cuya fundamentación metafísica es la doctrina del *atomismo lógico*. En este lenguaje ideal perfecto se establece también una isomorfía: una sola palabra para cada objeto simple, y todo lo que no sea simple será expresado por una combinación de palabras. De manera similar a como un cálculo lógico posee signos con los que se construyen sus fórmulas y reglas sintácticas, se pretende sustituir dichos signos por *palabras*, una para cada objeto simple, aplicándoles entonces la sintaxis de la lógica formal. Desde el punto de vista de la sintaxis, todas las oraciones complejas de este lenguaje podrían descomponerse en oraciones simples, de modo que la verdad o falsedad de las primeras sería una función de verdad o falsedad de éstas últimas, como ocurre en cualquier cálculo lógico. Por tanto, solamente el lenguaje declarativo o asertórico —pequeña porción del lenguaje ordinario— podrá ser apto para hablar de lo que acontece y que nos revela el estado de las cosas u objetos simples: «esto es blanco», por ejemplo. Así, pues, las oraciones complejas del lenguaje ideal perfecto se construirán uniendo oraciones simples mediante términos de enlace como *o*, *y*, *si... entonces*, etc. y se llamarán proposiciones moleculares en contraposición a las simples, denominadas «atómicas». El lenguaje, según esto, se descompone hasta sus unidades mínimas no analizables ya en otras más simples. Proposiciones de este tipo sólo podrán describir la posesión de una cualidad por una cosa particular. Es decir, «un hecho atómico» o «un estado de cosas», similar al del ejemplo ya citado de «esto es blanco». A la pregunta filosófica clásica ¿qué son las cosas?, ahora se contesta: son hechos atómicos a los que conceptualmente corresponden las figuras lógicas y, en la gramática, las oraciones asertóricas simples. Se ha cambiado el decorado, pero la concepción especular continúa. *Se ha* llegado a «contemplar la realidad» en el espejo del lenguaje, según el nuevo análisis que de éste se ha llevado a cabo'. Por otra parte, sobre esta situación filosófica comenzó a ejercer su influjo el criterio neopositivista **de la verificabilidad en orden a** que una oración posea significado. Sólo las proposiciones empíricamente verificables en la experiencia son significativas. . Todas las que no sean así ces *recerdn de significado*. Esto afectará, de modo particular, a nuestro discurso sobre Dios. También, por la misma causa, al discurso ateo. Al no caer Dios en el campo de la verificabilidad, se suscita un ateísmo sin precedentes: el ateísmo semántico. Estas premisas abonan el terreno para que surja el fenómeno de la secularización. Y con él, una visión teológica nueva en la que se proclama «la muerte de Dios». En efecto, el lenguaje teológico clásico y tradicional resulta hoy imposible de proponer: Dios no es un hecho atómico y, por tanto, no es verificable ni puede ser «reflejado» en el lenguaje lógico perfecto. De este modo, se produce, en América, un movimiento nuevo de teólogos radicales, para los que Dios ha muerto y es preciso elaborar una nueva teología acorde con el principio de verificabilidad y con el mundo secular en que se vive. De esta manera, los teólogos radicales de la muerte de Dios (Robinson, Van Buren, Hamilton, Cox etc.) se proponen decididamente traducir el mensaje evangélico a un lenguaje secular que, correspondiendo a la mentalidad neopositivista y secularizada del hombre moderno, pueda ser comprendido y aceptado por éste. Y los lenguajes teológicos «seculares», escogidos por dichos teólogos, se realizan principalmente en clave ética, política y dialéctico-marxista. De manera análoga, aunque de modo no tan radical, en Europa se da el movimiento de los «teólogos de la esperanza», tanto en el campo católico como en el protestante (Moltmann, Pannenberg, Metz y Schillebeeckx). El mensaje cristiano puede ser comprendido y aceptado por el hombre secularizado del siglo XX, si le es presentado como anuncio de un evento: la consecución de un Estado (Reino) en el que la humanidad esté libre del mal y de la injusticia, de la opresión de los débiles y en donde gocen de felicidad todos los hombres. Así, Cristo puede ser seguido, si se le anuncia como «esperanza de la humanidad del, siglo XX».

III. Concepción filosófica naturalista del lenguaje

1. LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE ORDINARIO DE OXFORD. La concepción naturalista del lenguaje recoge la larga tradición gramatical, que deriva de la escuela de Pérgamo y que tuvo su principal influjo en los siglos II y I a. C. Según esta tradición, el uso popular del lenguaje está por encima de cualquier normativa que quiera imponérsele para «hacerlo correcto». De acuerdo con la escuela de Pérgamo, los filósofos oxonienses del lenguaje ordinario conciben a éste como una actividad natural, que el hombre, entre otras múltiples actividades como pasear, comer, cazar, jugar, realiza. En efecto, el hombre es, por antonomasia, vida. Acción. Y sus coordenadas condicionantes son la necesidad y la circunstancia. Para cada necesidad y circunstancia, él tiene adecuada respuesta. Así, con el lenguaje, el hombre manda, implora, reza, describe aspectos de un objeto o sus medidas, formula hechos o presenta resultados de una experiencia. Además, el hablar es una actividad natural ineludible para el hombre. Puede cantar o no cantar, labrar o no la tierra, pero no puede jamás dejar de hablar. Ningún sistema artificial de signos, por muy perfecto que sea, puede sustituir al lenguaje.

Tomando como punto de partida esta visión naturalista del lenguaje, la corriente de pensamiento analítico inglés ha elaborado y desarrollado una filosofía del lenguaje «ordinario» o «común», siguiendo dos líneas maestras. La primera está vinculada a la persona de L. Wittgenstein y a la enseñanza que llevó a cabo en la década de los treinta en Cambridge y que posteriormente recogió en sus *Investigaciones Filosóficas*. La segunda tiene sus raíces y evolución en Oxford. Aquí encontró terreno propicio y se manifestó con características inconfundiblemente locales. No es fácil determinar con exactitud y rigor hasta qué punto L. Wittgenstein influyó en la línea oxoniense. Pero puede afirmarse, sin razonable duda, que por lo menos no tuvo influencia en determinados pensadores de Oxford, como por ejemplo J. L. Austin. En sus *Investigaciones Filosóficas*, L. Wittgenstein presenta la concepción del lenguaje, en cuanto actividad natural, como una actividad natural que *se ejercita en forma de juegos*. ¿Qué es un juego? ¿Qué sentido tienen en él las reglas o normas? Ante todo, existen juegos ya inventados que se reciben por tradición y otros nuevos, que surgen con el tiempo. Ambas clases de juego poseen denominador común: no es posible refutarlos. Uno puede no estar de acuerdo, por ejemplo, con el fútbol o el ajedrez, no gustarle estos juegos. Pero sería absurdo que, por ello, pretendiera probar su «verdad» o «falsedad». Que pretendiera, a título ilustrativo, mover en el ajedrez los peones como los alfiles, las torres como la reina. Acabaríamos diciéndole que inventase «otro juego» y nos dejase en paz. Esto nos lleva a concluir que lo que propiamente constituye un juego son sus reglas o normas y que éstas, como el mismo juego, pueden aceptarse o no, jugarse o no jugarse, pero nunca ser refutadas como falsas o ser asumidas como verdaderas. Ahora bien, el lenguaje se ejercita según infinito número de juegos. Pero el juego paradigmático es el del habla «ordinaria», «común», «coloquial» o «cotidiana». Con estas premisas, los discípulos de L. Wittgenstein, poco a poco, han puesto sólo de relieve los juegos de la expresión *científica, religiosa, filosófica y estética*.

Al gran descubrimiento del lenguaje como una suerte de juego se añade otro también harto fundamental: el uso es el significado de las palabras. Con insistencia, Wittgenstein repetía a sus discípulos de Cambridge: «No busquéis el significado de las palabras, buscad su uso». El uso mostrará cómo pueden desaparecer todas las seducciones y embrujos que el lenguaje ejerce sobre la mente humana. Una de estas seducciones y embrujos es la que produce «espasmos intelectuales», cuando para palabras como *número, virtud, esencia* no encontramos en nuestro mundo circundante ningún objeto que designen. Y es que el lenguaje nos hechizaba con el juego de la denominación. Sin embargo, «si tuviéramos que designar algo que sea la vida del signo, tendríamos que decir que era su »uso». Pero ¿qué clase de uso? He aquí que la filosofía analítica inglesa, allí donde parecería que iba a ofrecer un criterio clarificador semántico, se presenta llena de ambigüedad. Y esto, porque existen tres clases de uso lingüístico, los tres aceptados y admitidos: el cotidiano o común, el válido y el regulado. De hecho, cada uno de estos usos es utilizado por la analítica oxoniense, según el campo de

intereses que investigue. Se ha repetido incesantemente que la filosofía de Oxford es la del «lenguaje común», «ordinario» o «coloquial». Estos términos significan, en orden a su comprensión, «normal». Y la normalidad viene dada a la palabra por el juego o contexto en el que se utiliza. Tendríamos, aquí, una suerte de lenguaje-paradigma al que, en última instancia, habría que reducir los demás lenguajes, religioso, poético o científico. El uso válido se encuentra íntimamente unido al «regulado» o «normado». Y esto, porque la validez resulta sólo posible, en nuestro caso, si se fijan criterios o reglas dentro de las cuales se verifica tal validez. Por este motivo, suele afirmarse que Oxford representa la filosofía del lenguaje que especifica sus leyes, sea este lenguaje cotidiano, filosófico, científico o estético. No obstante, el cúmulo mayor de consideraciones recae sobre el lenguaje «ordinario» por ser éste el primero y más fundamental de todos, al cual hay siempre que acudir para explicar cualquier otra semántica. Además, en él se encuentran vertidas las experiencias y captaciones del mundo, realizadas por multitud de generaciones. En conformidad con estas ideas, los nuevos analistas han superado el criterio de verificabilidad como criterio de significación y han intentado proponer otro de índole diversa. Algunos tienden a buscarlo en el lenguaje ordinario; otros, en cambio, en el uso de las reglas que se utilizan en los diferentes juegos del lenguaje. En este aspecto, un criterio bastante empleado en el análisis del lenguaje teológico es el de la falsabilidad, propuesto por K. Popper. Este criterio afirma que un sistema debe considerarse empírico solamente cuando sus afirmaciones pueden ser falcadas por la experiencia de alguna otra afirmación. Se trata en su origen, por tanto, de un criterio de demarcación del ámbito empírico. Pero, como para K. Popper lo empírico equivale a «científico», debe ser considerado como «criterio de cientificidad» de un juego lingüístico. Ahora no se negará, como hizo el neopositivismo lógico, la significación de un enunciado que no sea verificable. Se admitirá su significación pero a condición de poder, al menos en teoría, acceder a una posible falsificación del mismo. De este modo, cualquier clase de proposición científica o empírica se dividirá en dos subclases: una, llena por las experiencias que corroboran la verdad de la proposición científica propuesta; otra, vacía y que puede comenzar a llenarse con experiencias que refutan la proposición científica propuesta y la hacen falsa".

2. EL PROBLEMA DE DIOS, SEGÚN LA ANALÍTICA OXONIENSE. Dentro de este contexto de la filosofía analítica del lenguaje ordinario, se suscitaron dos tipos de polémica en torno al problema de Dios. Una toma, como punto de partida, un artículo de Malcolm de 1960 acerca del argumento ontológico. Otra es la conocida bajo el nombre de «reto de Flew», en la que se desafía a cualquier creyente a que le pruebe «la posibilidad de la existencia de Dios».

Según Malcolm, lo que san Anselmo de Aosta ha probado en su conocido argumento ontológico es que la noción de contingencia no puede ser aplicada a Dios. Un análisis del argumento desde el lenguaje ordinario o común lo muestra. En efecto, dentro de este lenguaje se descubre una conexión entre los términos *dependencia e inferioridad* y los de *independencia y superioridad*. Correlativos son también los de *limitado e ilimitado*. Dios es concebido en nuestro lenguaje común, como un ser ilimitado, independiente, superior. Es decir, como el «id quo maius cogitari nequit». Ahora bien, la única objeción para rechazar este significado anselmiano, coincidente con el de nuestro lenguaje coloquial, sería su ilogicidad. La contrariedad de sus notas intrínsecas. Ya Leibniz había derivado por este camino la prueba ontológica. Entonces, si la existencia de Dios no es una noción contradictoria en sí misma, debe afirmarse como *lógicamente necesaria*. Y, en tal caso, el *Proslogion* en su capítulo tercero goza de plena razón, al deducir la existencia necesaria de Dios desde su caracterización como el «id quo maius cogitari nequit». El desarrollo que hace Malcolm del argumento ontológico suscitó viva discusión en la que intervinieron principalmente R. E. Allen, R. Abelson, A. Plantinga y T. Penahum. Las pruebas racionales de la existencia divina, de las que el argumento ontológico es sólo una expresión, no logran generalmente convencer a los filósofos analíticos. Sin embargo, la sola hipótesis de que Dios exista les perturba y agobia. De aquí, el

intento de instalar la problemática teológica en una nueva dimensión de ateísmo: el semántico. Para ellos en la misma línea de significado se colocan los enunciados «Dios existe» y «Dios no existe». A este propósito, A. Flew en discusión pública desafió al creyente a que distinguiese con nitidez el significado del aserto «Dios existe» de cualquier otro. El reto de Flew descansaba, como puede observarse, en el principio de falsabilidad de K. Popper. Si la proposición «Dios existe», no admite en teoría al menos según exige la falsabilidad que sea posible la afirmación «Dios no existe», dejaría de ser empírica y, en consecuencia, científica. Entonces ¿qué clase de conocimiento sería el de la teología? Se trataría de un conocimiento sin rigor, carente de fuerza para convencer a la gente. Aclarando su postura, A. Flew parafrasea una parábola, aducida por J. Wisdom en su célebre ensayo *Gods* escrito en 1944. En él, sostiene que la proposición «Dios existe» no puede ser considerada como científica, por no ser empírica, ya que tanto teísta y ateo jamás admitirán la posibilidad de la proposición contraria. Es decir, la posibilidad de que la subclase vacía, de momento sólo falsable, pueda llenarse con experiencias que la corroboren. La creencia y la fe en la existencia de Dios obedecen únicamente a actitudes emotivas frente al mundo. Estas ideas las ilustra con la conocida parábola del jardinero invisible. En ella, el discurso que hacen dos exploradores que, en mitad de la selva, se encuentran con un jardín perfectamente cuidado es prácticamente el mismo. Ninguno consigue convencer a su interlocutor de que las experiencias llevadas a cabo confirmen la proposición «Dios existe» o la de «Dios no existe». El explorador creyente interpretará las experiencias mediante el recurso a un ámbito más allá de cualquier dato sensible en el que éste terminará por carecer de significado. Y el ateo se sentirá corroborado en su tesis por las experiencias según las cuales, Dios no ha aparecido en la constatación empírica. El desafío de A. Flew no cayó en el vacío. Inmediatamente se suscitó una gran polémica entre teólogos, científicos y filósofos del lenguaje. Unos trasladan la problemática de Dios a terrenos diversos de aquellos en donde la sitúa A. Flew. Entre éstos pensadores, los más importantes son: R. M. Hare, J. J. C. Smart, E. A. Allen, T. McPherson, R. F. Holland, R. B. Braithwaite, R. Hepburn, MacIntyre y W. F. Zuurdeeg. Cada uno de ellos encauza el tema hacia terrenos propios que, por otra parte, son muy dispares entre sí. Los límites de estas diversas teorías van desde la concepción de lo religioso, como «blik» o «actitud emotiva» del hombre frente al mundo, hasta la concepción del lenguaje religioso como un «lenguaje convencional» en el que deben proponerse las reglas del «juego», pasando por la que todo lo reduce a discurso moral. Otros pensadores, en cambio, hacen frente a Flew en el ámbito mismo de la falsabilidad. Entre ellos, son nombres importantes: B. Mitchell, J. Hick, I. M. Crombie e I. T. Ramsey. En líneas generales, según su visión de las cosas, la proposición «Dios existe» —igual que el discurso religioso— es en principio la pugna entre la fe y las realidades empíricas que «parecen» ir contra ella. O también en una verificación de tipo escatológico. A la parábola del «jardinero invisible», R. M. Hare respondió con la parábola del «estudiante psicópata», que padece manía persecutoria por parte de sus profesores. En ella se muestra que por más razones probatorias que se den a dicho estudiante sobre la benevolencia de los profesores para con él, todo será inútil. ¿Qué tipo de argumentos podrán convencer al psicópata? Ninguno, porque es un enfermo. También B. Mitchell y J. Hick contestan a A. Flew con las parábolas del «guerrillero extranjero» y de «los dos viandantes» respectivamente. En ambas se señala que el discurso religioso, por un lado, aunque es contradicho por algunas experiencias, éstas nunca poseen la fuerza suficiente de convicción como para poder rechazarlo y, por otro lado, que dicho discurso religioso es falsable, pero en el tiempo escatológico, no en el presente. Estas son las célebres «parábolas de Oxford»². Teniendo en cuenta las versiones modernas —especular y naturalista— del lenguaje, las conclusiones a que se llega en lo que respecta al discurso religioso son tres: a) la orientación neopositivista afirma que carece de sentido o significado, b) algunos analíticos ingleses, como por ejemplo, B. Mitchell, MacIntyre y otros, partiendo de la multiplicidad de «juegos lingüísticos», cada uno de los cuales elabora su criterio propio de significado, sostienen que el lenguaje religioso tiene valor teórico solamente por la fe, y c) otros analíticos (Ferré, Ramsey, etc.), fundándose en la semejanza existente entre los diversos

juegos lingüísticos, defiende que las proposiciones religiosas no carecen de significado y son verificables desde la fe en su dimensión escatológica. De aquí se deduce que la investigación en este siglo, más interesada sobre el lenguaje religioso, llega a una conclusión parecida a la de la antigüedad y medievo: el lenguaje que el hombre emplea para hablar y decir de Dios es de carácter análogo.

[-> Agustín, san; Analogía; Anselmo, san; Creación; Dionisio Areopagita; Escatología; Escolástica; Escoto, Duns; Esperanza; Experiencia; Fe; Filosofía; Jesucristo; Muerte de Dios; Naturaleza; Teología y economía; Trinidad; Verbo; Vías.]

Vicente Muñiz Rodríguez

LIBERACIÓN

SUMARIO: I. La liberación, finalidad de la acción de Dios en la historia, según la Biblia. —II. Contenido significativo del término liberación: 1. Relación entre salvación-liberación; 2. Relación entre libertad-liberación. —III. Jesucristo liberador.

I. La liberación, finalidad de la acción de Dios en la historia según la Biblia

La realidad que expresa el término liberación tiene profunda raigambre bíblica. Al Dios bíblico se le comprende como el salvador que actúa en la historia de los seres humanos de forma liberadora y por eso la salvación se entiende en términos de liberación. Los vocablos hebreos «nasal» y «yasa» connotan simultáneamente ambos aspectos. En la fe del pueblo de Israel, confesada en los «credos» más importantes (cf. por ej. Dt 6, 20 ss; 26, 5 ss; Jos 24, 2-13) salvación equivale a liberación y a Dios se le define, en referencia al Éxodo, como el «liberador», el «*go el*» del pueblo (cf. Is 43, 14; 47, 4; Jer 50, 34).

En los escritos neotestamentarios la liberación de los seres humanos se presenta como la finalidad perseguida por la acción de Dios en la historia. El reino que llega es oferta de salvación liberadora.

Tanto «lyo», usado en el NT en 42 ocasiones con la significación de *desatar y liberar* — que describe en concreto la acción de liberar entendida como superación de las ataduras que esclavizan, mediante el acto de desatarlas o la entrega de un rescate— como «sózó», utilizado con más frecuencia (106 veces) — que significa la acción de *arrancar y salvar* de un peligro que amenaza la vida por medio de la intervención de una fuerza superior— y también sus derivados: «lytróó», *redimir, rescatar, liberar*; «lytrosis», «apolytrosis», *redención, liberación*; «lytrótes», *redentor, liberador*; «sótéria», *salud, ayuda, salvación*; «sóter», *salvador, redentor...* —son términos empleados para expresar el núcleo mismo de la revelación cristiana, es decir, la intervención salvíficoredentora de Dios en la historia por medio de Jesucristo, con su contenido claramente liberador.

Podemos afirmar sin temor a exagerar que «"liberación" es una palabra central de la proclamación evangélica» y que «forma, junto con "salvación" los términos cardinales para expresar la acción divina, y, en el Nuevo Testamento, especialmente la misión de Jesús, la finalidad de su vida, acción y mensaje». Ésta es la convicción que reflejan las Instrucciones de la Sagrada Congregación de la Fe, ya citadas en nota anterior, cuando afirman que la libertad y

la liberación constituyen «el centro del mensaje evangélico» o que «el Evangelio es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación», «anunciada a los pobres» y que, en consecuencia, «la poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una liberación constituye uno de los principales signos de los tiempos que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del Evangelio.

Sin embargo, el término liberación ha adquirido derecho de ciudadanía teológica tan sólo en época reciente, gracias a las teologías de la liberación surgidas en América Latina y otros países del llamado «Tercer Mundo». Si tenemos en cuenta que la reflexión teológica se realiza allí en contextos de miseria, dependencia y opresión, como fruto de la explotación padecida, e incorporando la aspiración de esos pueblos a la liberación traducida en compromiso transformador de la realidad, a nadie puede extrañar que la palabra de Dios sea leída e interpretada en clave liberadora.

No es el menor mérito de tales teologías el haber contribuido así de forma decisiva al enriquecimiento de la noción central de salvación, rescatando su dimensión histórica, presente en el texto bíblico, y conectándola de forma significativa con la vida y aspiraciones de las personas y pueblos oprimidos.

II. Contenido significativo del término «liberación»

Pero antes de precisar con mayor detalle la relación entre salvación y liberación recordemos el alcance y significación que conceden a esta última los teólogos latinoamericanos.

Comencemos por señalar que el término *liberación* está dotado de un contenido semántico concreto, vinculado a su mismo surgimiento en la historia reciente. Tiene como referente esencial la situación de pobreza dependiente' de los pueblos oprimidos del «Tercer Mundo» y supone la superación del «desarrollismo», es decir, de una visión del desarrollo de corte economicista, abstracta o no dialéctica, que olvida los factores políticos y conflictivos del proceso necesario de cambio que es preciso promover.

Gustavo Gutiérrez distingue tres niveles de significación del término *liberación*, recíprocamente interpenetrados entre sí:

—«Liberación expresa en primer lugar las aspiraciones de las clases sociales y los pueblos oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y pueblos opulentos». Un nivel que se practica en el campo socio-económico y político.

—«Liberarse de estructuras socio-económicas opresoras no es suficiente, se requiere una transformación personal que nos haga vivir en honda libertad interior frente a todo tipo de servidumbres. Ésa es la segunda dimensión. En ella se juega el proyecto de construcción de un hombre nuevo». Un nivel que se practica en el campo personal individual o interpersonal.

—«Finalmente... hablar de liberación permite otro tipo de aproximación que nos conduce a las fuentes bíblicas que inspiran la presencia y el actuar del hombre en la historia. En la Biblia, Cristo nos es presentado como aportándonos la liberación. Cristo Salvador libera al hombre del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre, es decir, vivir en comunión con él, fundamento de toda fraternidad humana». Un nivel que se percibe desde la fe y que dice relación a los dos niveles anteriores.

Así fijado el contenido significativo del término *liberación* —con sus niveles económico-sociopolítico, utópico histórico y redentivo-salvífico— procede ya plantearse dos cuestiones fundamentales, profusamente tratadas por la reflexión teológica actual: la relación entre salvación y liberación y la relación entre libertad y liberación.

1. RELACIÓN ENTRE SALVACIÓN Y LIBERACIÓN. «¿Qué relación hay entre salvación y el proceso de liberación del hombre a lo largo de la historia? O, más exactamente, ¿qué significa, a la luz de la Palabra, la lucha contra una sociedad injusta, la creación de un hombre nuevo?» Con estas preguntas se plantea G. Gutiérrez la cuestión tal vez más nuclear de su reflexión teológica: la relación existente entre los tres niveles de significación antes mencionados. Y añade: «responder a estos interrogantes implicaría tratar de precisar lo que se entiende por salvación, noción central del misterio cristiano».

Para dar respuesta a esta cuestión la reflexión teológica actual recurre a algunos contenidos básicos de la tradición bíblica, que aquí nos limitamos a enunciar, al sernos imposible su desarrollo:

—La acción salvífica de Dios se nos presenta en la revelación bíblica como liberación de toda esclavitud. De hecho, la realización de la justicia en favor de las viudas, huérfanos y extranjeros y la felicidad y la bienaventuranza de los pobres son los cauces eficaces o los signos fundamentales de su presencia salvífica.

—La obra salvadora de Jesús siendo redentora del pecado es, al mismo tiempo, recreadora o consumadora de la creación, es decir, forjadora de una ya iniciada nueva creación y anuncio de una creación plenificada o plenamente liberada.

—La dimensión escatológica de la fe o la fidelidad a las promesas de salvación (libertad, paz, justicia, reconciliación fraternal) demanda un compromiso en favor de la liberación histórica de las personas y de los pueblos.

A partir de estos presupuestos bíblicos se llega a establecer una profunda interrelación entre los tres niveles de significación del término liberación ya indicados, pero sin caer en simplificaciones confusivas. Como señala el mismo Gutiérrez, no son «tres procesos paralelos o que se suceden cronológicamente; estamos ante tres niveles de significación de un proceso único y complejo que encuentra su sentido profundo y su plena realización en la obra salvadora de Cristo». Son, pues, niveles «que se condicionan mutuamente, pero no se confunden; no se dan el uno sin el otro, pero son distintos; forman parte de un proceso salvífico único y global, pero se sitúan en profundidades distintas». Es verdad: la sabiduría de la fe descubre que el pecado es la raíz profunda de toda esclavitud e injusticia. Y descubre igualmente que a la liberación del pecado «sólo se llega a través de la aceptación del don liberador de Cristo que supera toda expectativa». Pero, dada la interrelación existente, «toda lucha contra la explotación y la alienación, en una historia que es fundamentalmente una, es un intento por hacer retroceder el egoísmo y la negación del amor». Y así «todo esfuerzo por construir una sociedad justa es liberador... es ya obra salvadora, aunque no sea toda la salvación». Desde esta perspectiva unificadora, pero no confusiva, sin acontecimientos históricos liberadores no hay salvación. «Es más, puede decirse que el hecho histórico, político, liberador, es acontecer salvífico, pero... no *toda* la salvación. Es realización histórica del reino y porque lo es, es también anuncio de plenitud. Esto es lo que establece la diferencia. Distinción hecha en una perspectiva dinámica que no tiene nada que ver con aquella que sostiene la existencia de dos "órdenes" yuxtapuestos, íntimamente ligados o convergentes, pero en el fondo exteriores el uno del otro»

Con la recuperación para la teología del término liberación y con la visión unitaria mencionada se vuelve a la historicidad bíblica, propia de la noción de salvación cristiana" y se le devuelve su significación más original y profunda, herida de muerte por la connotación evasiva, individualista y ahistórica que había adquirido. ¿No es cierto que expresiones como «salvarse» o «buscar la salvación» refieren a muchos, incluso hoy, a una búsqueda individualista de Dios y la felicidad eterna, realizada al margen del reino que se hace presente en la Historia? ¿Cuando se habla de «salvación del alma» o de «salvación eterna» no se está favoreciendo la confusión? ¿No se vincula la salvación cristiana a una concepción meramente «espiritual» o «ultraterrena», ignorando la verdadera dimensión escatológica de la fe? De ahí la ventaja del término liberación —cuando se le otorga la significación referida— sobre el de salvación. Tiene razón J.L. Segundo: « "Liberación" es... el término más apto para apuntar a algo que el uso crítico y casi exclusivo de la palabra "salvación" ha hecho perder de vista en el mensaje evangélico: que, como dice el Concilio, "el reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra: cuando venga el Señor se consumará su perfección". Por eso "la espera de una tierra nueva no debe amortiguar sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana" (GS 39) ».

2. RELACIÓN ENTRE LIBERTAD Y LIBERACIÓN. La recuperación teológica del término *liberación* tiene un cierto tinte polémico, pues se contrapone al término *libertad*, cuyo contenido significativo pretende «superar». Es más, en el uso preferente de uno u otro término se ve una característica propia o de la teología de la liberación —que concede prioridad a «liberación»— o de la teología europea «progresista» —que concede prioridad a «libertad». H. Assmann lo expresa con su lenguaje contundente: «En el contexto del lenguaje cristiano usual, la introducción del término "liberación" representa un *dislocamiento del eje semántico de la palabra libertad*'... La teología europea, aun la más progresista, continúa ignorando la palabra "liberación", pero habla mucho de "libertad"».

¿A qué se refiere Assmann cuando habla de «dislocamiento semántico»? Mientras que la libertad se presenta como un ideal subjetivo que se refiere sobre todo al individuo ilustrado que reivindica su autonomía ante el Estado y cualquier otra institución social (y, en consecuencia, todos los derechos propios de una sociedad democrática), la liberación se entiende como un proceso histórico conflictivo de cambio que incluye el nivel económico-social y se refiere a los pueblos empobrecidos y oprimidos, cuya reivindicación primera es la de satisfacer sus necesidades más elementales, para vivir como personas y así estar en condiciones de ejercitar su libertad.

Son distintos los interlocutores de ambas teologías. Mientras que el «burgués no creyente, ateo o escéptico, será el interlocutor privilegiado de la teología moderna», «el interlocutor de la teología de la liberación es el no-persona, es decir, aquellos que no son considerados como seres humanos en el actual orden social: clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas»¹⁴. La teología progresista europea se confronta fundamentalmente con el espíritu de la modernidad y su ideología liberal, tratando de mostrar que la fe no se opone a la autonomía y libertad justamente deseadas, sino que las potencia. La teología de la liberación se confronta fundamentalmente con los cuestionamientos de los pobres y despojados del mundo, tratando de explicitar, sobre todo para ellos, la significación liberadora de la fe.

La cuestión aquí suscitada ofrece especial interés. En los momentos que vivimos todos somos más sensibles a la importancia capital de las distintas libertades y al valor de la democracia política. Pero sigue resonando en nuestros oídos el clamor de los pueblos empobrecidos y oprimidos y la insuficiencia para ellos de un planteamiento abstracto y formalista, centrado en la mera libertad o en cualquier democracia que no sea real o que no se extienda al nivel

económico y social. «La libertad exige unas condiciones de orden económico, social, político y cultural que posibiliten su pleno ejercicio».

Recientemente Duquoc ha replanteado agudamente la cuestión. «Los teólogos de la liberación organizan una reflexión en torno al tema "liberación", pues buscan una sociedad distinta... Los teólogos progresistas privilegian la libertad, pues les parece que ésta... exige que ningún grupo —ni siquiera una Iglesia— se arrogue el derecho de expresar unívocamente y, por tanto, imperativamente el sentido de la historia... ¿Es el Evangelio más complice de esta libertad aparentemente formal que del grito de los pobres ante la miseria injusta? La perseverancia en un diálogo libre entre los teólogos de los dos mundos quizá logre aclarar esta cuestión». Pero los cristianos conocemos otra significación de la libertad, que no es la proveniente de la ideología liberal ilustrada. Me refiero a la noción paulina de la libertad o a la capacidad creadora de los seres humanos para realizar el bien o para ser *cooperadores* de la obra liberadora de Dios (1 Cor 3, 9: *Theoú gar esmen synergoi*). Entre esta noción de libertad y la liberación debe establecerse «una profunda complementariedad y convergencia». Pues «si "liberación" y sus derivados son usados por los Evangelios y Jesús mismo para apuntar a lo que el reino de Dios quiere realizar en la historia, "libertad" y sus términos afines son usados por Pablo para mostrar con qué actitudes antropológicas puede el hombre comprometerse eficazmente en esa misma construcción histórica».

III. Jesucristo liberador

Hablar de salvación en clave de liberación equivale a hablar de Jesús, el Cristo de Dios, como liberador de los seres humanos. La liberación es la finalidad de la vida y mensaje de Jesús.

La dimensión liberadora del acontecimiento Jesús podría resumirse de forma muy apretada diciendo que Jesucristo es liberador:

- a) Mostrando el rostro del Padre, Dios-amor radical y originario que perdona y libera. Dios del reino que llega a los pobres como felicidad y bienaventuranza y, a través de ellos, como utopía de liberación plena para todos.
- b) Asumiendo como Hijo la causa de su Padre mediante su vida de servicio incondicional al reino, que concluye históricamente en la cruz y culmina definitivamente en la resurrección. Es el liberador ejemplar, el que ejemplarmente ha recorrido el camino que libera, hace libres y conduce a la liberación plena.
- c) Enviándonos su Espíritu, como don gratuito que concede el poder y el querer seguir a Jesús, que nos libera ya desde ahora de la esclavitud de la ley, el pecado y la muerte y que nos hace seres nuevos, caminantes hacia la plena liberación.

De este modo la liberación cristiana se realiza en nosotros mediante la participación en la vida trinitaria de Dios.

[-> Amor; Ateísmo; Biblia; Comunión; Creación; Escatología; Espíritu Santo; Fe; Jesucristo; Hijo; Historia; Iglesia; Padre; Pobres, Dios de los; Reino de Dios; Revelación; Salvación; Teología y economía.]

Julio Lois Fernández

LITERATURA, DIOS EN LA

SUMARIO: I. Dios, uno y trino, en las obras literarias de Occidente; 1. Pórtico; 2. El misterio trinitario en la literatura occidental; 3. Aurelio Prudencio y su palabra trinitaria; 4. Dante Alighieri y la Trinidad; 5. Petrarca ante la Trinidad; 6. Berceo y Alfonso X, cantores marianos, invocan a la Trinidad; 7. Gil Vicente y la Trinidad en sus «Autos»; 8. Fray Luis de León y san Juan de la Cruz ante la Trinidad; 9. Poetas españoles del Siglo de Oro cantan a la Trinidad; 10. Lope, Tirso y Calderón: sus «Autos sacramentales» y la Trinidad; 11. La Trinidad en algunos poetas del siglo XX. —II. Conclusión.

I. Dios, uno y trino, en las obras literarias de Occidente

1. PÓRTICO. Vamos a entrar en un *universo sagrado*, donde la presencia de Dios aparece *traducida* en la palabra ardiente, la más ungida y trémula de todas, balbuciente en su audacia expresiva; arraigada en su vuelo sutil de creación y arte. Como quería Juan Ramón Jiménez, cuando afirma: «Raíces y alas, pero que las alas arraiguen, y las raíces vuelen».

Naturalmente, nos acercaremos sólo a los *poetas cristianos*, pues son ellos los únicos que pueden vislumbrar, en su intuición creadora —desde la base firme de su fe— el misterio de Dios, en su riqueza insondable: unidad en la trinidad. Es también evidente que tan sólo podemos, en breve espacio, limitarnos a *seleccionar algunos creadores*, preferentemente españoles, sin olvidar los más significativos del Occidente cristiano. Y tendremos que concentrar nuestra mirada en *pocas obras*, Las más significativas por su visión de Dios.

Pretendemos sugerir, más que desarrollar; crear en el lector sed de acudir a la fuente, más que saciar su anhelo inquisitivo. Por lo demás, si Dios es siempre el «totalmente Otro», el transcendente, incluso para **la razón iluminada por la fe**, no se puede pretender de la literatura una palabra racionante, sino más bien esa palabra *pregnante de sentido*, plenificadora en el claroscuro de su misma entraña alusiva. Los poetas y dramaturgos nos llevan hasta la misma orilla del misterio; hieren nuestra sensibilidad y acucian nuestra ansia y deseo del vislumbre divino. Y esto, que parece poco, es enorme, dado que esta palabra es acaso la más cercana a la *palabra inspirada*. Por algo el poeta se deja ganar por la inspiración, y sólo en ese trance es capaz de ofrecernos su mensaje. Incluso cuando parte de un *trasfondo dogmático*, nutricio de su *decir inspirado*, su expresión es siempre viva, ardiente, simbólica.

Las citas fragmentarias aquí ofrecidas serán únicamente indicios, huellas, de la obra total, a la que hay que acudir, si queremos captar su comunicación originaria. Con estas preocupaciones, ya podemos traspasar el pórtico y penetrar en el ámbito sagrado de la *palabra creadora*, seguros de que nuestra avidez no quedará saciada; pero sabiendo, ya de antemano, que los creadores auténticos —aunque de literatura se trate— tienen muy poco de «literatura», pues su palabra multisémica es la más cercana al misterio de Dios y al Dios del misterio; la que tiende a la unidad plena, trinitariamente.

2. EL MISTERIO TRINITARIO EN LA LITERATURA OCCIDENTAL. Desde que el cristianismo caló hondamente en la conciencia de los pueblos, la concepción de Dios, y su expresión literaria, quedaron transmutadas, transcendidas. Los poetas abandonaron su *Parnaso* paganizante y se adentraron en el *misterio del Dios vivo*, revelado en Jesucristo, vivido por la comunidad creyente, y hecho plegaria y liturgia, salmodia y poesía reverente; liberada la palabra sobre

Dios de la hojarasca politeísta, y convertida en expresión —forzosamente *paradójica*— del Dios uno y trino. Contra la *lógica* meramente humana surge la *paradójica* de la revelación. Cuando el *creyente* es además *creador*, su obra escrita deja traslucir su *inspiración humano-divina*, en unidad densa y nutricia, que llega al corazón, a la vez que ilumina la inteligencia. Estamos ante la palabra doblemente inspirada, con sus dos vertientes, con visión cimera de la realidad que trasciende el propio decir. La poesía, en este caso, es más que teología; o es, en cierta manera, *una teología cordial*. A veces es fruto de una experiencia mística. Pero no siempre es el caso. Basta que el creador sea tal para que su palabra conmueva, desvele y revele —desde su intrínseco balbuceo— la hondura del misterio, clima en el que Dios se anuncia, y llega hasta nosotros, aunque sea en forma de «oscura noticia». Pero en esta oscuridad, como en la *noche oscura* sanjuanista, está latiendo la *llama de amor viva*.

3. AURELIO PRUDENCIO Y SU PALABRA TRINITARIA. Quiero iniciar este breve recorrido por la literatura cristiana de Occidente, internándome en la obra poética —tan rica en su expresión himnológica latina— de este autor hispano-romano del siglo IV-V. En sus grandes obras poéticas —el *Catemérinon*, *Apoteosis*, *Hamartigenia*, *Psicomaquia*, *Contra Símaco* (libros I y II), *Peristéfanon* y *Ditoqueo*— brilla, en su nitidez más pura, el misterio trinitario. Sin duda que se inspira en la Biblia y en escritores eclesiásticos anteriores. Pero lo hace creadoramente, intentando —acaso por vez primera en poesía— unificar lo recibido del paganismo, en sus mejores poetas, con la cosmovisión cristiana. La poesía es para él medio de santificación personal, sendero orientador de los demás y modo excelso de alianza divina. Cultiva la poesía popular y la culta, siguiendo las reglas métricas latinas, a su modo, transformando personalmente ciertos metros y creando estrofas personales. El lenguaje es nuevo, en relación con los autores clásicos, por su *terminología cristiana*. Acuña y recrea vocablos con gran libertad de espíritu. Es Prudencio un *humanista cristiano*, que pretende *cristianizar la cultura*, desde la expresión poética. De él afirma un especialista: «Si Plauto, Propertio y Juvenal merecen el título de clásicos, entonces también Prudencio. Históricamente, sus obras son altamente interesantes y nos transmiten la expresión más bella del humanismo cristiano que jamás haya aparecido en las artes poéticas. Pocos de sus sucesores en el medioevo, por no decir ninguno, pueden dividir con él esta gloria hasta Dante».

Sus cerca de 30.000 versos, líricos y didácticos, resumen su obra y el quehacer de su vida después de la conversión profunda al cristianismo. En el centro vivificante está el misterio trinitario.

Prudencio parte siempre del *dogma trinitario*, ya desde el *Prefacio* de sus *Himnos*; vuelve a aludir frecuentemente en el *Catemérinon*. En *Hamartigenia* está simbolizada en las tres propiedades del Sol: «Siendo uno solo, se manifiesta de tres maneras: Vige, resplandece, vuela, arde, se mueve, abrasa con su calor. Tres son sus efectos simultáneos: la *luz*, el *calor* y la *vegetación* en las plantas. Una e idéntica rueda del sol consigue estos efectos inseparables, con idéntico movimiento produce todos esos servicios, y *una sola substancia ayuda juntamente a tres cosas*».

La ve prefigurada en los tres ángeles de Abrahán (Ps, pr 45; 50, 70 y ss.; 196s.). Precisa que el *Padre* carece de principio y de fin, en *Catemérinon* IV, 8; es *creador* del universo y *principio fontal* de toda la vida y lo que existe (C IV, 9 y 10ss.). El *Hijo* es engendrado por el Padre por medio de su inteligencia (C VII, 1; XI, 17; XXXIV). Es *Verbo* del Padre (C III, 2 y versos ss.). Es *Sabiduría* (C XI, 20; H CLXIV, 345), imagen y luz del Padre (A LXXII, 282. Pe X, 468). No fue creado, sino *engendrado* antes de todo tiempo y nació del Padre, *sin principio* (A LXXXIX, CLXXX, CCLXX). Se encarnó para que el hombre se salvara (C XI, 44) y es *mediador* entre Dios Padre y los hombres (C XI, 16; Ps CLXIV). Se le llama *alfa* y *omega*, omnipotente, creador universal, crucífero, en diversos lugares del *Catemérinon*. También recibe los calificativos de

nazareno, sembrador de la luz, luz de Belén, en la estrofa VII. Es Hijo de la Virgen María, en las estrofas III y XI. Su nombre produce tormento al mismo Apolo (A CCCC). *Cristo es rey eterno, príncipe de los reyes, rey de los vivos, de los antiguos jueces y de la Iglesia, así como de AT y NT (A, C y Pe, en diversos lagares).*

Respecto al *Espíritu Santo*, afirma que es *espirado* por la boca del Padre (A pr 1, 3, H CMXXXII) y *procede* del Padre y del Hijo:

«Padre eterno, por medio de tu Hijo Jesucristo / en el cual resplandece sensiblemente tu gloria, / que es señor nuestro, *Hijo único tuyo, / que espira el Espíritu del seno del Padre*».

También aparece como *el enviado* por el Padre y el Hijo (C IV, 15, VI, 8). Es, finalmente, *un único Dios*, con el Padre y el Hijo (C VI, 5-8; 7lss.). Como podemos constatar, por este enunciado, toda la obra poética de Prudencio está centrada en el misterio trinitario, y su expresión poética es de una justeza dogmática impecable. Su ritmo y su lenguaje están inflamados de sabiduría y de amor.

4. DANTE ALIGHIERI Y LA TRINIDAD. Este gran autor italiano, nacido en Florencia en 1265 y muerto en Rávena en 1321, de estirpe güelfa, se manifiesta como un renacentista, que participó en la vida social y llegó a ser guerrero y fue desterrado durante dos años. Transformado interiormente, escribe *Vida nueva, El convivio, La Monarquía, De vulgar elocuencia*. Pero su gran obra, la que le caracteriza e inmortaliza, es *La Divina Comedia: Viaje fantástico a través del Infierno, del Purgatorio y del Paraíso*, guiado por la razón en sus dos primeros viajes, Virgilio entra en la esfera celeste de la mano de la joven Beatriz, símbolo de la *gracia*. Está estructurada su obra en *forma trinitaria: Tres cántica*, de 33 cantos cada una, después de un canto introductorio. Sus 100 cantos están compuestos en tercetos. En ellos logra presentar todo lo que un cristiano *crea, espera y ama*. Ha sido comparada su obra poética con la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino, en cuanto al contenido teológico. Pero Dante añade ese admirable *suplemento de alma*, la poesía auténtica, digna de un genio sin par. Supo conjugar, junto a un rigor teológico al estilo patrístico, todo un universo nuevo de formas vivientes, que recogió de la leyenda, la historia y la realidad circundante, en ritmo ajustado a los tercetos, reiterativos en lo formal, pero diversos en la riqueza imaginativa y conceptual, en el despliegue de ese viaje extraño y asombroso. Su obra influyó en toda la literatura posterior europea y ha sido traducida a todas las lenguas cultas del mundo.

Nos interesa, para nuestro propósito, destacar el *viaje al Paraíso*, que consta de 4.858 versos (el número de la obra entera es de 14.333). Esta obra de madurez refleja aquí una visión de la Trinidad espléndida y rodeada de nueve círculos de jerarquías angélicas. Los tres *cántica* finalizan con la palabra *estrellas*, en una estructura triádica permanente, que imitarían después otros escritores, como Tirso de Molina, en pleno Siglo de Oro español. Dado este feliz desenlace de la *Comedia* (título humilde de Dante, que sólo más tarde se denominó de «Divina»), el autor no quiso que recordara, ni siquiera en el título, a la *tragedia* antigua, pagana. Después de recorrer el poeta Virgilio, con Beatriz, nueve círculos, penetran ambos en el luminoso y radiante espacio de la eternidad, donde Dios mora, en su excelsa Trinidad. Dante es examinado por san Pedro, Santiago y san Juan sobre las tres virtudes teologales. Simetría, armonía y paralelismo estructuran la obra de Dante. Aquí, en el Empíreo se revela Dios mismo, con todos los bienaventurados, dispuestos en forma de «cándida rosa». He aquí la visión de los tres círculos (la Trinidad) en la profunda y deslumbrante luz:

«En la profunda y clara substancia de la alta luz / se me aparecieron *tres círculos de tres colores / y una dimensión*, y el *uno* parecía reflejo del *otro*, / como el iris del iris, y el *tercero* parecía **un fuego que de los otros dos igualmente procediese**».

Dante, balbuciente («en adelante —había dicho— mis palabras serán más insuficientes, para decir lo que recuerdo, que las de un niño que bañe aún la lengua en la leche de la madre»), exclama:

«¡Oh cuán insuficiente es la palabra y cómo es débil para expresar mi concepto! Y éste, con respecto a lo que vi, lo es tanto, que no basta con decir «poco». ¡Oh *luz eterna, que sólo en ti existes, sola te comprendes y que por ti, inteligente y entendida, te amas y te complaces en ti.* Aquel círculo, que me parecía en ti como *luz reflejada*, cuando con mis ojos la contemplé en torno, *dentro de mí*, con su color mismo, me pareció representada nuestra efigie, por lo cual mi vista estaba fija en él. Como el geómetra, que se aplica a cuadrar el círculo y no encuentra, pensando el principio que necesitaba, estaba **yo** ante aquella nueva visión».

Así, anonadado ante el misterio trinitario, Dante canta su propia fe, y su canción tiene resonancias que traspasan los siglos.

5. PETRARCA ANTE LA TRINIDAD. Francisco Petrarca (1304-1374), que nació en Arezzo (Italia), es llevado al condado Venesino, en 1313, por su padre, desterrado, junto con Dante, desde Florencia. Estudia derecho en Bolonia, y se enamora de Laura, como Dante lo hiciera de Beatriz. La muerte de su amada le conmovió profundamente: ¡se consagró a la poesía! Fue coronado públicamente, como tal poeta, en el Capitolio. Conoció la diplomacia bajo el auspicio de los Visconti, y le consultan, en varias ocasiones, los Estados italianos. Esta vida agitada se remansa en la creación poética. Entre sus obras destacan *África*, escrita en nueve libros, en hexámetros: mereció el premio del Senado; *Canzonere*: 317 sonetos, 29 canciones, nueve sextinas, siete baladas y cuatro madrigales, forma un conjunto de 366 composiciones; *Secretum* (del secreto conflicto de mis preocupaciones), escrito entre 1342 y 1343, retocado luego en Milán, es obra de carácter autobiográfico, escrita en latín.

Nos interesa, sobre todo, su obra *I trionfi* (los triunfos), en italiano vulgar, que tuvo enorme éxito en el Renacimiento, superando incluso el del *Cancionero*. Utiliza la forma clásica de los *tercetos*, como Dante, y es una *visión alegórica*. Son seis los triunfos: del amor, del pudor, de la muerte, de la fama, del tiempo y de la eternidad. Sin tener la base filosófica de solidez y profundidad de un Dante, ofrece, con todo, una visión de verdades morales, enmarcadas en cuadros de gran amplitud y solemnidad. Hay una cosmovisión humanista y religiosa, con bases medievales y trasfondo personal.

Viendo el poeta —nos dice en *Triunfo de la Eternidad*, que lo es de la *Divinidad*— que todo cambia bajo el cielo, pregunta a 'su corazón en qué confía. Le responde: «En el Señor». Reconoce que tardó mucho en abrir los ojos para ver la verdad. Pero confía en la *gracia divina*. Pensando así, le parece entrever un *mundo nuevo*, en el que no *hay antes*, ni *después*, ni *fue*, ni *será*: ¡puro *presente eterno* en el *Sumo Bien*!

«Vi que sus tres partes se quedaban / reducidas a una, y ésta inmóvil, / Para que no corriese como hacía».

Esta referencia al tiempo (pasado, presente, futuro) está ya aludiendo, simbólicamente, a la Trinidad en la unidad divina, sin llegar a formular el dogma de modo explícito, como Dante. Petrarca sólo ansía el *Sumo Bien*, «sin mal que mezcle el tiempo». En esa eternidad divina se sentirá feliz eternamente.

6. BERCEO Y ALFONSO X, CANTORES MARIANOS, INVOCAN A LA TRINIDAD. Estamos ante dos poetas españoles, el primero, Berceo (1180-1246) cantor de María en *lengua castellana*, todavía niña en su expresión, con esa dulce ingenuidad que tiene todo lo originario; el

segundo, rey de Castilla, hijo del santo Fernando III, que en su corte de Toledo canta a santa María en *verso galaico*. Ambos, «enamorados» de la Señora, comienzan o terminan sus poemillas, sus cantares de «juglaría» o de «clerecía», en adoración del Dios trinitario. Nos resulta emotivo, en extremo, encontrar, en estos albores de la poesía castellana y de la galaico-portuguesa, el misterio trinitario tan felizmente expresado. Alfonso X, el Sabio (1221-1284), cultivó la posesía gallega, con emotiva inspiración y supo captar el ritmo mejor de los antiguos «Cancioneiros». Al igual que Berceo —uno clérigo, el otro monarca—, se inclina, reverente, ante el Trisagio santo, de modo reiterativo en sus estrofas.

Comienza Gonzalo de Berceo la *Vida del glorioso confesor Sancto Domingo de Silos* con estos versos trémulos, como quien comienza santiguándose:

«En el nombre del Padre, que fizo toda cosa, / et de don Ihesuchristo, fijo de la Gloriosa, / et del Spiritu Sancto, que equal dellos posa, / de un confesor sancto quiero fer una prosa»¹.

Inmerso en el misterio trinitario, ya puede lanzarse a versificar en «román paladino / en qual suele el pueblo hablar a su vecino, / ca non so tan letrado por fer otro latino, / bien valdrá, commo creo, un vaso de bon vino». Gracias a su «docta ignorancia» latina, podemos degustar los primores de su balbuciente poesía castellana, en su mejor «mester de clerecía», tan cercana aún a su madre, tan próxima así mismo del gallego en su vocalización y terminología. Nos canta y cuenta cómo santo Domingo de Silos «decie el *Pater noster* sobre muchas vegadas, / et el *Creo in Deum* con todas sus posadas» (vv. 17-18). Más tarde, un cautivo en manos de moros acude a su Dios, uno y trino, con fe ardiente, suplicando libertad:

«Sennor de otras partes conseio non espero, / sinon de ti, que eres Criador verdadero, / tú eres tres Personas, un Dios solo sennero, / que criaste las cosas sin otro conseiero» (est 650).

Los enemigos de la cruz le cautivaron por llevar su nombre con dignidad, y ahora acude, con éxito, a la misericordia y amor trinitarios de su único liberador. Es admirable la fe de este cautivo. En la *Historia de san Millón* la presencia trinitaria sigue latente y presente, en su feliz expresión poética: «*Commo vevimos siempre en tiniebra oscura, / Sennor, que tanto vales porqui faze Dios tanto, / que de toda la tierra eres salut et manto, / por estos pecadores ruega al padre sancto / que denne poner término al nuestro luengo planto*» (est 326). Sus *Loores de Nuestra Sennora* comienzan en plegaria-proclamación de fe:

«A ti me encomiendo, Virgo, madre de pietat, / que concebiste del Spiritu Sancto, e esto es verdat, / pariste fijo precioso en tu entegredat, / sirviendo tu esposo con toda lealtat» (est 1).

A lo largo del poema el misterio divino reaparece como clima en el que María vive y actúa. Reconoce y confiesa Berceo, con la firme ingenuidad de su fe sincera: «*Siete dones a el Spiritu de nuestro Sennor: / Por essa reverencia mandó el Criador / que fuese el día séptimo tenido en honor*» (est 150). Y exclama, ansioso de la visión beatífica:

«Qual bien sería tan grande comm'la cara suya veer, / commo nave el fijo del padre entender, / o comino salle el Spiritu de entre ambos saber, / o commo son un Dios todos tres connos cer?» (est 189).

He aquí resumido el misterio trinitario, en su nitidez dogmática, en su expresión poético-teológica, que el clérigo Berceo nos ofrece en *román paladino*, con su ritmo unitario, simbolizador del ser divino en su monorima permanente.

Por su parte Alfonso X —nuestro rey Salomón, por su *sabiduría*—, supo expresar esta misma verdad de nuestra fe, con su gracejo singular, en lengua gallega. ¡Entonces la lírica pertenecía a

los *segreres* galaico-portugueses, y el rey de Castilla no tuvo a menos poetizar en esta lengua románica del pueblo gallego! Además de las cantigas, que *cuentan* los *miragres* de nuestra Señora santa María, *existen 40 cantigas en loor de María*. Es en ellas donde la relación de María con la Trinidad aparece en su esplendor. En ellas *canta* líricamente el misterio divino realizado en María: doble faz del misericordioso modo de actuar Dios al encarnarse. El estribillo de la cantiga 134 no puede ser más explícito y condensador, en la estrofa final:

«*Per poder da Virgen, que per omildade / foi Madre do que é Deus en Trindade. / A Virgen en que é toda santidade / poder á de toller tod' enfermidade*» (vv. 80-83).

María aparece en la suma majestad de su unión con el misterio sacrosanto de Dios Trinidad. En otra ocasión su palabra se adelgaza para suplicar:

«*Por nos, Virgen Madre, / roga Deus, teu Padre / e Fill'e Amigo*» (C 250, vv. 1-3).

De modo similar, en la C 300: «*Ca ben deve razonada / leer a que Deus por Madre / quis, e seend'el seu Padre / e ela falla e criada, / e onrrada / e amada / a fez tanto, que sen par / é precada / e loada / e será quant' el durar*» (vv. 6-15). Cuando en Roma se consagra un templo a santa María, el poeta afirma su fe trinitaria en relación con la Encarnación y la Maternidad de María: «*A onrra da Santa Virgen, / Filla de Deus e Esposa, / de que ele predeu carne, / que foi mui maravilhosa / cousa da que el criara / fazer pois dela sa Madre. / Non deven por maravilla / teer en querer Deus Padre / mostar mui grandes miragres / pola be' neita sa Madre*». (C 309, vv. 70-75). En la *Cantiga 330* se pregunta el rey-poeta:

«*En qual per sa omildade / s' enserrou a Trindade?*»

Y responde con el estribillo: «*Madre de Deus, nostro Sennor, / e Madre de nosso Salvador*» (vv. 14-17). Y así, de modo similar, sigue cantando a María, unida al misterio trinitario, en las Cantigas 340, 420, 427 y ss. Y en la Cantiga 414, que lleva por título: *Esta quarta é da Trindade de Santa María*, canta la Trinidad en relación íntima con la *triple virginidad de María*. Dice el sabio poeta:

«*Como Deus é comprida Trindade / sen anader nen minguar de sí nada, / éste, cousa certa e mui provada, / tres pessoas e unha Deidade...*» (vv. 1-4).

En suma, tanto Berceo, como Alfonso X, cantan a María unida al misterio de la Trinidad, por voluntad divina, y acercándonos —humanamente, en su seno, en su regazo, en sus manos maternas— al Hijo, al Verbo increado del Padre, siendo ella portadora del Espíritu, en quien se manifiesta femeninamente.

7. GIL VICENTE Y LA TRINIDAD EN SUS «AUTOS». Gil Vicente (1470-1536) es el poeta lírico-dramático, músico y orfebre, de mayor relieve en la Europa de la primera mitad del siglo XVI. Portugués de nacimiento, y sin dejar nunca su tierra, su obra, sin embargo, fue *hispanica*: Tuvo por maestro a Juan del Encina, emplea el castellano en algunas de sus obras, y, en la corte de Lisboa, Gil Vicente estuvo muy en relación con la reina doña María, hija de los Reyes Católicos, esposa del rey don Manuel de Portugal. Su obra es comparable, por la amplitud del empeño, a la posterior de Lope de Vega. Gran poeta y dramaturgo, logra esa facilidad que sólo los inspirados tienen, y todo lo convierte en materia posible de *lírica, auto o drama*. Dámaso Alonso lo proclamó «uno de los mayores y más ricos poetas líricos de la lengua castellana (...) y sólo es parangonable con Garcilaso, Fray Luis de León y san Juan de la Cruz, a todos los cuales vence en variedad, y a casi todos en intensidad, en *cercanía al misterio intangible de lo poético*»⁹. Nos interesa ver su acercamiento al misterio trinitario en alguno de sus *Autos*,

escritos a principios del siglo XVI, entre 1502 y 1536. Ya en el *Auto pastoril castellano* llama al recién nacido en Belén «el *Hijo* heredero / de nuestro eterno *Dios*; / el cual fue dado a nos / por *Mexías verdadero*» (vv. 13-16). Y expone sus paradójicos atributos: «Aquel niño es eternal, / invisible y visible; / es mortal y inmortal, / movable y inmovible, / en cuanto Dios, invisible; / es en todo al Padre igual, / menor en cuanto humanal: / y esto no es imposible. / Hecha el sol su rayo en mayo, / como mil veces verés; / el mismo rayo sol es, / y el sol también es rayo: / entrambos visten un sayo / de un envés, / y una cosa misma es» (vv. 17-31). En el *Auto da Fe*, ya en portugués, la misma fe es quien proclama: «E así o verbo do Padre / ecce ancilla concebido / pobre humilde foi nacido, / bem parecido á madre. / Sentindo nossa miseria, / chorava o sancto menino, / cuberto, occulto divino / daquela faca materia» (vv. 27-34). El Espíritu Santo no se explicita todavía. Pero en el *Auto da mofina Méndes* Gabriel se dirige a María con las palabras bíblicas:

«*Spiritus sanctus superveniet in te; / e a virtude do Altíssimo, / Senhora, te cubrirá; / porque seu filho será, / e teu ventre sacratíssimo / per grasa conceberá*» (vv. 14-19).

Finalmente, digamos que Gil Vicente traduce al portugués, bellamente, un himno de *Laudes a María*: Himno *O gloriosa Domina*. En él las estrofas inicial y última son trinitarias:

«Ó gloriosa Senhora do mundo, / excelsa princeza do deo e da terra, / fermosa batalha de paz e de guerra, / da sancta Trindade secreto profundo».

Este secreto de la Trinidad, que es María, contagia al poeta-creyente, que es Gil Vicente, y clausura el himno triunfalmente, en son de alabanza trinitaria y mariana, conjuntamente:

«Pois que faremos os salvos por ella, / nacendo en miseria, tristes peccadores, / senáo tanger palmas e dar mil louvores / ao Padre, e ao Filho e Esprito, e a ella!» (vv. 34-38).

He aquí cómo, por gracia de la palabra poética de Gil Vicente, María se introduce en el misterio trinitario, y merece nuestra alabanza conjunta¹⁰.

Es lo mismo que aparece en nuestros *Cancioneros*, por labios de poetas castellanos. Compárese con estos versos del poeta Burguillos: «Perfección del bien perfecto, / centro baxo de humilldad / donde se escondió el secreto / de la Sancta Trinidad (...). / Tanto, Virgen,, .te umillaste / que a Dios encerraste en ti / y a ti cave él ayuntaste. / Dentro en ti se secretó, / bien como por fee nos quadre, / y así tu Hijo se halló / en su eternidad sin madre, / y a ti por madre tomó / quedando en el Cielo el Padre»".

8. FRAY LUIS DE LEÓN Y SAN JUAN DE LA CRUZ ANTE LA TRINIDAD. Es Fray Luis de León (1527-1591), junto con el inefable san Juan de la Cruz (1542-1591), un exponente de la poesía religiosa sobria y perfecta, en su expresión: Fray Luis más **humanista**: San Juan de la Cruz, **puro símbolo** en su expresión y comunicación mística. Pero ambos se convierten en poetas a partir de una *experiencia de calabozo*, en noche oscura: el primero en la soledad de la cárcel inquisitorial de Valladolid, encerrado allí más de cuatro años; el segundo, en el calabozo de los Carmelitas calzados de Toledo, nueve largos meses. En el sufrimiento, pues, se gestaron sus mejores intuiciones poéticas. Sólo citaré, en concentración máxima, los versos trinitarios de ambos. Ellos hablan por sí mismos de la justeza conceptual y la finura de la palabra iluminada por la fe. En la *redacción primera* del poema *A la Ascensión de Cristo* existían cuatro estrofas más, místicas, en anhelo puro de Dios trino. Las recoge un especialista en la edición crítica. Por ser poco conocidas, vale la pena saborearlas: «Tú llevas el tesoro, / que solo a nuestra vida enriquecía, / que desterraba el lloro, / que nos resplandecía / mil veces más que el puro y claro día. // ¿Qué lazo de diamante, / ¡ay, alma!, te detiene y encadena / a no seguir tu amante? /

¡Ay, rompe, y sal de pena! / Colócate ya libre en luz serena. // ¿Quetemes la salida? / ¿Podrá el terreno amor más que la ausencia / de tu querer y vida? / Sin cuerpo, no es violencia / vivir; mas lo es sin Cristo y su presencia. //

«Dulce Señor y amigo, / dulce Padre y Hermano, dulce Esposo: / en pos de Ti yo sigo, / o puesto en tenebroso / o puesto en lugar claro y glorioso».

Fray Luis se siente atraído por la vida trinitaria, con ocasión de la ausencia de Cristo de nuestro mundo, en su ascensión al Padre. Completa esta visión el poema *A nuestra Señora*, una de cuyas estrofas —después de pedir auxilio desde su cárcel, en 1573— dirige su mirada hacia ella, para cantar su gloria, en relación íntima con el misterio trinitario:

«*Virgen del Padre Esposa, / dulce Madre del Hijo, templo santo / del inmortal Amor, del hombre escudo: / no veo sino espanto. / Si miro la morada, es peligrosa; / si la salida, incierta; el favor, mudo; / el enemigo, crudo; / desnuda, la verdad; muy proveída / de valedores y armas, la mentira: / La miserable vida / sólo cuando me vuelvo a ti respira*».

En contraposición a Fray Luis, san Juan de la Cruz abandona la *serenidad* renacentista, y aparece un *desasosiego espiritual*, en su mejor estilo, depurada la forma poética en símbolo y armonía, en culminación de las mejores esencias garcilasistas, a lo divino. Sus poemas mayores son definitivos. Como Juan Ramón, podríamos decir: *He aquí el poema*. «No lo toques ya más, que así es la rosa». La sublimidad de sus *poemas mayores* deja paso a los romances, donde lo sublime viene no tanto de la forma, cuanto del contenido, si bien ambos aspectos son inseparables en poesía. Sus *Canciones entre el alma y el Esposo*, la de la *Noche oscura*, la de la *Llama de Amor viva*, forman la tríada de su *experiencia mística hecha poesía pura*. Luego sale de sí mismo y del Amado, para cantar la transcendencia, el misterio íntimo de Dios trino. Estos romances están escritos en la cárcel. Son nueve romances a la *Trinidad*, a la *creación* y a la *encarnación*. El ritmo y la rima en *-ía* nos adormecen en un fluir dichoso de la palabra, hecha sencillez en su grandeza misma:

«*Tres personas y un Amado / entre todos tres avía; y un amor en todas ellas / y un amante las hacía, / y el amante es el amado / en que cada cual vivía; / que el ser que los tres poseen / cada qual le poseía, / y cada cual de ellos ama / a la que este ser tenía...*»

Pero la comunicación intrínseca de las tres Personas divinas quiere ser compartida, por voluntad amorosa del mismo Dios, con la creatura suya, tan hambrienta de divinidad: «Al que a ti te amare, Hijo, / a mí mismo le daría, / y el amor que yo en ti tengo, / esse mismo en él pondría, / en razón de aver amado / a quien yo tanto quería». Naturalmente, María entra en el círculo trinitario; el arcángel Gabriel es llamado: «Y enviólo a una doncella / que se llamaba María, / de cuyo consentimiento / el mysterio se hacía; / en la qual *la Trinidad / de carne al Verbo vestía; / y aunque tres hacen la obra, / en el uno se hacía; / y quedó el Verbo encarnado / en el vientre de María. / Y el que tenía sólo Padre, / ya también Madre tenía*»¹³.

9. POETAS ESPAÑOLES DEL SIGLO DE ORO CANTAN A LA TRINIDAD. Sea el primero de todos nuestro gran Miguel de Cervantes (1547-1616). Puede parecer extraño considerar a Cervantes como poeta. Pero lo era, incluso a su pesar. Es siempre profundo y exquisito. En *Persiles y Sigismunda*, por ejemplo, nos dejó un poema en octavas a Nuestra Señora, de gran calidad. En él la invocación y loor a María se centra en su relación directa con el misterio trinitario:

«Soys la *paloma*, que ab eterno fuistes / llamada desde el cielo, Soys la *esposa*, / que al sacro *Verbo* limpia carne distes, / por quien de Adán la culpa fue dichosa: / Soys el *braco de Dios*,

que detuvistes / de Abrahán la cuchilla rigurosa, / y para el sacrificio verdadero / nos distes el mansísimo *Cordero*».

En breves pinceladas, dejaré constancia de que el torrente irrestañable de poesía en Lope de Vega (1562-1635) tocó todos los temas y con gran frescor y vitalidad. No podía faltar el trinitario. En *Rimas sacras* (1614), dirigidas al P. fray Martín de san Cirilo, carmelita descalzo, confesor suyo, aparece su vida de creyente al desnudo, ante Dios. Lope era un hombre de fe, que se sentía pecador. Y lo era. Por eso su sinceridad poética y vital nos llega a la sensibilidad, acaso más que otros poemas «manieristas» de autores en los que lo formal está como desgajado de lo verídico. Muchos sonetos son plegarias a Dios: de amor, de arrepentimiento, de súplica, de adoración. El poema *A la expiración de Cristo* es un romance que empieza en síntesis trinitaria:

«Desamparado de *Dios*, / del hombre puesto en un palo, / *el alma tiene Jesús* / en sus santísimos labios. / A su *Padre Eterno* mira, / abriendo los ojos santos, / que ya cerraba la muerte, / atrevida al velo humano. / Con voz poderosa dice, / cielos y tierra temblando: / Mi espíritu, Padre mío, / pongo en tus sagradas manos».

Y el romance *A la soledad de Nuestra Señora* empieza asimismo refiriéndose a la Trinidad: «Sin esposo, porque estaba / Josef de la muerte preso; / sin *Padre*, porque se esconde, / sin *Hijo*, porque está muerto; / sin *luz*, porque llora el sol, / sin voz, porque muere el *Verbo*, / sin *alma*, ausente la suya, / sin cuerpo, enterrado el cuerpo. (...) / Con que bajó de sus brazos / *Cristo sin alma y Dios muerto*». Su Hijo, el Hijo del Padre, entregó su Espíritu. La soledad de María es total, ella que había recibido al Verbo por obra del Espíritu, ahora se queda sola, «Cristo el Espíritu dio». Al cantar *Al Santísimo Sacramento*, Lope, acertadamente, exclama:

«Algún rayo de luz al oceano / inmenso de *Dios trino* se descubre»

Don Luis de Góngora y Argote (1561-1627), entre sus poemas mayores, escribió sonetos, letrillas y romances. En algunos se refiere al Nacimiento de Cristo, o a la Eucaristía: en ellos la Trinidad está implícita o sugerida. Así en aquella letrilla que empieza: «*Amor divino*, / que era *luz* aunque era *voz*, / divino Amor». Luego sigue su canción:

«Humilde en llegando até / al pesebre la razón, / que me valió nueva luz, / topo ayer y lince hoy. / Oí bailar al *Cordero*, / que bramó siendo *león*, / y vi llorar *niño ahora*, / *Amor divino*, / al que siempre ha sido *Dios*, / *divino Amor*». Y jugando con lo mitológico, adelgaza su letrilla cristiana: «Esta noche un *Amor* nace, / niño y *Dios*, pero no ciego, / Y tan otro al fin, que hace / paz su *fuego* / con las pajas en que yace»¹. En fin, este es Góngora, alusivo más que explícito. Pero su poesía es de una gran finura espiritual. Otro poeta de la época, Juan de Tarsis, Conde de Villamediana (1582-1622), tiene similar tonalidad en su poesía sonetil, *Cuando pidió Christo a su Padre perdón por sus enemigos*: «Eterno Amor, eterna tolerancia, / en la esencia de *Dios* muriendo ardía, / claro eclipse de gloria, oscuro día / velo de culpas puso a su distancia, / quando el zelo inefable, la constancia / que dio su vida por salvar la mía / rogando al *Padre* por la gente impía / disculpaba su error en su ignorancia. / Oh paciencia de *Dios*, milagro eterno...»

Señalemos, como última muestra, a Bartolomé Leonardo de Argensola (1562-1631) que, en su poema *A la Asunción de María* canta la gloria suya unida a la trinitaria grandeza: «Virgen, el regocijo / tuvistes de ser madre / del *Verbo* celestial y sempiterno, / hija de vuestro *Hijo*. / Madre de vuestro *Padre*, / término fijo del *consejo eterno*, / elegida *ab aeterno*...» Al final, cuando entra en la gloria, el mismo Dios le dijo: «Paloma, esposa amada, Madre mía; vistes glorioso al *Hijo* / que en la tierra engendrastes, / donde *el Padre* lo engendra cada día»¹. Y, clausurando este apartado, no podría faltar la musa de don Francisco de Quevedo (1580-

1645), que en sus poesías llamadas *Morales* se inclina, reverente, ante el misterio trinitario: «Ya manchaba el vellón la blanca lana / con su sangre el *Cordero* sin mancilla, / y ya sacrificaba / la vida al *Padre*, poderoso y santo, / por la culpa inhumana; / el sumó trono de su cetro humilla, / y ya licencia daba / al alma, que saliese envuelta en llanto, / cuando la *sacra tórtola viuda*, / que el holocausto mira, / sollozando suspira / y un tesoro de perlas vierte muda, / mientras corren parejas a su *Padre* / sangre del *Hijo* y agua de la *Madre*». Nótese cómo María aparece asimilada a la Paloma sacra, en quien bajo esa forma actúa el *Espíritu*, aquí sugerido.

10. LOPE, TIRSO Y CALDERÓN: SUS «AUTOS SACRAMENTALES» Y LA TRINIDAD. En esta tríada de creadores-cumbre de nuestras letras, se podía sospechar —ya *a priori*— que el misterio trinitario no podía faltar de sus creaciones. Me fijaré ahora, brevísimamente, en sus *Autos sacramentales*. Lope de Vega hace presentar a la *Penitencia*, en su *Viaje del Alma*, como anfitriona de las divinas Personas:

«Pen.- *Dios Padre*.

Todos. ¡Ah!

Pen.- *Su Hijo eterno*./

Todos.- ¡Ah, ah!

Pen.- *El Espíritu Santo*.

Todos.- ¡Ah!

Luego es Cristo quien dialoga, amorosamente, con el Alma. En *Las aventuras del hombre*, *Dios*, que «es esencia del ser: / en su esencia se contiene / su existencia...», sale como *Amor divino* al encuentro del hombre. Y el mismo *Pecado* exclama: «¡Ay, *Amor*, que el *Pan* le enseña!» Es en *La creación del mundo* donde la Trinidad queda reflejada en el alma humana: «Porque el alma racional / se parece a Dios en esto: / que *siendo Dios trino y uno*, / nuestro espíritu asimesmo / es uno en esencia, y trino / en tres potencias su imperio». En *De los cantares* el «Cuidado» alude al «ganadero Bautista» que guardaba al *Cordero* en el Jordán «como testigo de vista / que al *Mayoral* sempiterno / confirmarte entonces vio / por *su Hijo* amado y tierno, / y al *Espíritu* que dio / fe de que era el *Verbo eterno*». En *Lo fingido verdadero* (dedicado al «R.P. Presentado F. Gabriel Téllez, Religioso de Ntra. Sra. de la Merced, redención de cautivos») hace que la música cante: *Cristo*, que vio en el mundo / después que del *Padre Eterno* / bajó a tomar en María / carne el santísimo *Verbo*, / dejó su ley con su sangre / escrita, y este Evangelio / siguen los que de su nombre / desde entonces le tuvieron; / por tan alta confesión / mueren infinitos dellos, / que van a vivir con él / a la *gloria de su reino*». Ginés, convertido al amor trinitario, representa «a lo divino», con emoción contenida:

«Ahora mi compañía / es de *Jesús*, donde *hay Padre* / del santo *Verbo*, y *hay Madre*, / la siempre Virgen María. / *Espíritu que nos guía* / a los dos **de** quien procede».

Tirso de Molina (Fray Gabriel Téllez, 1579-1648), profesor en la Orden de la Merced de Teología y Maestro; poeta y dramaturgo de primerísima calidad, supera en formación teológica a Lope. En su obra resalta el misterio trinitario con nitidez. Recordemos aquellos versos de *Deleytar aprovechando*; donde aparecen tres *Autos sacramentales*: «Inmenso incircunscrito / *Criador* de cuanto vive, / de cuanto ser recibe, *Dios solo e infinito*; / tú, que, siempre bendito, / Rey de reyes te llamas, / y entre apacibles llamas / de tu amoroso abismo / engendras de ti mismo / la semejanza que amas (..) //Océano ocupado(/ das vida a tu traslado, / porque tu ser le cuadre, / tú que, su padre y madre, le engendras, no engendrado»

(Protestación de la fe en décimas de endechas). El alma se extasía ante «*una sola Substancia / en un Trisagio santo*». Y prosigue su asombro amoroso:

«¡En tres supuestos vivos / un ser de eterno fruto, / un Dios solo absoluto, / y tres los relativos: / misterios excesivos, / que en tres personas vea / mi fe sola una idea, / un poder solamente, / un querer y una fuente / que sola a tres recrea!

En la *Loa* que precede a su Auto sacramental *El Colmenero divino*, Tirso sintetiza en un denso romance su visión trinitaria, donde la nitidez del concepto teológico se irisa del resplandor de la fe y de la belleza expresiva. Estábase recreando en su eternidad Dios, incomunicable, solo y único, en su mismidad: «Contemplábase *abeterno, / cuyo pensamiento vivo, / sustancia en él* (si accidente / en lo humano intelectual). / *Fecundo siempre engendraba, / siendo (origen y principio) / de aquella especie que expresa / es su imagen, por ser su Hijo. / Enamorado de verse / en su retrato narciso, / y al concipiente el concepto / corresponde de recíproco: / producían un Amor, / como los dos, infinito, / inagotable, perenne, / que saliendo del abismo / de la eterna voluntad / fuente siempre, siempre río, / siempre se está produciendo, / y siempre se queda el mismo, . ,*

Y sigue el poemilla inmerso en la vida íntima de Dios y en sus comunicaciones *ab intra*. Después vendrá la creación *ad extra*, que Tirso —con gracia, alegóricamente— describe en forma de *juego de cartas*, en el que el ser humano pierde, a causa del intrigante Luzbel; pero entra en juego Cristo y gana la partida final: «Tras el *consumatun est* / quedó el juego concluido». Luego, en otra ocasión lírica se hace símbolo la realidad trinitaria y eucarística:

«Que llamaba a la tórtola madre / el *Esposo* dulcísimo suyo, / con el pico, las alas, las plumas, / y con arrullos, y con arrullos». En *La Madrina del cielo*, Marcela recrimina a Tarquino: «Dime, ¿qué fruto has sacado / de un efecto tan indino /, que así has un pecho violado / *dedicado al Uno y Trino?*». También en *Los hermanos parecidos* sigue estando presente, en su fulgor sin sombra, la Trinidad excelsa, por quien la encarnación del Hijo logra que *ya él y el hombre*, desde el instante de su nacimiento, aparezcan como «hermanos parecidos»²¹. Entra el *Atrevimiento* y se encara con el *hombre* miedoso:

«¿Qué temes? ¿No eres hecho a semejanza / de Dios cuanto a la parte intelectual? / Tu alma la unidad de Dios alcanza / por ser similitud de su ser viva: / *la Trinidad también*, para alabanza / de lo que tu valor con ella priva, / *te retrató su copia peregrina, / una en esencia y en potencias trina*».

Así, Tirso de Molina es figura señera de la palabra poética en la que brilla el fulgor trinitario, el más preciso y precioso".

El tercer creador, el más sobresaliente en los *Autos sacramentales*, es Calderón de la Barca (1600-1687). El consolidó la estructura alegórica de este género dramático-religioso, y escribió multitud de piezas. Sin duda que Dios, en su misterio trinitario, está implícitamente en todas; pero, de modo explícito, sobresale la eucaristía. *A Dios por razón de estado*, uno de sus *Autos*, es como un raciocinio poético, en muchas de sus estrofas, de la comunicación intrínseca y extrínseca de Dios. Calderón pone en labios de Pablo estos versos: «Una en los tres la deidad, / uno en los tres el poder, / uno en los tres el amor, / y uno en los tres el saber, / *cierto es que en la esencia es uno, / siendo en las personas tres*».

Pero quiero resaltar otro Auto calderoniano menos conocido, *La Redención de cautivos*. El género humano está cautivo. Dios, en Cristo, y la *Trinidad* misma hacen la *Merced* de su rescate: Bajo la simbología de sus versos se está aludiendo claramente a las dos Órdenes

redentoras, la Trinitaria y la Mercedaria. He aquí algunos versos expresivos: «Gracia. - ¿Qué *orden* es, y quién la ha dado? / Gabriel. - ¿Quién ha de ser, Gracia bella, / sino la *merced de Dios* / quien tan piadosa obra pueda / establecer, y fundar / antes, y después, eterna? / Si *la merced de Dios* fue / la que, antes que el hombre fuera, / quiso que fuese; si es / la que después a *materia / de no formado embrión / de nueva forma, de nueva / alma, que le vivifique* / a que nazca, viva y crezca. / Y si es a *merced suya* / cada suspiro que alienta, / cada rayo que le alumbra, / cada ayre que le recrea, / cada lana que le abriga, / cada terreno que huella... / a quién puede quedar duda / que *la merced de Dios sea*, / pues tiene en sí los *remedios*" / para todas sus dolencias, / teniendo en su *Caridad*, / de las virtudes la reyna, / en orden a su *rescate / la que más se compadezca*; / que si en la piedra de Pedro / Christo ha de fundar la Iglesia, / a su imitación será, / de *esta Obra, otro Pedro* piedra».

Hasta aquí, pues, la Orden de la Merced aludida como «Merced de Dios». Más tarde, en el desarrollo del *Auto*, aparece la Trinidad, la Orden Trinitaria:

«Informada de los ritos, / observancias, obediencias, / institutos y *misiones* / que la *Trinidad decreta*, / y la *Merced constituye* / en Orden a que se ejerza / la *redención de cautivos* / seré, siguiendo sus huellas, / yo la que, ahora en la vol, / y después con la experiencia / diga con Daniel: ¡Albricias, / mortal!, que de Dios la inmensa / *Merced en tu esclavitud* / cómputos al tiempo abrevia». Todo esto lo expresa la *Gracia*, referida a la obra de merced, hecha por la Trinidad, aludiendo a ambas Ordenes re, dentoras de cautivos. Pero, el trasfondo del *Auto* se refiere a la redención de género humano.

11. LA TRINIDAD EN ALGUNOS POETAS DEL SIGLO XX. A vuelo de pájaro, no puedo menos de citar a algunos grandes poetas de nuestro siglo, que centraron su atención amorosa en este misterio insondable, y lograron hallazgos expresivos de interés. Charles Pierre Péguy (1873-1914). Este gran autor francés, muerto de una bala en la frente, cerca de Villeroy, a 22 Kms. de París, el 5-9-1914, nos dejó una obra poética, de contenido religioso admirable. En *La tapisserie de Sainte Geneviève et de Jeanne d'Arc*, el poeta Péguy, con su estilo que fluye como un torrente, yendo y viniendo sobre su propio verso, reiterativamente, sobre las «armas de Jesús», centra su atención en el misterio trinitario, y exclama:

«Les armes de Jésus c'est la lettre et l'esprit, / C'est le père qui gronde et l'enfant qui sourit, / C'est le Père et ú Fils et c'est le Saint-Esprit».

También la Trinidad está presente en *Les tapisseries: Eve*. Péguy no puede nunca alejarse del misterio trinitario. Por eso canta, en su francés de versos prolongados, que puede traducirse al castellano:

«Y *Dios mismo* que es joven a la vez que es eterno / reposaba inclinado sobre su creación. / Tanto su *amor filial* como su *amor paterno* / se nutren de homenaje en pura libación».

En *La suite d'Éve* hay unas 90 estrofas centradas en la Trinidad en cuanto está inmersa en la vida de los hombres, personal y social. Baste señalar la primera, que da origen al resto:

« *Oh Padre, Hijo, Espíritu, triunvirato eternal*, / recibid, bondadoso, en vuestra capital, / por la sangre de *Cristo*, La sangre *material*, / la larga postración de un alma occidental» 2G.

Rainer María Rilke (1875-1926), nacido en Praga y con una vida de vagabundeo permanente, reside en París como secretario del escultor Rodin, visita Italia, Francia, Rusia, España, Africa, Escandinavia, etc. Es el primer poeta en lengua alemana de principios del s. XX. Sus *Cuadernos de Malte L.B., Libro de horas, Vida y canciones, Canto de amor y muerte del corneta Cristóbal*

Rilke, *Libro de las imágenes, Elegías de Duino, Sonetos a Orfeo*, y otras obras, le sitúan entre los más profundos poetas religiosos de occidente. Me fijaré tan sólo en *La vida de María*, para señalar su relación trinitaria. Al visitar a su prima Isabel, «el Salvador era aún en ella flor», dice el poeta; mientras en el *Tránsito*, en su Asunción, aparece la Trinidad en su solio con «una silla vacía», hasta que llega ella y se sitúa en el resplandor del Hijo. Un ángel, herido por la luz deslumbrante de María, pregunta: «¿Quién es ésta?» Y sigue el poema:

«Y sucedió un silencio de admiración. Al punto *vieron / todos* cómo arriba el *Dios-Padre* retenía a nuestro *Señor*, / de suerte que la silla vacía, bañada de un suave / crepúsculo, aparecía como *un poco de dolor*, / como *si* mostrase una huella de soledad, / (...) Y de pronto se desplomó. / Pero los ángeles la atrajeron hacia sí, / y la sostuvieron, y cantaron radiantes / y la alzaron para subir el último trecho».

Merece un puesto señalado en la poesía religiosa y trinitaria, Marie Noël (1883-1967). En su libro *Le chants de la Merci* —que comienza con una cita del *Oficio de N^a SR de la Merced*, alusivo a la redención de cautivos y a la entrega de sí mismo por parte del mercedario— hay estrofas de gran sentimiento cristiano y trinitario, iluminando su verso grácil y seguro. En su *Canto de otoño* se refiere a la fiesta de la Trinidad: «Au milieu de l'année, après la *Trinité*, j'ai reconstruit parmi ses ouvrages, l'Été». Cuando el Verbo decide humanarse, se dirige al Padre en estos términos:

«Echadme, *Padre*, allá afuera / al angustioso dolor, / como *hijo de hombre* quisiera / sólo de Dios el *Amor*».

Luego aparece una larga plegaria al *Espíritu santo* pidiendo sabiduría para su vida cotidiana. Insiste en la identificación de Cristo con los más pobres y sufrientes. Compuso una *Canción de cuna de la Madre de Dios*, a la que ella misma musicó, que comienza así:

«*Dios mío*, dormís, tierno, entre mis brazos, / caliente, *hijo mío*, junto al corazón, / *te adoro* en mis manos y *te doy abrazos*, / oh *Dios*, maravilla convertida en *don*».

Su alma femenina impregna de maternidad su mejor poesía religiosa. Y reconoce, en el nombre de la Trinidad, lo recibido de los hermanos en su vida:

«Au nom du *Père*, au nom du *Fils*, au nom / du *Saint Esprit*, bénis soient ceux qui m'ont / quand je passais donné du leur au monde...»

Rubén Darío, el gran poeta modernista, nicaragüense (1867-1916), con sangre mestiza y ascendencia criolla, escribe poemillas desde sus doce años. Renovará, musicalmente, la poesía hispanoamericana, con influencia, más o menos directa, en Juan Ramón y los demás poetas españoles. Es también de espíritu vagabundo, residiendo en las capitales americanas, París y Madrid. No sólo una vaga religiosidad, sino el misterio trinitario —a pesar de su fama de poeta mundano— y la visión de Dios creador configuran algunos poemas:

«Derramando su gracia bienhechora, / la figura de *Cristo* entre la aurora. / La *Palabra de Dios* estremecida / se oyó por el espacio, retumbante: / `Raza de Adán, el Genio es *Verbo* y *Vida*, / y el *Verbo* es *luz*; y *Dios* es *luz brillante*».

El poeta se sabe obra de Dios, en su riqueza misma, en su esencia personificada: «*Dios* derramó en la conciencia / la simiente del *pensar* /y la simiente de *amar* / del corazón en la *esencia*. / *Dios*, poder, *conocimiento*, / anhelo, fuerza, *virtud*, /y calor y juventud, / y trabajo y pensamiento: / y el que todo lo reparte / a su pensar y a su modo, / como *luz* que abarca todo,

/ puso sobre el mundo el arte (...). / Y el artista vuela en pos / de lo eternamente bello, / pues sabe que lleva el sello / que graba en el alma Dios».

Hay que citar a José Bergamín (1897-1983), poeta *atemporal*, eterno exiliado, cantando a sus propios huesos, católico convencido y republicano de ejercicio, que se pasó la vida con «aforismos», agudos como saetas, desde la fundación de «Cruz y raya» (1933-1936). Su postura católica se aproxima al pensamiento de Maritain. Influyó en Latinoamérica en los poetas posteriores. En *Duendecitos y coplas*, como quien no quiere la cosa, dejó su palabra de creyente:

«Dios le daba tiempo al tiempo, / dándole una eternidad / al hombre en cada momento. / (...) / De una Virgen en el seno / concibió Dios temporal/lo que está fuera de tiempo. / (...) / Que el tiempo no es lo primero: / Lo primero es la Palabra. / 'En el principio era el Verbo'».

Sobre el misterio de la Trinidad, aforísticamente, concentró su mejor palabra exacta:

«Dios está en tres / para ser uno: / porque está en uno / para ser tres. / Yo los reúno: / Dios trino y uno».

Luego, «jugando del vocablo» se pregunta: «¿Dios uno es trino / de ruiseñor? / ¿Canto divino? / ¿Llanto de amor? / Dime, Señor: / si *estás trinando* / ¿estás cantando? / ¿O estás llorando? / ¿O estás gritando / de dolor?». Para acabar afirmando, solemne: «A Dios le duele el hombre. / Le duele al hombre, Dios. / Doliéndole a los dos / lo que no tiene nombre». Ya en 1937 había escrito sus *Tres sonetos a Cristo crucificado ante el mar*, alabados por A. Machado y Unamuno, que —soportando sus «dudas existenciales»— nos dejó su impresionante *El Cristo de Velázquez*.

También Miguel Hernández (1910 -1942) es poeta cristiano y trinitario.

Desde aquellos finos versos («¡Oh *Pentecostés* / de lenguas de fuego! / ¿Pregunto?... *Respondes / mi Dios, en silencio'*») hasta muchos versos de su *Auto sacramental*: «*Quien te ha visto y quien te ve*». Espigamos, al azar: El *Hombre-Niño* pregunta a su padre, el *Esposo*: «Padre, padre ¿y me dirás / *quién es Dios y de qué modo?*» Responde él: «Es el único acomodo / que hallarás, bueno y sencillo, / al fin; el *Perfecto Anillo*, / el *Sin-Por- Qués* y el *Por-Todo*. / Y no quieras más saber...» Más tarde, la *Voz de la Verdad* desvelará al *Hombre* la revelación de Cristo crucificado, manifestación de Dios-Amor:

«Cuatro puntos cardinales / su cuerpo en cruz manifiesta: / el Oeste con la zurda, / el Este con la derecha, / el polo Sur con el pie, / y el Norte con la cabeza. / Y se quedan sus heridas, / bodas de Amor y de pena, / como mujeres del campo, / todas con la boca abierta».

Luego el *Hombre*, arrepentido y buscando a su Dios, siempre misterioso, suplica ardientemente: «Día de la *Ascensión* / fue mi desgracia, *Padre*. / Te subiste a las altas / y me bajé a la carne (...). / En cruz al mediodía / todos los olivares / *manifestaron su hoja / cristiana hasta bien tarde*. / ¡Todo estaba de gracia!» Finalmente, todo huele a eucaristía: «*¡Qué olor a Dios / echa el trigo!* (...) Para mi corta razón / **debe andar enamorado**, / porque anda un poco inclinado / del lado del corazón. / A mí se me representa, / *Señor del vino y la mies*; / y señor es todo el que lo es, / no todo el que lo aparenta». En la procesión del *Corpus*, los trigales son puro símbolo del sacramento:

«Y meneará con pesar / su alta cabeza la mies, / de ver que harina aún no es / que a Dios lleva en su lugar».

Otros poetas españoles se acercaron así mismo al misterio trinitario: José María Pemán (1898-1981), que, aludiendo al alma y el cuerpo, exclama: «Tu hermano y compañero te depara / para cantar al *Dios tres veces santo*, /cinco rosas abiertas para el ara / y cinco liras, Alma, para el canto»; Gerardo Diego (1896-1987): «Es a ti, sólo a ti, *Dios* que te *exhalas*, / que te *regalas en centellas rojas...*» y la multitud de sus *Versos divinos* («'Yo soy'. El Ser se es. Se nombra el Nombre. / El Padre y el Espíritu consisten. / Oh, más allá del eco lejanía». Y el francés Pierre Emmanuel (1916-1984), a quien conocí en París, y cuya obra poética está centrada en el misterio mismo del Dios vivo: *Tú, Evangélique, Sophia, Le grand oeuvre...*, son grandes libros de inspiración cristiana y trinitaria. En *Sophia* consagra un denso y largo poema a glosar el Credo entero: «Cuando el *Eterno Se respira en Sí-mismo, penetrándose de su aliento ígneo, / cuando el Pensamiento se refleja en su abismo...*» Y María con su sí «sella la Palabra como un tabernáculo sobre el secreto de la *Trinidad*»5>.

II. Conclusión

Este recorrido, haciendo calas en la hondura y extensión de la poesía y el drama occidentales, nos ha manifestado claramente que el misterio de la Trinidad está presente en la palabra poética, desde el medievo hasta nuestros días, en obras cumbres de la literatura. Existe, pues, una literatura trinitaria, con base en la *fe profesada* por los poetas, que aportan —con su Inspiración— *visiones complementarias* de las meramente *teológicas*. Desde la proclamación escueta de la palabra, en su enunciado misterioso, hasta la adoración, hay toda una gama de posturas. Los poetas, según su compromiso cristiano, y su capacidad creadora personal, se adentran en el océano de la inmensidad divina y pretenden llegar hasta la misma vida íntima y trinitaria de Dios. En el mismo *ser humano* desvelan su adorable presencia. Desde la introspección más honda, hasta la sencilla canción alelúyica, cada poeta nos ofrece su trémula palabra sobre el Verbo; su afirmación filial del Padre, y su inmersión en el fuego ardiente del Espíritu, que, a veces, es océano materno y acogedor de la Vida. Desde el símbolo, o la metáfora, e incluso desde el concepto desnudo y cristalino, aparece ante nuestra mirada el misterio en su más auténtica expresión.

La poesía no es hojarasca de relleno, o adorno superpuesto: es la palabra originaria, la *protopalabra*, que se acerca, acaso más que ninguna, hasta el solio sacrosanto, donde sólo el Amor puede tener acceso. Cuando existe experiencia mística —caso de san Juan de la Cruz y otros— potenciando la poética, entonces todo adquiere sus perfiles más nítidos y sólo el desnudo símbolo tiene la palabra sobre la Trinidad. Pero también en los demás casos hay autenticidad y *desvelamiento* de la verdad, siempre en palabra balbuciente. Los poetas, desde otro ángulo distinto del de los teólogos, son transmisores del misterio trinitario.

[-> Amor;; Creación; Cruz; Doxología; Espíritu Santo; Fe; Gracia; Hijo; Jesucristo, María; Misterio; Mística; Padre; Politeísmo; Teología; Trinidad.]

Luis Vázquez

LITURGIA

SUMARIO: I. Conceptos fundamentales: 1. Noción de liturgia; 2. Liturgia y culto; 3. Liturgia y celebración.—II. La liturgia "obra" de la SS. Trinidad: 1. La presencia y la obra del Padre; 2. La presencia y la obra del Hijo Jesucristo: a) Cristo, acontecimiento salvífico, b) Cristo, Mediador

de la liturgia, c) Cristo, objeto del culto litúrgico; 3. La presencia y la obra del Espíritu Santo: a) El don de la Pascua del Señor, b) Liturgia "en el Espíritu Santo"; 4. Síntesis.—III. La SS. Trinidad según la liturgia: 1. Las Liturgias Orientales: a) Fiestas trinitarias, b) Los textos litúrgicos; 2. La Liturgia Romana: a) La celebración eucarística, b) Otras celebraciones, c) La solemnidad de la SS. Trinidad.—IV. Liturgia terrena y liturgia celeste.

I. Conceptos fundamentales

1. NOCIÓN DE LITURGIA: La palabra *liturgia* (del griego *leitourgía*, *leitón* pueblo, popular, y *ergon*, obra)' se usa hoy para designar la función santificadora y cultural de la Iglesia.

El NT evitó los términos culturales para designar los ritos propios de los cristianos (salvo en He 13,2), pero los usó en relación con el ministerio apostólico (cf. Rom 11,13), especialmente la predicación del Evangelio (cf. Rom 15,15-16), el obsequio de la fe de los gentiles (cf. Flp 2,17), la ayuda a los hermanos de Jerusalén (cf. Rom 15,25.27; 2 Cor 9,12), etc. El culto nuevo inaugurado por Jesús, y dentro de él todas las mediaciones culturales como el templo, el sacrificio, el sacerdocio, etc., se realizan en el interior del cuerpo de Cristo resucitado (cf. Jn 2,19-22; Ap 21,22) y de la comunidad de los incorporados a él por el bautismo y la eucaristía (cf. Rom 6,3-11; 1 Cor 10,16-17; 11,27.29; 12,12ss.; etc.).

La liturgia es "el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo. En ella los signos sensibles significan y, cada uno a su manera, realizan la santificación del hombre, y así el cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro" (SC 7). La liturgia no es la única actividad ni abarca toda la vida espiritual (cf. SC 9; 12), pero es "la cumbre hacia la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza" (SC 10; cf. LG 111; PO 5).

Además contribuye de manera decisiva a que "los fieles expresen en su vida y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera iglesia" (SC 2; cf. 26; 41; LG 1; 10; 26; PO 5), la Iglesia que aparece en las celebraciones como "muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" (LG 4). El centro de la liturgia es el misterio pascual de la gloriosa muerte y resurrección de Jesucristo con la donación del Espíritu Santo (cf. SC 5-7; 47; 61).

2. LITURGIA Y CULTO: El Concilio Vaticano II superó la noción general de culto, usada todavía por Pío XII en la Encíclica *Mediator Dei* (a. 1947)², para situar la liturgia en la economía de la salvación y poner de relieve que es obra de todo el pueblo sacerdotal y no sólo de los ministros ordenados, aunque la función de éstos, en cuanto signos vivientes de Cristo Cabeza en la asamblea de los fieles, es esencial para determinadas acciones sacramentales (cf. SC 7; 26-29; LG 10-11; 26; 28 y 29; PO 2; 5; 12). Por consiguiente todos los fieles, en virtud de los sacramentos del bautismo y de la confirmación que los han configurado a Jesucristo y consagrado para el culto verdadero del Padre en el Espíritu Santo (cf. Rom 6,3-6; 8,15.29; Ef 1,13; 1 Pe 2,5-9-10; Jn 4,23-24; SC 5-6), tienen el derecho y el deber de participar en las acciones litúrgicas de manera activa, consciente, fructuosa, plena, conforme a su edad y condición, etc. (cf. SC 14; 19; 21; 48; etc.).

La liturgia, así entendida, pertenece a la economía de la revelación divina realizada mediante "obras y palabras intrínsecamente unidas" (cf. DV 2; SC7; 24; 33; 59; 60), de manera que es acontecimiento de salvación y presencia de la obra redentora de Cristo "cada vez que se celebra el memorial de su pasión" o cualquier otra acción sacramental. La liturgia es también momento último y síntesis de toda la historia salvífica, reuniendo pasado, presente y futuro, y

determinando la actual etapa o tiempo de la iglesia y del Espíritu Santo. Por todo esto la liturgia cristiana es *misterio* o presencia actual —aquí, ahora, para nosotros— de Cristo y de su obra sacerdotal y redentora; es *acción* ritual del pueblo adquirido por el Padre y convocado por su Palabra; y es *vida* o participación existencial en la comunión divina intratrinitaria en virtud del poder del Espíritu Santo que actúa en el interior de los creyentes y en todos los signos de la mediación de la iglesia.

La secularización radical de finales de la década de los sesenta propuso un cristianismo no religioso y una fe sin ritos, con el fin de superar la dicotomía entre culto y existencia en el mundo y liberar a la vida cristiana de supuestas estructuras religiosas añadidas al mensaje de Jesús'. Pero el retorno de lo religioso y el fracaso mismo de la reducción del evangelio a pura liberación humana, social y política, han contribuido a equilibrar los aspectos y a comprender el significado del culto y de sus formas en el ámbito histórico salvífico de la revelación bíblica y de la realización en la liturgia. El culto "en el Espíritu y en la verdad" (cf. Jn 4,23-24) implica al hombre con toda su existencia, para hacer de ésta una ofrenda grata a Dios (cf. Rom 12,1-2; 1 Pe 2,5) a semejanza de Jesús, el Siervo obediente al Padre que se entrega en favor de los demás (cf. Mt 20,28; Lc 22,27; Flp 2,7-8; Heb 9,14; 10,4-10).

En este sentido el culto cristiano es esencialmente interior, pero no en oposición a la expresión y a las formas externas de realización, requeridas por la corporeidad humana, sino en el sentido de que ha de estar siempre informado por las actitudes de la fe, la adoración, la conversión, la acción de gracias, la confianza filial, etc. dones del Espíritu (cf. Rom 8,15-16.26; Gál 5,22-23; Ef 5,18-19; etc.). La liturgia es este culto integral que responde a la automanifestación de Dios en la vida de los hombres y configura a éstos a Cristo mediante diversas mediaciones simbólicas, generadoras de la fe y del amor fraterno, en la presencia del Espíritu que hace posible el culto que el Padre quiere y que Cristo su Hijo ha inaugurado en sí mismo como Sumo Sacerdote y Mediador. Por todo esto la liturgia trasciende la dimensión religiosa de todas las formas históricas de culto en orden a la santificación de los hombres y la perfecta glorificación de Dios, y puede ser calificada de culto trinitario y filial, culto cristológico y verdadero, culto espiritual, culto eclesial-sacramental y culto nuevo y escatológico.

3. LITURGIA Y CELEBRACIÓN: Pero la liturgia, en cuanto función santificadora y cultural de la Iglesia, tiene su realización en la celebración. No es exactamente lo mismo liturgia que celebración. Esta última es el momento expresivo, simbólico, ritual-sacramental, estético y festivo en el que se evoca y se hace eficazmente presente la salvación realizada por Dios en Jesucristo con el poder del Espíritu Santo. La celebración es la liturgia en acto, el acontecimiento salvífico dentro de las coordenadas del tiempo y del lugar que actualiza el misterio de salvación para cada comunidad y aun para cada hombre que participa en la acción sagrada.

Esta importante categoría litúrgica tiene connotaciones teológicas, pero se basa fundamentalmente en los aspectos antropológicos de la liturgia cristiana. En este sentido es un modo de relación interpersonal y de encuentro, de expresión religiosa y de comunicación integral —mediante la palabra y el lenguaje de los símbolos y de los gestos—, una especie de juego y una fiesta, que impregna personas, lugar, tiempo, imágenes, objetos, etc.

II. La liturgia "obra" de toda la SS. Trinidad

La liturgia, enmarcada en la historia de la salvación y como momento último y síntesis de toda la economía salvífica según el Vaticano II, es siempre y a todas luces don divino a la Iglesia y obra de toda la SS. Trinidad en la existencia de los hombres. Mientras el culto religioso era

expresión del deseo, ciertamente sublime, del hombre por acercarse a Dios e invocarlo eficazmente, la liturgia cristiana forma parte de la automanifestación del Padre y de su amor infinito hacia el hombre, por Jesucristo en el Espíritu [*supra* 1,2]. La dimensión trinitaria de la liturgia constituye el principio teológico fundamental de su naturaleza, y la primera ley de toda celebración. La asamblea litúrgica, manifestación de la Iglesia *icono* de la SS. Trinidad, vive y expresa en la celebración su experiencia de la vida trinitaria'. Cada uno de los fieles participa también de la comunión interpersonal del Padre y del Hijo por la presencia del don del Espíritu, "una persona en muchas personas".

La liturgia en cuanto santificación del hombre y culto a Dios es una realidad dinámica que se enmarca en el cuadro de la divina economía revelada en la biblia según la fórmula paulina adoptada por numerosas liturgias para los saludos y el comienzo de la plegaria eucarística: "La gracia (*cháris*) del Señor Jesucristo, el amor (*agápé*) de Dios y la comunión (*koinónia*) del Espíritu Santo (están) con todos vosotros" (2 Cor 13,13), y según el no menos famoso axioma patrístico: "Todo don viene del Padre, por el Hijo y Señor nuestro Jesucristo, en la unidad del Espíritu Santo, y en el mismo Espíritu, por Jesucristo retorna de nuevo al Padre"^o. En efecto, la salvación viene toda del Padre (cf. 1 Tim 1,2; 2,4; Ef 1,9; etc.), es efectuada totalmente por el Hijo (cf. Jn 1,18; 3,17; 5,19.21; etc.) y es toda ella realizada en los hombres por el Espíritu Santo (cf. 1 Cor 6,11; 12,13; Rom 8; etc.).

1. LA PRESENCIA Y LA OBRA DEL PADRE: En la liturgia Dios es siempre "el Padre de nuestro Señor Jesucristo" (cf. 2 Cor 1,3; Ef 1,3), de manera que toda oración litúrgica está dirigida siempre a él, como establecieron los antiguos concilios norteafricanos: *ut nemo in precibus vel Patrem pro Filio, vel Filium pro Patre nominet; et cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio*". El Padre es el autor de todo don, la fuente y la plenitud de toda gracia, de manera que toda invocación y toda súplica se dirigen a él, pero también es el término de toda alabanza y de toda acción de gracias. En este sentido la liturgia es expresión de la "teología", según la primitiva taxis patrística y litúrgica, es decir, la confesión de las maravillas obradas por Dios Padre en la historia salvífica y, por consiguiente, en la liturgia y en la vida de los hombres.

En este sentido la concepción teológica de Dios y de su relación con el hombre y con el mundo que tiene la liturgia, se inspira constantemente en la biblia, pero atribuyendo al Padre toda la revelación "en hechos y palabras" realizada tanto en el AT como en el NT, es decir, como principio del orden de la creación y del orden de la redención'. La misma estructura de las oraciones litúrgicas refleja esta realidad.

Antes se ha hablado de los fines de la liturgia cristiana [*supra* 1,1]. Y en efecto, "en esta obra tan grande por la que Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados, Cristo asocia siempre consigo a su amadísima esposa la Iglesia, que invoca a su señor y por él tributa culto al Padre eterno" (SC 7). La liturgia tiene un carácter teocéntrico, de manera que no sólo la dimensión antropológica —el hombre creado a imagen de Dios y restablecido en su dignidad por Jesucristo—, sino también la dimensión cósmica —los cielos y la tierra y todas las criaturas—, están orientadas a reconocer la absoluta soberanía del Padre y su infinito amor al hombre y a toda la creación (cf. Jn 3,16; 1 Jn 4,9; Rom 8,15-39). Finalmente todo será recapitulado en Cristo y presentado como una oblación al Padre (cf. 1 Cor 8,6; 15,28; Ef 1,10).

2. LA PRESENCIA Y LA OBRA DEL HIJO JESUCRISTO: La manifestación divina trinitaria en la liturgia alcanza su culminación en la referencia a la obra del Hijo y Señor nuestro Jesucristo, de manera análoga a como ocurre en la irrupción del Verbo encarnado en la historia salvífica. El símbolo de la fe, la plegaria eucarística y las grandes fórmulas eucológicas desarrollan ampliamente la "cristología", es decir, la presencia entre los hombres del Hijo único y amado

del Padre, revelador del misterio de su relación filial y donante del Espíritu Santo, el don de la pascua del Señor, para que los hombres podamos ser hijos de Dios.

a) *Cristo, acontecimiento salvífico en la liturgia*: También en este aspecto la liturgia se guía directamente por la S. Escritura. Cristo es la manifestación visible del Padre (cf. Jn 1,18; 14,8-9; 2 Cor 4, 4.6; Col 1,15; 2 Tim 1,9-10; Tit 3,4; Heb 1,2-3), y así lo considera la liturgia que lee algunos de estos textos en la solemnidad del nacimiento del Señor y sintetiza esta convicción en el prefacio I de este tiempo: *ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur*". Los signos de la liturgia son ahora el nuevo ámbito externo e histórico de la manifestación visible del Hijo encarnado del Padre, después de la glorificación pascual: "Lo que fue visible de nuestro Redentor ha pasado a sus sacramentos.

En efecto, el Hijo encarnado del Padre, "cuya humanidad, unida a la persona del Verbo, fue 'el sacramento de nuestra salvación' (SC 5), una vez resucitado de entre los muertos fue constituido "Señor y Mesías" (He 2,36; Rom 1,4), "Espíritu vivificante" (1 Cor 15,45), para comunicar más eficazmente la vida divina. Se trata de la doctrina de la presencia de Cristo en la acción litúrgica, en diferentes modos y grados para llevar a cabo la obra de la salvación (cf. SC 7). Esta presencia, cuyo "ámbito" interno es el Espíritu Santo, confiere a la liturgia toda su eficacia salvífica (*ibid.*).

Desde esta doctrina se puede hablar de Cristo como "sacramento del encuentro con Dios" y de los sacramentos como "actos de salvación personal de Cristo que se hace presente en un acto simbólico eclesial"⁸. En definitiva, no existe otro acontecimiento salvífico, otro nombre en el que podamos alcanzar la salvación (cf. He 4,12; Rom 10,13), "otro sacramento que Cristo".

b) *Cristo, Mediador de la liturgia*: Pero el Cristo glorioso, "sentado a la derecha del Padre" (cf. Mc 16,19; Heb 7,55), es el Mediador único entre Dios y los hombres (cf. 1 Tim 2,5; Heb 12,24), el Sumo Sacerdote del santuario celeste (cf. Heb 8,1-2; etc.), el intercesor permanente ante el Padre (cf. Rom 8,34; 1 Jn 2,1; Heb 7,25) para que envíe el Espíritu sobre la iglesia (cf. Jn 14,16). Cristo, camino único para llegar al Padre (cf. Jn 14,6; Ef 2,18), "asocia siempre consigo a su amadísima esposa la Iglesia, que invoca a su Señor y por él tributa culto al Padre eterno" (SC 7; cf. 83-84). Por eso san Pablo exhortaba a la comunidad cristiana a cantar a Dios y a darle gracias "en el nombre del Señor Jesucristo" y "por mediación de él" (Col 3,16-17; cf. Ef 5,19-20), como él mismo hacía (cf. 1 Cor 1,4-9; 2 Cor 1,3-5; Gal 1,3-5; Ef 1,3ss.; etc.).

La patrística está llena de testimonios bellísimos de plegarias dirigidas al Padre por medio de Jesucristo, que concluyen con doxologías, y afirmaciones como ésta: "Cristo ora por nosotros, ora en nosotros y es invocado por nosotros. Ora por nosotros como sacerdote nuestro, ora en nosotros por ser nuestra cabeza y es invocado por nosotros como Dios nuestro"²⁰. Pero basta remitir a las plegarias eucarísticas de las diversas familias litúrgicas de Oriente y de Occidente. Un ejemplo característico es la I plegaria eucarística del *Misal Romano: Te igitur, clementissime Pater, per Iesum Christum Filium tuum...*, que termina con la doble doxología: *Per quem haec omnia... Per ipsum et cum ipso et in ipso...*. Lo mismo ocurre en la eucología menor de la Liturgia Romana, cuyas oraciones expresan siempre en la conclusión la mediación sacerdotal de Jesucristo: *per Christum Dominum nostrum* en la forma breve, o *per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum...* en la larga.

En el siglo IV, en la lucha contra el arrianismo, se quiebra la primitiva *táxis* de la oración dirigida al Padre por medio de Jesucristo [*supra* II,1] y se empiezan a dirigir algunas oraciones a Cristo. En el ámbito de la Liturgia Romana esta orientación encontró fuerte resistencia, salvo en épocas de decadencia litúrgica y de predominio del devocionalismo. Incluso la primitiva doxología final *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto*, en la que se confiesa la igualdad sustancial

de las divinas personas en razón de la naturaleza, sonaba así: *Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto*.

La plegaria litúrgica, por tanto, expresa la centralidad del misterio pascual de Cristo en la liturgia, y hace memoria de toda la obra redentora a la vez que ésta se hace presente en la acción sagrada. Pero, sobre todo, la liturgia indica la glorificación de Cristo junto al Padre para derramar sobre los redimidos el Espíritu Santo y ejercer el sacerdocio sumo y eterno. El sacerdocio de Cristo se hace visible en las celebraciones litúrgicas y anima el ministerio de la Iglesia, la esposa asociada a su Señor para rendir el culto verdadero al Padre en el Espíritu Santo e invocar continuamente al "que ha de venir": *Marana tha* (cf. 1 Cor 16,22; Ap 22,17.20).

c) *Cristo, objeto del culto litúrgico*: Junto a la plegaria litúrgica orientada al Padre por medio de Jesucristo, la Iglesia nunca ha dejado de dirigirse a su Señor, alentada por el Espíritu Santo, para darle gloria e invocarle. La adoración y la veneración hacia Cristo ha encontrado en la liturgia su cauce más nítido en la celebración de las Horas y, de modo particular, en las composiciones poéticas del Antifonario y de la Himnología, sin olvidar la interpretación cristológica de los salmos. Si el Padre lo glorificó (cf. Jn 8,54; 12,28; 13,32; 17,1; He 2,36; Flp 2,9-11; etc.), es obvio que la Iglesia también lo haga. Esta tradición se remonta al mismo NT, en el que se encuentran fragmentos de himnos cristológicos de singular belleza (cf. Flp 2,6-11; Col 1,15-20; 1 Tim 3,16; 1 Pe 2,21-25; Ap 5,9-14; etc.).

El *Ordinario de la Misa del Misal Romano* contiene las invocaciones dirigidas a Cristo, *Kyrie eléison*, *Christe eléison*, resto de las antiguas letanías, así como el canto del *Benedictus* en la doxología angélica y el *Agnus Dei* durante la fracción del Pan. Además están las aclamaciones *Gloria tibi, Domine* y *Laus tibi, Christe* al que es la Palabra eterna del Padre, etc..

3. LA PRESENCIA Y LA OBRA DEL ESPÍRITU SANTO EN LA LITURGIA: Jesucristo ocupa, como puede verse, un puesto verdaderamente sobresaliente en la liturgia, especialmente romana. Algunos autores ortodoxos han reprochado a la teología católica un "cristomonismo" con detrimento de la pneumatología. Lo cierto es que, aparte los acentos propios de cada tradición teológica, la teología occidental en general no ha tenido demasiado en cuenta a la liturgia como *locus theologicus*, salvo con fines apologeticos en muchos casos. De haberlo hecho, se habría procurado una visión más completa y más coherente de la presencia y de la misión del Espíritu Santo en el misterio de la SS. Trinidad y en la economía de la salvación. Es cierto también que la tradición litúrgica latina — occidental en general y no sólo romana — no tiene la riqueza pneumatológica de la tradición griega y oriental — especialmente siríaca —, pero también es cierto que se ha hecho un esfuerzo muy notable en las últimas décadas para poner de manifiesto la pneumatología de la liturgia.

a) *El don de la Pascua del Señor*: El Espíritu Santo es el don del Padre, entregado a su Hijo Jesucristo como respuesta amorosa en el misterio pascual, para derramarlo abundantemente sobre la humanidad redimida (cf. Jn 7,37-39; 19,30.34; He 2,33). "Don de Dios" (Jn 4,10; He 11,15), prometido para los tiempos mesiánicos (cf. Is 32,15; 44,3; Ez 36,26-27; 37,14; Jl 3,1-2; Zac 12,10), que reposa sobre Jesús (cf. Jn 1,32-34; Lc 3,21-22) y lo guía en su misión (cf. Lc 4,1.14-15.18-19; etc.) hasta su ofrecimiento en la cruz (cf. Heb 9,14), es también el don que el Mediador único del culto verdadero [*supra* I,2.b] entrega a la Iglesia para que ésta realice, a su vez, su misión (cf. Jn 20,21-23; He 2,1-4.33; 8,14-17; 10,44-48; 19,1-8).

En efecto, los apóstoles son guiados también por el Espíritu y bajo su impulso dan testimonio de Jesús y desempeñan su tarea (cf. He 4,8.33; 6,5.8.10; 7,55; 9,17.22; 11,24; 13,9; etc.). El Espíritu, después de la resurrección de Jesús (cf. Rom 1.3-4), es enviado a los creyentes para

renovarlos y regenerarlos (cf. Tit 3,5; Jn 3,4-6), assimilarlos al Hijo de Dios y hacerlos partícipes de la filiación divina (cf. Rom 8,14-16; Gál 4,6), hacerlos templos vivientes de Dios (cf. 1 Cor 6,19; Ef 2,20-22), orar en su interior (cf. Rom 8,26-27), cantar y celebrar al Padre (cf. Ef 5,18-20; Col 3,16-17), confesar a Jesús como Señor (cf. 1 Cor 12,3b; Flp 2,11) e invocarle en la espera de su retorno (cf. 1 Cor 11,26; 16,122; Ap 22,17.20).

En este sentido la liturgia, en íntima conexión con la revelación bíblica, es donación continua del Espíritu Santo que Cristo, presente en las acciones litúrgicas, sigue comunicando a los creyentes. El Espíritu Santo es el Espíritu del Padre y del Hijo que, derramado sobre toda la Iglesia e infundido en los fieles, realiza la comunión en la vida divina e inicia el retorno de todos los dones hacia el que es su fuente y su término.

b) *Liturgia "en el Espíritu Santo"*: Esta expresión quiere decir, en primer lugar, que en la liturgia cristiana se realiza "la adoración en el Espíritu y en la verdad" (Jn 4,23-24), pero quiere decir también que no hay liturgia sin el Espíritu Santo. La liturgia pone de manifiesto esta realidad mediante la fórmula *in unitate Spiritus Sancti*, que cierra las oraciones. La expresión permite subrayar tanto la unidad substancial de las divinas personas como la unidad de la Iglesia que arranca del misterio trinitario y es realizada por el Espíritu Santo"

Por este motivo la oración litúrgica es siempre oración eclesial "en el Espíritu Santo", de manera que el "nosotros" que aparece como sujeto de la plegaria y aun de toda la celebración, es siempre la Iglesia "congregada por el Espíritu Santo". "La unidad de la Iglesia orante es realizada por el Espíritu Santo, que es el mismo en Cristo, en la totalidad de la Iglesia y en cada uno de los bautizados... No puede darse oración cristiana sin la acción del Espíritu Santo, el cual realizando la unidad de la Iglesia, nos lleva al Padre por medio del Hijo".

El mismo Espíritu, en orden a la unidad y a la comunión, habilita a los creyentes para recibir la Palabra divina y acogerla en sus corazones. Por la acción del Espíritu, que acompaña siempre a la Palabra (cf. Gén 1,2-3; Sal 33,6; etc.) y va recordando y guiando hacia la verdad plena (cf. Jn 14,15-17.26; 15,26-27; 16,13-15), "la Palabra de Dios se convierte en fundamento de la acción litúrgica y en norma y ayuda de toda la vida"³³³. ,:

Por eso la acción ritual que sigue a la liturgia de la Palabra, arranca de la petición al Padre, por medio de Jesucristo, para que venga en ayuda del ministerio eclesial y envíe su Espíritu Santo sobre los elementos sacramentales y sobre quienes van a servirse de ellos con alguna finalidad santificadora. El ejemplo más patente de lo que es la epiclesis lo constituyen las dos invocaciones que tienen lugar en la plegaria eucarística: "epiclesis consecratoria" y "epiclesis eclesial"³⁴. Invocaciones análogas se encuentran en todas las demás fórmulas de consagración, dedicación o bendición, tanto de personas —las ordenaciones, la bendición del abad, la consagración de vírgenes— como de elementos naturales —el agua para el bautismo, el aceite para el crisma y la unción de enfermos, etc.—, lugares —la Iglesia, el altar, etc.— y los objetos para la liturgia o para la vida humana.

4. SÍNTESIS: En suma, el Espíritu Santo hace posible con su acción invisible que los actos sacramentales de la Iglesia realicen lo que significan, conduciendo la obra de Cristo a su plenitud según el designio eterno del Padre. Por esto la acción del Espíritu en la liturgia, como todas las obras *ad extra* de la SS. Trinidad, pertenece por entero e igualmente a las tres divinas personas. La presencia y la acción del Espíritu Santo en los nuevos *magnalia Dei* realizados en la liturgia se insertan en la divina economía de la salvación descendente-ascendente o, si se prefiere, cristológico-trinitaria y eclesiológica. La atribución de "obras" al Padre, al Hijo Jesucristo, y al Espíritu Santo en las diferentes etapas de la historia salvífica, no sólo no disminuye sino que pone de manifiesto la íntima conexión entre las divinas personas.

La "economía" del Espíritu y su manifestación en la liturgia no significa disociación respecto de la "economía" de Cristo, sino continuidad, perfeccionamiento y consumación de ésta. Y, a la vez, la "economía" del Espíritu es la "economía" del Padre que envía al Espíritu escuchando la epiclesis permanente del Hijo Jesucristo (cf. Jn 14,15) en la invocación de la iglesia. Por otra parte la acción del Espíritu en la liturgia glorifica al Hijo Jesucristo (cf. Jn 16,14; 17,10) y, por su medio, el Padre es también glorificado (cf. Jn 17,1.4). La liturgia se hace eco continuamente de esta especie de *perikhóresis* manifestada en la economía salvífica sacramental: el Hijo está en el centro para revelar la caridad infinita del Padre y transmitir el don del Espíritu a los hombres en los sacramentos de la Iglesia, singularmente en la eucaristía; el Hijo sigue estando en el centro para que la conciencia filial y la alegría de los nuevos hijos de Dios se transforme en alabanza bajo la acción del mismo Espíritu, y por Cristo, con él y en él, se efectúe la acción de gracias al Padre.

III. La SS. Trinidad en la liturgia

La liturgia es verdadero *locus theologicus* del misterio trinitario desde el punto de vista de la experiencia cristiana y eclesial de la presencia y de la "obra" de las tres divinas personas en la economía salvífica. Pero la liturgia es también *locus theologicus* en un sentido más estricto, es decir, en cuanto en ella se expresa y se confiesa, mediante el lenguaje de la celebración, la fe de la iglesia "en la Trinidad santa y eterna y en su unidad indivisible". No es exagerado decir que todos los elementos de la liturgia, es decir, lecturas y salmos, textos eucológicos, himnos, antifonas, gestos y ritos, e incluso algunas estructuras o leyes internas de la celebración de los sacramentos, de la Liturgia de las Horas y del Año litúrgico, ponen de manifiesto la "inspiración" trinitaria que los preside e impregna.

Dada la limitación del artículo, sólo es posible hacer una breve reseña de la expresión teológico-litúrgica del misterio trinitario, aunque puede considerarse también como tal todo el apartado precedente, si bien desde la perspectiva antes indicada. Ahora bien, se impone una distinción y un tratamiento separado de la teología litúrgica trinitaria de expresión griega —las Liturgias Orientales—, y de la de expresión latina —singularmente la Liturgia Romana

1. LAS LITURGIAS ORIENTALES: La expresión litúrgica de la fe trinitaria tiene características propias en el Oriente cristiano, que tienen origen tanto en la sensibilidad espiritual como en la historia misma de las controversias teológicas de los primeros siglos.

a) *Fiestas trinitarias*: En Oriente no existe una fiesta de la SS. Trinidad, y sin embargo toda la liturgia es un maravilloso icono del misterio trinitario. De entre las numerosas fiestas mayores del calendario anual, emergen tres de especial densidad en este sentido. La primera es la *santa Teofanía de N. S. Jesucristo, la heorté ton phótón* (la fiesta de las luces) -6 de enero—, en la que tanto el leccionario, centrado en Tit 2,11-14; 3,4-7 y en Mt 3,13-17, como el tropario principal de la fiesta se refieren a la manifestación de la SS. Trinidad sobre la humanidad de Jesucristo: la voz del Padre que proclama la identidad del Hijo, el descenso "corporal" y la permanencia del Espíritu sobre éste, la aceptación obediente del Amado (*agapétós*) del Padre. La fiesta culmina con la bendición de las aguas en la que se recita el gran Poema de san Sofronio de Jerusalén

La segunda gran fiesta (epifanía)' trinitaria es la *santa Transfiguración (metamórphosis) de N. S. Dios y Salvado Jesucristo* -6 de agosto—, entre la fiesta de Moisés y la fiesta de la Santa Cruz. Los textos principales son 2 Pez 1,10-19 y Mt 17,1-9. Como en el Jordán, se produce la manifestación plena de la SS. Trinidad: el Padre envía el Espíritu, simbolizado en la nube de gloria, sobre el Hijo y lo transfigura; el Espíritu anticipa la glorificación pascual y divina del Hijo;

el Hijo acepta la **voluntad** del Padre e inicia su misión hacia la muerte y la resurrección. Los discípulos, aterrorizados, son llamados a "escuchar" y seguir en la obediencia! Profeta (nuevo Elías) y Mediador (nuevo Moisés) de la salvación, con vistas a su propia "divinización" (*theíosis*) escatológica.

La tercera y más grande fiesta trinitaria es la *Pentecosté*, unida indisolublemente a la Pascua y "sello" de la Cincuentena pascual. En ella culmina la revelación de las tres divinas personas y se inaugura la "economía" eclesial de la vida en Cristo y de la transformación de todo lo creado. Las lecturas bíblicas de la misa son He 2,1-11 y Jn 7,37-51,12, aunque en los maitines se lee Jn 20, 19-23. Pentecostés es la fiesta integral de la SS. Trinidad, celebración del cumplimiento de la promesa hecha por el Hijo de enviar, de junto al Padre, al "otro Consolador" (*paráclétos*). En esto se distingue de Occidente, que tuvo que recurrir al domingo octava de Pentecostés para dedicarlo al misterio trinitario. No obstante la Liturgia Bizantina ha hecho del "lunes de Pentecostés" el día del Espíritu Santo con el recuerdo del acontecimiento narrado en He 2,1-11.

b) *Los textos litúrgicos*: Por otra parte la teología en Oriente ha aceptado el riesgo de manifestarse en los himnos, plegarias y aclamaciones litúrgicas, convirtiendo estos elementos en vehículo del *kérygma*, de la catequesis vital, de la apología y de la *mystagogía*. El resultado es una masa inabarcable de documentación litúrgica.

No obstante, emergen algunas notas muy definidas que permiten hacerse una idea de la riqueza y de los acentos de la visión teológico-litúrgica del misterio trinitario en Oriente: 1. Los textos litúrgicos subrayan más la Trinidad y la distinción de personas que la unidad de Dios; 2. La mención de las personas se hace mediante trazos propios de cada una y por el papel particular que desempeña en la economía salvífica (cf. Jn 15,26); 3. En numerosos textos litúrgicos la Trinidad es considerada como un solo sujeto, del que proceden las energías divinas que en otros textos se atribuyen separadamente, poniéndose de manifiesto de este modo la unidad dinámica que brota de la unión en la esencia idéntica en las tres personas; 4. Las expresiones litúrgicas referentes a cada persona, se sitúan siempre en el conjunto del misterio trinitario (según el principio del todo en cada parte), excluyendo toda forma de monismo centrado sobre una sola de las personas de la Trinidad; 5. La triadología litúrgica se apoya siempre en la triadología del AT y en las doxologías del NT, además de en la enseñanza de los SS. Padres y de los Concilios ecuménicos; 6. En las fórmulas litúrgicas aparece un elemento "catafático" (positivo), basado en la revelación y en la iluminación del Espíritu Santo, que no elimina el elemento "apofático" (negativo), mucho más rico y por el cual el misterio trinitario aparece inaccesible e impenetrable a la inteligencia humana y a la especulación racional y filosófica; 7. A pesar de todo, los textos litúrgicos trinitarios poseen un carácter dinámico abierto a nuevas formulaciones.

2. LA LITURGIA ROMANA: En representación de las Liturgias Occidentales nos centramos en la Liturgia Romana renovada, aunque de manera muy sucinta.

a) *La celebración eucarística*: Como prototipo de toda celebración, el actual *Ordinario de la Misa* refleja el dinamismo trinitario del que se ha hablado antes [*supra* II,Introd.]. En efecto, la celebración eucarística es, ante todo, una hierofanía del misterio divino, un espacio de encuentro con Dios en Jesucristo, el momento de la comunión (*koinónia*) con el misterio salvífico anunciado en la liturgia de la Palabra de Dios —según el sistema de lecturas que va del AT y del Nuevo a Cristo y de éste a la iglesia—, evocado por la plegaria sacerdotal de la Iglesia, y realizado en la acción sacramental cuyo núcleo es la epiclesis del Espíritu del Padre, para la "gloria" de su nombre.

La celebración es siempre y en su totalidad, *eucaristía* al Padre, *anámnesis* del Hijo, *epíclesis* del Espíritu, *koinónía* de la iglesia y *doxología* en honor de toda la SS. Trinidad, además de *homologésis* de la fe, etc., aun cuando cada uno de los aspectos se concentre y se exprese principalmente en la plegaria eucarística y en otros momentos de la celebración, como la invocación trinitaria inicial, los saludos litúrgicos, la conclusión de las oraciones, el *sanctus*, la oración dominical, la bendición final, etc. Capítulo propio, desde el punto de vista trinitario, es también el himno *Gloria in excelsis Deo*, el canto al Padre y al Cordero que termina con una doxología que menciona al Espíritu Santo.

b) *Otras celebraciones*: La expresión trinitaria de la liturgia se encuentra también en el Año Litúrgico, en el que no es difícil descubrir la acentuación de la referencia a cada una de las divinas personas en los dos grandes ciclos, el de la Manifestación del Señor (Adviento y Navidad-Epifanía) y el de la Pascua (Cuaresma, Triduo pascual y Cincuentena-Pentecostés): el primero destacando la misión del Hijo Jesucristo, y el segundo la misión del Espíritu Santo

En la Liturgia de las Horas, además de la orientación trinitaria de la plegaria litúrgica, cabe señalar el sentido cristológico de los salmos —la voz de Cristo que alaba al Padre en el Espíritu Santo—, la alabanza y las preces dirigidas al mismo Cristo, y la asistencia especial del Espíritu. De manera particular las tres horas Tercia, Sexta y Nona han sido consagradas desde el principio a la SS. Trinidad. En la Liturgia de las Horas se encuentran numerosos himnos trinitarios y no sólo para la solemnidad de la SS. Trinidad sino para el oficio ordinario. Entre estos himnos sobresalen *O lux beata Trinitas*, *Nunc sancte nobis Spiritus*, *Aeterna lux divinitas*, *O sacrosancta Trinitas*, *Rerum creator optime*, etc., además del *Te Deum*.

Sobre la expresión trinitaria en los sacramentos véanse los artículos dedicados a cada uno.

c) *La fiesta de la SS. Trinidad*: Celebrada paulatinamente desde el s. VIII con carácter devocional y monástico, hasta 1334 no fue introducida en el Calendario Romano universal, y en la actualidad se ha beneficiado ampliamente de la reforma litúrgica promovida por el Vaticano II. En efecto, no es justo considerarla como una "fiesta de ideas" —salvo que se consideren de igual modo las fiestas del Oriente cristiano y aun algunas latinas como Navidad y la Ascensión del Señor, fuertemente "teológicas"—, sino como la síntesis del misterio celebrado durante toda la Cincuentena pascual y en la culminación del domingo de Pentecostés. Los textos litúrgicos de la fiesta son, en primer lugar, las nueve lecturas del Leccionario de la Misa repartidas en los tres ciclos, en las que sobresalen los evangelios que hablan de la misión del Hijo (Mt 3,16-18, ciclo A), de la misión del Espíritu (Mt 16,12-15, ciclo C) y del bautismo en el nombre de las divinas personas (Mt 28,16-20, ciclo B). A estas lecturas hay que añadir 12 Cor 2,1-16 (con la Carta 1 de san Atanasio a Serapión) del *Officium lectionis* y los restantes textos bíblicos de las lecturas breves y responsorios de la Liturgia de las Horas, referidos todos a la revelación del misterio de la salvación.

Por su parte los textos eucológicos, renovados sobre todo en el Misal, giran en torno al prefacio *De SS. Trinitate* procedente del Sacramentario Gelasio, para proponer ante todo la confesión de fe y el reconocimiento del misterio trinitario⁵¹. Las antífonas del Oficio, tomadas del *Breviarium* precedente, insisten más en los aspectos de la adoración y de la alabanza divina. No son elucubraciones teológicas lo que proponen los textos de la fiesta, sino vivencias profundas unidas a formulaciones centradas casi exclusivamente en la unidad divina esencial y en la trinidad de personas, sin olvidar la presencia de éstas en la vida de los creyentes y la respuesta de la fe y de la adoración. La fiesta, por otra parte, llega fácilmente al pueblo cristiano, lo que prueba que responde a la experiencia espiritual de la relación de los creyentes con el Dios revelado por Jesucristo y comunicado en el don del Espíritu Santo.

IV. Liturgia terrena y liturgia celeste

En la liturgia "preguntamos y tomamos parte en la liturgia celestial" en la que Cristo, sentado a la derecha del Padre, actúa como Pontífice y Mediador del santuario verdadero (cf. Heb 5-9; SC 8; LG 50) y realiza la permanente epiclesis del Espíritu Santo sobre su Iglesia, en diálogo con ésta (cf. Jn 14,16-17; Ap 22,17.20). Esta dimensión de la liturgia cristiana se olvida o se silencia con demasiada frecuencia. Y sin embargo constituye la fuente de la *synergía* de la Iglesia y del Espíritu, a través de la cual el Padre y el Hijo actúan juntos (cf. Jn 5,17).

Liturgia celeste y liturgia terrena son dos niveles del mismo misterio, como un icono, pero no porque uno sea el nivel superior y el otro el inferior, sino porque uno está dentro del otro. La liturgia celeste tiene como Pontífice al Verbo encarnado y glorificado (cf. Heb 8,1ss.; etc.), a quien asisten como ministros los ángeles y todas las potencias del cielo (cf. Heb 1,13-14; 12,22; Ap 5,11; etc.). Esta liturgia fue introducida "en este exilio terreno" por Cristo, al tomar la naturaleza humana, y en ella participa ahora la Iglesia asociada a la alabanza ante el trono de Dios y del Cordero (cf. SC 83; 85; LG 50). La liturgia terrena contribuye de este modo a presentar a la Iglesia como una realidad "humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles... presente en el mundo y sin embargo peregrina" (SC 2).

Por otra parte la liturgia celeste es la liturgia eterna (cf. Is 6,1-3; Ez 10,1ss.; Ap 4,8), mientras que la liturgia terrena lleva la "aparición de este mundo que pasa" (cf. 1 Cor 7,31). Entre la liturgia celeste y la liturgia terrena existe un flujo-reflujo de vida que pasa por el Cristo glorioso, Señor del tiempo y de la eternidad (cf. Heb 13,8; Ap 1,8.17-18), y llega a toda la Iglesia, a los hombres y al universo para rescatarlos de la muerte e introducirlos en la gloria y en el amor fontal del Padre (cf. Ef 1,3-14; Col 1,16), es decir, en la situación de los cielos nuevos y de la tierra nueva (cf. Rom 8,19-23; 1 Cor 15,51-57; Flp 3,20-21; Ap 21,1ss.). La "admirable conversión" eucarística de los dones del pan y del vino preludian ya la transformación gloriosa de todo lo creado

[- Adoración; Amor;; Arrianismo; Bautismo; Comunidad; Comuni3n; Confirmaci3n; Concilios; Doxolog3a; Epiclesis; Esp3ritu Santo; Eucarist3a; Experiencia; Fe; Hijo; Historia; Icono; Iglesia; Jesucristo; Mis3n, misiones; Misterio; Naturaleza; Oraci3n; Padre; Sacerdocio; Salvaci3n; Teolog3a y econom3a; Trinidad; Vaticano II; Vida cristiana.]

Juli3n L3pez Mart3n

L3GICA TRINITARIA

SUMARIO: I. El problema: 1. L3gica y teolog3a; 2. L3gica y Trinidad.—II. Soluciones: 1. El principio de identidad comparada y su aplicaci3n trinitaria en la escol3stica cl3sica (desde el s. XIII-XX): a. Soluciones se3alando alguna condici3n ya por parte de la forma, ya de la materia del razonamiento, b. Los que suprimen el problema; 2. L3gica y Trinidad en la l3gica modernorum (mitad del XIV a mitad del XVI).—III. Raimundo Lulio (+ 1316) y la Trinidad.—IV. La transcendencia divina y la nueva racionalidad paraconsistente.—V. Reflexi3n final.

I. El problema

1. LÓGICA ARISTOTÉLICA Y TEOLOGÍA. El problema del choque entre la filosofía griega y las verdades reveladas del cristianismo se manifestó pronto tanto en el mundo latino como en el oriental. Se concreta en las relaciones entre fe y razón, examinando si los enunciados que no pueden ser conocidos por el entendimiento humano y son conocidos solamente por revelación divina pueden ser desarrollados con aplicación de la lógica. El problema era muy importante para el progresivo desarrollo de la teología especulativa y de la elaboración reflexiva de las verdades cristianas.

En las tres grandes religiones monoteístas, judaísmo, cristianismo, isla-mismo, existió desconfianza inicial hacia la filosofía y lógica griega. A causa de ese ocasional antagonismo, también se desarrolla en esas religiones una defensa razonada de la lógica y aún una apología. Voy a limitarme solamente a un aspecto de las relaciones entre lógica helénica y revelación cristiana, al choque entre la racionalidad aristotélica y el misterio trinitario dentro del escolasticismo latino, aunque el problema existió también en el cristianismo oriental y ya desde la inicial especulación de los Padres. Por ej. san Agustín y san Juan Damasceno pueden ser dos importantes testigos del interés por la lógica en relación al misterio trinitario, en ambas tradiciones occidental y oriental'.

N. Rescher publica una *Apología* árabe-cristiana de la lógica del siglo X, aparecida en Bagdad y debida a un cristiano nestoriano, que tuvo discípulos e imitadores. Sería también importante estudiar el influjo muy probable de la lógica en las primeras herejías trinitarias que significan el choque de la racionalidad helena con algunos dogmas cristianos.

2. LÓGICA Y TRINIDAD. Para situar el problema en un momento importante del desarrollo medieval hemos de recordar el Concilio IV de Letrán (1215) en el que se condena al abad Joaquín de Fiore y se defiende la doctrina trinitaria de Pedro Lombardo. En ese concilio se formula perfectamente la doctrina católica acerca de la Trinidad: en Dios hay una esencia o naturaleza única y simplicísima y tres personas realmente distintas entre sí. Pero entre cada persona en sí misma y la esencia divina solamente hay distinción de razón. La esencia, naturaleza o sustancia divina no es engendradora, ni engendada ni procedente; la persona del Padre es el que engendra, el Hijo es el engendrado, el Espíritu Santo es el que procede. La distinción real se da entre cada persona entre sí; pero cada persona es realmente idéntica con la única naturaleza o esencia.

El choque y el problema con la lógica aristotélica era insoslayable y múltiple y venía discutiéndose sobre todo desde Gilberto Porreta. El problema se aumenta y agudiza según se va conociendo la racionalidad aristotélica: las personas divinas son lo mismo que la esencia divina y no obstante se distinguen realmente entre sí; hay predicados que se atribuyen a la esencia divina y no a las personas.

Podríamos condensar en los siguientes puntos los temas de fricción entre la lógica de raigambre aristotélica y la formulación del misterio trinitario:

1° Un Dios que es al mismo tiempo uno y trino parece conculcar el principio de contradicción y el de tercero excluido. Del mismo sujeto no se pueden predicar propiedades contradictorias.

2° Muchos autores escolásticos se centran en estudiar cómo se aplica en la Trinidad el llamado *principio de identidad comparada*, que indica que las realidades idénticas a una tercera son iguales entre sí. Las relaciones reales en Dios, las tres divinas personas son idénticas a la esencia divina. Luego deberían ser idénticas entre sí. En una formulación latina bastante común: *haec essentia est Pater, haec essentia est Filius, e Filius est Pater*. Según el dogma trinitario, las premisas son verdaderas y la conclusión es falsa.

Otra manera de presentar la dificultad tiene también mucha historia: *Omnis Pater genuit, essentia divina est Pater, ergo essentia divina genuit*. Pero, el citado Concilio IV de Letrán había declarado que la *essentia* «*non est generans, neque genita*».

El *principio de identidad comparada* era una de las bases del razonamiento silogístico, especialmente del llamado expositivo que tiene un término medio singular. Los escolásticos profundizan en esa supuesta incompatibilidad, estudiando las bases del razonamiento aristotélico, como el *dictum de omni*, *dictum de nullo*, la proposición predicativa y el principio de identidad comparada en su especial aplicación a los términos y enunciados sobre el Dios Uno y Trino.

3° Como las divinas personas están constituidas por relaciones se estudió especialmente el predicamento *relación*; profundizando en la distinción entre el *esse ad* y el *esse in* de esa categoría.

4° Otros temas que examinan son las definiciones, divisiones y propiedades de los términos *in divinis* en comparación con la situación lógica de **los** términos en el ámbito de lo finito y creado. Se aplica la nueva lógica *modernorum*, que se desarrolla a partir del XIV y no es de procedencia aristotélica directa.

5° En la proposición no sólo analizan la predicación y sus modos en **los** especiales términos *in divinis*. Algunos estudian también la oposición y conversión de enunciados predicativos, las *consequentiae* e inferencias inmediatas, fundadas en tales propiedades, utilizando además de la aportación aristotélica los grandes progresos medievales.

Podemos decir que la relación entre lógica y misterio trinitario es un enorme campo de estudio y de trabajo, intentando buscar las condiciones para que sea posible aplicar la racionalidad lógica. El tema lo tratan los teólogos en los grandes comentarios al primer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, en los Comentarios a la Primera parte de la *Suma Teológica*, en todos los grandes escritos sobre la Santísima Trinidad hasta los manuales más recientes. También lo suelen tratar los grandes lógicos en sus exposiciones del tema silogístico. Además, veremos escritos especiales sobre nuestra cuestión. En los últimos años el problema está especialmente de moda.

Podríamos añadir que, en realidad, se trata de un problema epistemológico. ¿Vale la racionalidad humana aplicada al ámbito trinitario? ¿Exige algunos reajustes y restricciones que suprimirían las dificultades? ¿El gran misterio cristiano supera tanto la razón humana que es necesario renunciar a los principios universales del conocer y del razonar? Por un lado, los autores ven las dificultades. Por otro, se trata de defender siempre la racionalidad de la revelación, su no repugnancia al entendimiento humano para poder presentarla de manera conveniente a los infieles, singularmente a judíos y mahometanos que no admiten la encarnación y la Trinidad.

En lo que sigue intento presentar una breve visión panorámica de las diferentes soluciones dadas al problema que hemos planteado.

II. Soluciones

1. EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD COMPARADA Y SU APLICACIÓN TRINITARIA EN LA ESCOLÁSTICA CLÁSICA (DESDE EL S. XIII AL XX). Es aspecto de nuestro problema que ha sido muy estudiado. El P.'Bartolomé Xiberta, eminente investigador carmelita, ha escrito un extenso trabajo histórico,

desde los precursores de santo Tomás hasta Luis Billot, examinando once soluciones que distribuye en tres categorías: los que suprimen el problema declarándolo inexistente; los que señalan alguna condición por parte de la forma como necesaria para la aplicación válida del principio de identidad; los que indican alguna condición por parte de la materia, puesta la cual el principio carece de aplicación'. Agrupo en dos apartados las maneras de resolver las dificultades en la aplicación de dicho principio a la Trinidad.

a) *Soluciones señalando alguna condición ya por parte de la forma, ya de la materia del razonamiento.* Santo Tomás resuelve el problema en el *ad primum* del art. 3, q. 28, de la Primera Parte de la *Suma Teológica*: varias cosas idénticas con un tercero son idénticas entre sí, cuando tienen identidad plena, es decir, real y de razón. Las personas divinas se distinguen con distinción de razón de la esencia divina y, por tanto, no son idénticas entre sí. Por tanto, no es aplicable el principio en el ámbito trinitario. En la *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 9, utiliza santo Tomás el principio de identidad comparada sin restricciones, demostrando la identidad entre sí de los atributos divinos porque se identifican realmente con la esencia, aunque conceptualmente se distingan de ella. El P. Manuel Cuervo en la *Introducción* a la edición de la BAC resume así la solución y las precisiones ulteriores de los tomistas: las cosas idénticas con un tercero son idénticas entre sí hay que distinguir: si son totalmente idénticas con el tercero, se concede; si son realmente idénticas y se distinguen con distinción de razón hay que hacer esta ulterior precisión: si se trata de cosas idénticas con un tercero del cual se distinguen con distinción de razón y se trata de perfecciones no opuestas entre sí, también se concede la aplicación del principio; pero, si se trata de relaciones opuestas entre sí, es decir, entre ellas hay oposición relativa sin distinción real en orden al tercero, entonces se niega la aplicabilidad del principio. Es el caso de Dios Uno y Trino.

Xiberta estudia como precursores de santo Tomás a Guillermo de Auxerre, Alejandro de Hales, san Alberto, san Buenaventura y otros con las diferentes matizaciones de cada uno. La solución tomista pasa, con algunos matices a otros escolásticos posteriores, como Capreolo, Cayetano, El Ferrariense, Zumel, etc., y también a los tratadistas modernos como Billuart, Billot al comentar el pasaje de referencia en el Doctor Angélico.

Duns Escoto se ocupa también del problema e insiste en que la identidad que se concluye entre los extremos ha de ser exactamente la misma que tienen con el medio. Hace interesantes precisiones sobre esa identidad para evitar razonamientos falaces. Posteriormente, los teólogos escotistas emplean la famosa distinción formal que va más allá de una mera distinción conceptual o lógica y es menos que la distinción real. Esa distinción formal que yace en la cosa misma, con cierta independencia de la razón humana, se utiliza para explicar el misterio trinitario admitiendo la identidad real entre cada persona y la esencia divina compatible con la distinción formal.

Un autor que ha sido especialmente estudiado es Francisco Suárez de cuya doctrina se han dado varias interpretaciones. Resumo la exposición del P. José Hellín SJ, de la doctrina del Doctor Eximio. El principio de identidad comparada en sentido formal se formula: si dos cosas se identifican con una tercera, tomada al menos una vez en toda su extensión, entonces se identifican realmente entre sí. Así propuesto es un principio analítico, inmediato, absolutamente verdadero y universal.

En sentido material se expresa así: si dos cosas se identifican realmente con una tercera singular y única, entonces se identifican realmente entre sí. Entendido y formulado así dicho principio tiene una excepción, cuando las cosas identificadas con otra tercera singular son relaciones opuestas e inmanentes. La excepción es única y se da solamente en materia trinitaria.

Algo parecido dice acerca del principio de no contradicción que en sentido formal es analítico y universal, pero materialmente tiene en Dios ciertas aplicaciones que son imposibles en las criaturas.

b) *Los que suprimen el problema.* El famoso carmelita Juan Baconthorp (+1345-48) adopta una actitud de crítica radical defendiendo que no hay **un** problema objetivo si nos atenemos a las fórmulas dogmáticas del Concilio lateranense, que no contienen nada que no se adapte perfectamente a los principios de contradicción e identidad comparada. Entre otras analogías pone la identidad real entre el ente y sus propiedades transcendentales y esa identidad no impide que, por ej., *verdad y bondad* sean predicados distintos.

Una posición distinta es la del dominico de Cambridge Roberto Holkot (+ 1349) que al meditar en que el misterio de la Trinidad es inconciliable con las exigencias de la lógica concluye que hay una *logica fidei* distinta de la *logica naturalis*. La lógica de Aristóteles no tiene aplicación universal y en ese sentido no es formal y universal. Parece concebir una lógica no aristotélica que vale en un plano superior a la razón y soslaya todas las dificultades trinitarias.

Debido a su singular posición, quiero recordar aquí a Juan Caramuel (1606-1682), que niega validez al principio de identidad comparada en lo creado y en lo increado. En su *Metalogica* dice textualmente: «tan in humanis quam in divinis falsum est *omnia quae sunt eadem uni tertio esse eadem inter se*». Los escolásticos, dice, admitieron su validez con grave daño de las letras por no haberse atrevido a contradecir al Estagirita. Tal principio ha sido causa de grandes errores en que incurren Durando y Gilberto Porreta. Santo Tomás se contradice al admitirlo con limitaciones al tratar de la Trinidad, y sin ellas al explicar la identidad de los divinos atributos, como queda indicado. Poner limitaciones a ese principio, como han hecho muchos escolásticos, es ir contra la filosofía que debe partir siempre de la analogía entre lo creado y lo increado. El principio de identidad comparada debe admitirse o rechazarse tanto en el orden creado como en el increado. Añade que no conoce a nadie que lo haya negado antes de él y que lo ha hecho en ilustres Universidades europeas. Además piensa que se puede dudar de la verdadera mente de Aristóteles.

2. LÓGICA Y TRINIDAD EN LA LÓGICA MODERNORUM (MITAD DEL XIV A MITAD DEL XVI). En el XIV se desarrolla especialmente la llamada *logica modernorum* con sus tratados especiales como *De proprietatibus terminorum*, *De consequentiis*, *De Insolubilibus*, etc., que no pertenecen a la tradición aristotélica, pero enriquecen y transforman la visión de su legado. La nueva lógica ayuda a profundizar en el problema de su aplicación *in divinis*. Francisco de Meyronnes (f 1327), discípulo personal de Escoto en París, es un vigoroso defensor de la formalidad de la lógica. La primera cuestión de su obra *Conflatus* (Basilea 1489) contiene una manera magistral de tratar y sostener la universalidad del principio de contradicción. En otra obra, *De terminis theologicis* (Venecia 1517), estudia especialmente los nombres divinos, su división, sus modos de significar y de suponer. De ahí deriva las reglas para hacer silogismos correctos, atendiendo especialmente a que no se varíe la *suppositio* del término medio, en los razonamientos trinitarios, y a que los enunciados estén debidamente regulados por los principios *dici de omni* y *dici de nullo*.

Guillermo de Ockham es singularmente importante por ser un excepcional representante del nuevo desarrollo de la lógica *modernorum*, que aplica al misterio trinitario nuevas nociones como la *suppositio singularis* en el silogismo de exposición, que sólo es legítimo en la tercera figura. Ockham admite la validez universal de la lógica aristotélica. Las normas del Estagirita son suficientes, pero al aplicarlas a la Trinidad hay que tener en cuenta la teología y la revelación. En los paralogramas trinitarios suele cometerse una *fallacia accidentis* o *consequentis* por no tener

en cuenta que se trata de términos especiales y de naturaleza única. No se discute la validez universal de la lógica, sino el modo de su aplicación concreta *in divinis*.

Adam de Wodham (t 1358) es discípulo adicto de Ockham en Oxford, donde Adam también enseña teología. Defiende la validez universal de la lógica, aun en materia trinitaria, cuando es correctamente aplicada. Acerca del tema *Utrum Deus genuerit Deum* resuelve siete paralogismos trinitarios con las reglas de la lógica, descubriendo generalmente una *fallacia accidentis* a causa de no utilizar un término medio adecuado.

La famosa *Regula Anselmi* «*in divinis omnia sunt idem ubi non obviat relationis oppositio*», que es muy utilizada, solamente sirve para descubrir errores al hablar acerca de la Trinidad y no tiene valor para descubrir las causas de esos errores. Los paralogismos trinitarios se resuelven principalmente por la correcta aplicación de las reglas que da el Estagirita en los *Primeros Analíticos*, siendo las más importantes el *dici de omni* y *dici de nullo*".

Gregorio de Rímini, OSA (t 1358) escribe en París por 1340 un *Comentario a las Sentencias*, donde el influjo de Ockham está unido al predominante de san Agustín. En I, d.5, q.1 (Venecia 1521), f.53r-55v formula siete paralogismos trinitarios, al modo de éste que es el cuarto: *essentia divina est Pater generans, igitur essentia divina est generans, igitur essentia generat*. En las falacias trinitarias que va examinando hay también los problemas de conversión de proposiciones indebidamente hechas, que dan origen al paralogismo sexto: *generans est essentia divina, igitur essentia divina est generans*.

Según Gregorio, el principio **de** identidad comparada solamente vale cuando las cosas iguales a una tercera lo son tanto real como conceptualmente. De manera parecida defiende que el principio de contradicción sólo es válido; do cuando se trata de sujetos totalmente idénticos. Está influido por Ockham, defiende la validez universal **de** la lógica y, en líneas generales, para resolver las dificultades en la aplicación trinitaria propone Gregorio que se atienda a los principios *dici de omni* y *dici de nullo*, examinando con cuidado si las proposiciones universales o particulares son realmente tales¹.

Hermann Lurtz de Nuremberg, profesor en la Universidad de Erfurt escribe por 1395 un *Tractatus de paralogismis consuetis fieri in materia Trinitatis*, conservado en el ms. 805 de la Biblioteca de la Universidad de Giessen y que ha sido estudiado por L' Meier en la *RevHistEccl* 50 (1955) 455-70.

Otro tratado *De paralogismis q fieri solent in divinis*, debido a Enriq Totting de Oyta (+ 1397), profesor París, Praga y en la recién fundada Universidad de Viena, ha sido publicado y estudiado recientemente por Alfonso Maierú. Totting nos dejó varios escritos sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Hace también un compendio de parte del comentario a las *Sentencias* del ya citado Adam de Wodham, que coloca en las *Quaestiones Sententiarum* escritas en París por 1378-1380. El mencionado trabajo de Maierú se refiere a una parte de la q.8, a.2 que encontró en tres manuscritos de Munich, en la Biblioteca del Estado de Baviera, ms. lat. 8867, lat. 17468 y lat. 18364. Ahí Totting distingue varios tipos de predicación en los enunciados acerca de Dios que deben examinarse cuidadosamente. Con el análisis de las proposiciones y los principios aristotélicos, sobre todo el *dici de omni et nullo*, se pueden descubrir los defectos formales cometidos en materia trinitaria. Da también mucha importancia a la *fallacia accidentis*. Un católico nunca debe afirmar que lo formal de la silogística aristotélica no tiene vigencia en el ámbito trinitario para no exponer la fe al desprecio de los infieles. La fe y la Sagrada Escritura sirven para mostrar los defectos desde un punto de vista material y de aplicación.

La exposición de Totting de Oyta debió tener mucho eco porque a fines del siglo siguiente la cita Gabriel Biel (+ 1495) comparándola con los lugares paralelos de Ockham, Gregorio de Rimini, Pedro de Ailly (t 1420) y otros.

Uno de los alumnos de Totting fue Nicolás de Dinkelsbühl (t 1433), que ^escribe: *¿Utrum regulae syllogizandi et paralogismos dissolvendi traditae a philo^sophis sufficient christiano ad syllogizandum et respondendum in materia benedictae Trinitatis?*, que se conserva ms. en Viena, Biblioteca del Schottenkloster, cod. 254, f.115v-200. Resume la doctrina de su maestro Totting, pero con una visión algo diferente del problema: las reglas del Estagirita con la Escritura y la doctrina de la Iglesia no bastan para distinguir los auténticos silogismos de los paralogismos en la doctrina trinitaria. Admitir eso no es exponer la fe a burla y desprecio, porque el misterio trinitario supera totalmente la comprensión humana.

Un alumno del anterior, que también conoce a Totting, es Juan Wuel de Pruck, que siendo ya sacerdote se matricula en la Universidad de Viena por 1420. Pocos años después comenta el primer libro de las *Sentencias*, que se encuentra en el ms. Lat. 5067, f.120v-129r de la Biblioteca Nacional de la capital austríaca. Trata este tema *Utrum regulae philosophorum et Aristotelis de syllogismis sufficient generaliter ad catholice syllogizandum in divinis?* Lo edita y comenta J. Auer-Bonn en el trabajo que tanto hemos citado. Wuel de Pruck recuerda las dos opiniones anteriores, la de Totting y la de Dinkelsbühl, dejando libertad para las dos opciones, aunque personalmente le gusta especialmente la doctrina que considera universalmente válidas las reglas de la lógica.

Auer-Bonn conoce un ulterior tratado anónimo *Tractatus de paralogismis in materia Trinitatis*, conservado en la Biblioteca del Estado de Prusia y que fue escrito en 1439. Está en el ms. lat. 694, f.301r-321, que contiene una extensa exposición, sistemática, de la problemática que vamos recordando. Contiene cinco grandes preámbulos sobre los términos y sus divisiones en Dios, la suposición dentro de la proposición, naturaleza especial de la predicación *in divinis* y especial aplicación del *dici in omni et nullo*. Da 44 reglas para resolver los paralogismos trinitarios. Entre otros autores cita la *Lógica* de Pedro Brinkel".

El citado prof. A. Maierú ha estudiado y publicado otro anónimo de fines del XIV o principios del XV, *De modo praedicandi ac syllogizandi in divinis*, conservado en la Biblioteca del Estado de Baviera en Munich, ms. lat. 17290, f.136r-145v. El autor anónimo comienza afirmando que el *modus essendi* de Dios es distinto del de las criaturas y defiende que a cada *modus essendi* diferente corresponde un modo adecuado diverso de enunciar proposiciones y hacer razonamientos sobre ese ámbito especial: en Dios hay una multiplicidad de identidades y distinciones. Por ej., *hay identidad esencial* entre cada una de las personas y la esencia divina; hay una *identidad idéntica o personal* entre la esencia y las personas y entre los atributos esenciales y las personas. En tercer lugar hay la *identidad formal o propia*, la que hay entre las personas y sus peculiares propiedades, entre la esencia y los atributos esenciales. De ahí se deriva que acerca de Dios se pueden enunciar tres tipos de proposiciones: *esenciales, idénticas y formales*. Los modos de la cópula se pueden expresar mediante un adverbio o una letra: *eseentialiter* (letra a), *identice* (letra b), *formaliter* (letra c).

Como Aristóteles no conoce el especial modo de ser del Dios cristiano no habla del especial modo de silogizar correspondiente a esos modos de predicación. Podemos tener silogismos con dos premisas en *predicación formal* en ese caso, el *dici de omni et nullo*, se aplica sin limitación alguna. Lo mismo sucede cuando las dos premisas contienen ambas una *predicación idéntica*. Pero, cuando las premisas no contienen la misma predicación, es decir son *mixtas*, por ej. de predicación formal idéntica, entonces hay que realizar modificaciones en la aplicación de los principios silogísticos *dictum de omni nullo*.

Examina luego el silogismo de exposición y el principio de identidad comparada *quaecumque uni et eidei sunt eadem, inter se sunt eadem*. Al aplicarlo, hay que atender también al triple modo de ser idéntico en Dios. Cuando las premisas expresan *identidad esencial, o identidad formal* con el término de comparación, se sigue el mismo tipo de identidad en la conclusión. Pero cuando los extremos se unen entre sí con *identidad idéntica o personal*, no se sigue esa identidad en la conclusión sino solamente *identidad esencial*. De este modo nuestro anónimo introduce un nuevo sistema de lógica basado en los tres *modos* de cópula en los enunciados trinitarios (*essentialiter, identice, formaliter*). Con su aplicación evita todos los paralogismos, conservando todos los modos silogísticos del Estagirita, formulando cuatro reglas para los afirmativos y ocho para los negativos. Este anónimo de Munich critica otras soluciones fundadas en la distribución completa del término medio que señalaban otros lógicos. Piensa que ese procedimiento no resuelve nada. En efecto, otros lógicos tanto contemporáneos como posteriores acudían una precisión cuantitativa. Por ej. el enunciado *Deus est Pater y Deus est Filius* hay que formularlos *Omne quod est Deus est Pater y Omne quod est Deus est Filius*. Como son proposiciones falsas, no permiten la aplicación del principio de identidad comparada para concluir *Deus est Filius* que sería herética. En los negativos hay que añadir *nihil quod est*. Por eso no se sigue: *nullus Pater est Filius, omnis Deus est Pater, ergo nullus Deus est Filius*. En cambio, sería correcto: *nihil quod est Pater est Filius, omnis Deus est Pater, ergo nullus Deus est Filius*, pero la mayor y la conclusión son falsas. Así Alberto de Sajonia (+ 1390).

Es necesaria la distribución completa del término medio, como señalan también Marsilio de Inghen (t 1396), Buridán-Dorp y muchos otros. Los sumulistas del XIV, XV y primera parte del XVI en los grandes tratados silogísticos suelen ocuparse del tema *in divinis*, como sucede en Domingo de Soto, Luis Coronel, Lax, etc. El eminente Juan de Celaya, *In libros Priorum Aris totelis* (París 1516) dedica todo un tratado al razonamiento silogístico *cum terminorum divinatorum tractatu*.

Agustín de Esbarroya (t 1554) es uno de los últimos representantes destacados de la *logica modernorum* que imprime en Sevilla por 1533 varios trabajos de lógica y en ellos inserta un *Opusculum terminorum divinatorum* (f.47r-56v) que tiene cierta independencia doctrinal y tipográfica. Trata sólo de la problemática de la lógica en su aplicación trinitaria. Toma como base y punto de partida la doctrina del Concilio IV de Letrán y estudia a continuación las definiciones, divisiones y propiedades de los términos *in divinis*, las leyes de la oposición de proposiciones, las inferencias y *consequentiae* inmediatas, los principios *dici de omni et nullo* y el silogismo de medio común, especialmente se detiene en el silogismo de exposición aplicado a Dios Uno y Trino. Sostiene que los paralogismos trinitarios o pecan en la forma o en la materia o en ambas. Nunca la fe obliga a admitir contradicciones o a negar principios evidentes en el orden creado, es decir, la fe supera las luces de la inteligencia creada, pero no repugna a nada racional

Con esto terminamos esta breve panorámica de las conflictivas relaciones de la lógica humana y racional con el misterio trinitario revelado.

III. Raimundo Lulio (+ 1316) y la Trinidad

Se ha hablado mucho de las doctrinas de Lulio para demostrar por *razones necesarias* los artículos de la fe cristiana, sobre todo la Trinidad y la encarnación que no eran admitidas por árabes y judíos. Su pretensión ha dado lugar a discusiones sobre la auténtica interpretación de su verdadero pensamiento. Es posible que haya solamente una exageración debida a la máxima preocupación por exaltar la racionalidad de esos dogmas. Raimundo Martí y el mismo Duns Escoto han sido objeto también de acusaciones de racionalismo exagerado. En cualquier caso,

merece recordarse a Lulio por la crítica que han hecho Gabriel Vázquez, Domingo Báñez, Francisco Suárez y otros autores a las demostraciones racionales del misterio trinitario.

IV. La trascendencia divina y la nueva racionalidad paraconsistente

Hoy se habla mucho de la racionalidad y lógica *paraconsistente*, que admite como legítima y verdadera la contradicción dentro de ciertos límites. La filosofía cristiana fue profundamente contraria a la paraconsistencia y eso parece deberse al enorme influjo de Aristóteles y su lógica, que habría inspirado algunas desviaciones, como le sucedió a Nestorio amamantado en la escuela de Antioquía.

El pensamiento paraconsistente continúa de alguna manera tanto en el cristianismo ortodoxo como en el pensamiento herético. Por ej. san Pedro Damiano (t 1072) rechaza la aplicación a Dios del principio de contradicción. Al pensamiento paraconsistente le interesa especialmente la tradición neoplatónica. Plotino concede propiedades contradictorias al Uno, que es todo y nada, comprende en sí toda la realidad y, sin embargo, no posee ninguna naturaleza determinada, está en todos los sitios y en ningún sitio. Proclo, el PseudoDionisio y Escoto Eriúgena recogen algunas de esas notas contradictorias. Del neoplatonismo hay influjo en la mística cristiana, donde también hay elementos paraconsistentes muy significativos, como en el Maestro Eckart (t 1327)

Dios posee propiedades mutuamente opuestas en grado que en los entes finitos serían incompatibles y no realizables conjuntamente. Dios es la reconciliación de todas las contradicciones. La coincidencia de los opuestos en Dios aparece muy especialmente en el profundo pensamiento de Nicolás de Cusa (1 1464). El Cusano critica a los aristotélicos por insistir tanto en la no' contradicción y en el principio de no contradicción y por rehusar de manera, tan obstinada la compatibilidad de contradicciones en la realidad. Dios es un ser misterioso y contradictorio, que posee en alto grado el ser uno y trino a la vez. Posee a la vez infinita justicia e infinita misericordia, porque Dios es lógicamente trascendente y no hay en él perfecciones que se excluyan. Aquí hace falta una lógica paraconsistente: que admita que Dios posee en alto grado propiedades mutuamente opuestas, que no se excluyen por ser lógicamente trascendente. Las contradicciones son racionales en las criaturas y en Dios de manera muy especial debido a esa trascendencia lógica. Tal es hoy la posición de algunos teólogos y sobre todo, de los numerosos lógicos partidarios de la racionalidad de la contradicción.

V. Reflexión final

El tema *lógica y Trinidad* ha sido objeto de mucha atención por parte de filósofos y teólogos de la tradición escolástica. Un mismo autor, por ej. Juan de Santo Tomás se ocupa del tema en el *Cursus Theologicus* y también en el *Cursus philosophicus*. Por eso es necesario atender a la literatura lógica y sumulista y a la teológica. Hay materia, para una extensa monografía de gran interés para ver la preocupación por resolver los conflictos que estimulan la especulación escolástica, utilizando los progresos de la lógica. Soto se quejaba de que los sumulistas modernos a veces escribían *contra universalem usum theologorum*, exigiendo que se atendiese a la naturaleza de los términos en Dios. Otro tema de confluencia era el de la relación, que es un predicamento aristotélico y en la Trinidad es constitutiva de las divinas personas. En filosofía unas veces se estudiaba en lógica y otras en metafísica. Juan de Santo Tomás estudia los predicamentos en el *Ars Logica*, aludiendo al problema trinitario. Suárez, en cambio, le dedica la disputa 47 de sus famosas *Disputationes Metaphysicae* (1597), donde también trata la *relatio*

identitatis y las relaciones divinas de la Trinidad. En el Dr. Eximio hay una verdadera síntesis de toda la tradición acerca de la relación. Los teólogos también estudian el tema de la relación al hablar de las divinas personas

Un estudio completo del problema exigiría una extensión y una amplitud mucho mayor.

[—> Agustín, san; Amor; Analogía, Anselmo, san; Buenaventura, san; Concilios; Encarnación; Escolástica; Escoto, Duns; Espíritu Santo; Fe; Filosofía; Hijo; Islam; Joaquín de Fiore; Judaísmo. Mística; Misterio; Naturaleza; Nicolás de Cusa; Padre; Padres (griegos y latinos); Personas divinas; Relaciones; Revelación; Teología y economía; Tomás, santo; Trinidad.]

Vicente Muñoz Delgado

LOGOS

SUMARIO: I. El término "Logos" fuera del cristianismo: 1. En el helenismo; 2. En el judaísmo: a. La palabra en la Escritura, b. Personificación de la Palabra de Dios en los libros sapienciales, c. La Palabra en el Targum, d. En Filón de Alejandría; 3. En el gnosticismo. —II. El misterio del Logos eterno y encarnado en la revelación cristiana: 1. En el Prólogo de san Juan; 2. En 1 Jn 1,1.--11I. Jesús como Palabra eterna y temporal del Padre.--IV. La SS. Trinidad desde el análisis de Jesús como Palabra: 1. En la teología de san Agustín; 2. En santo Tomás de Aquino.

El término *Logos* tiene una larga historia cultural y religiosa. Será estudiado aquí en sus diversos sentidos, pero en un Diccionario sobre el Dios cristiano se privilegiará, evidentemente, el concepto en la revelación del NT y en la teología cristiana. La revelación cristiana, en el evangelio de san Juan, habla del misterio de Dios mencionando al *Logos*, al que llama Dios y del que dice «se hizo carne» (n 1, 1.14). Son los datos de esta revelación los que nos interesan. Sin embargo, buscamos en el pasado del término *logos* dentro y fuera del AT antecedentes para su formulación y su proceso.

I. El término "Logos" fuera del cristianismo

1. "LOGOS" EN EL HELENISMO. *Logos* en la lengua griega adquirió significados variados y ricos: palabra, discurso, cálculo, número, narración, fundamento, tema expresado, razón, ley interior. En el griego clásico *logos* significó *palabra* desde Homero. Como palabra escrita, leída, puede verse en Platón. Los estoicos le dieron el sentido filosófico de principio racional del universo, identificándolo con Zeus: «La Ley Universal, que es *orthós logos*, recta razón, que lo invade todo, es lo mismo que Zeus supremo guía del gobierno del universo». Por este texto vemos que el estoicismo se acerca a la religiosidad popular en forma de panteísmo, como en el himno a Zeus del poeta Cleantes que le llama «único y eterno *logos* de todas las cosas». Un ejemplo más en este sentido: «El destino es la causa de todos los seres, el proyecto (*logos*) según el cual el cosmos es dirigido». Por eso se hizo popular el dicho: «actuar conforme al *logos*», o la Ley Natural.

Pero el *Logos* universal era también participado en las cosas, era el *logos spermatikós*. El *logos*, en cuanto razón, ley, pensamiento interior, no pronunciado, se llamó *logos endiáthetos*, *logos* interno, distinguiéndose del *logos prophorikós*, *logos* pronunciado y no sólo pensado.

Hay acuerdo entre la mayoría de los autores de que el *Logos* joánico no depende del concepto helenista. Basta con ver las introducciones al evangelio de san Juan que han ido suprimiendo o mermando sustancialmente el tema de la relación del *logos* de la filosofía griega con la revelación cristiana. «Sería engañoso sugerir, que para entender el Prólogo uno debe entender primero el uso griego de *logos*». No puede afirmarse que san Juan conoció el estoicismo, por ejemplo, de manera que pudiera influirle de algún modo en su concepto de *logos*. Estamos con H. Kleinknecht; cuando dice: «La especulación helenista del *logos* es algo fundamentalmente diversa del *Logos* neotestamentario».

2. EN EL JUDAÍSMO. a. *La palabra en la Escritura*. El término *logos* traduce de ordinario en la versión Septuaginta al hebreo *dabar*, aunque en los libros proféticos suele traducirse *dabar* por el griego *rhéma*. *Dabar* no tiene en el AT un significado filosófico, ni esotérico, es la comunicación de Dios que habla a los patriarcas o a los profetas dirigiéndose a su pueblo. A veces se utiliza la expresión *dabar, palabra*, en sentido absoluto, llamando a los diez mandamientos *déka lógous*, «las diez palabras» (Ex 34, 28), aquí con sentido de normas de alianza. Pero de ordinario nos encontramos la expresión «palabra de Dios». Así se dice 221 veces de las 241 que aparece *dabar* en el AT.

Los profetas pueden decir palabra de Dios porque antes han bebido o comido la palabra. El fenómeno de la logofagia es muy interesante para enseñarnos que la palabra de Dios es gratuidad, un don de Dios, no un logro humano (Cf. Jer 1, 6.9; 15, 16; Ez 2, 8-9; 3, 1). La palabra de Dios está en los oídos o en los labios, pero debe ir al corazón (cf. Dt 30, 14; Jer 15, 16; Ez 3, 10). El profeta es tal porque se identifica espiritualmente con la palabra de Dios, vive su tensión, su punto de vista, participa de su energía. La palabra de Dios no sólo es locución, es acontecimiento, por eso se habla frecuentemente de que la palabra de Dios sucede. Es una palabra eficaz, creadora (cf. Gén 1, 3; Ez 37, 9), es palabra, ente todo, reveladora y salvadora. Por eso la respuesta humana es obediencia y fe.

b. *Personificación de la palabra de Dios en los libros Sapienciales*. Existen algunos textos que personifican de algún modo la palabra de Dios en los salmos: «Su palabra envió para sanarlos» (Sal 107, 20), o en los profetas: «Así será mi palabra, la que salga de mi boca, que no tornará a mí de vacío, sin que haya realizado lo que me plugo y haya cumplido aquello a que la envié» (Is 55, 11). Pero donde se muestra una tendencia mayor a la personificación de la palabra es en los libros Sapienciales. Esta palabra viene en forma de sabiduría, es como la palabra interior de Dios: «Yahvé me creó, primicia de su camino, antes que sus obras más antiguas. Desde la eternidad fui fundada, desde el principio, antes que la tierra» (Prov 8, 22-23). En el Eclesiástico 24, 3 la Sabiduría de Dios dice: «Yo salí de la boca del Altísimo». Así se identifica con la palabra de Dios. Eclo 24, 8b-9 dice: «... y me dijo: "Pon tu tienda en Jacob, entra en la heredad de Israel". Antes de los siglos, desde el principio, me creó, y por los siglos subsistiré». En el texto de Prov y en el último de Eclo encontramos el lenguaje utilizado en el Prólogo de san Juan para hablar del *Logos*. Ambos aluden al principio; en Eclo se habla de «poner la tienda». Aunque Jn 1, 1-5 hace referencia a Gén 1, 1-5, la expresión *en el principio* que se encuentra en Jn 1, 1 proviene también de las citas de Prov y Eclo. Otro texto sapiencial que puede haber favorecido la presentación del *Logos* en el Prólogo de Jn es Sab 7, 22 - 8, 1. El *Logos* del Prólogo tiene un puesto que recuerda al de la Sabiduría en ese pasaje sapiencial. En Sab 9, 1-2 aparecen juntas Palabra y Sabiduría, *Logos* y *Sophía*, dándonos una pista sobre el paso que ha hecho el Prólogo de Juan, aceptando *Logos* en lugar del femenino *Sophía*. He aquí el texto de Sab 9, 1-2: «Dios de los Padres, Señor de la misericordia, que hiciste el universo con tu palabra, y con tu sabiduría formaste al hombre para que dominase sobre los seres por ti creados...»

En los libros Sapienciales, la Sabiduría y la palabra no pueden estar personalizadas de forma que hieran el monoteísmo rígido judío. Pero su relativa personificación y funciones han servido

hasta cierto punto de vocabulario al Prólogo de Juan, convirtiéndolo así en un midrash: realidad salvadora actual descrita, en lo posible, con palabras bíblicas. «Concluimos que los orígenes del uso que hace Juan de "la Palabra" no deben ser buscados fuera de la tradición bíblica».

c. *La Palabra en el Targum*. En las traducciones arameas de la Biblia, hechas para el pueblo, aparece la expresión *Memrá de Yahveh*, palabra de Yahvé. El texto más antiguo que poseemos de la traducción aramea del Pentateuco es el representado por el codex Neofiti 1. Podemos decir sobre su cronología: «Todos coinciden en que, a pesar de algunas adiciones e interpolaciones posteriores, nuestro texto representa el Targum palestinese que debió estar en uso desde dos siglos por lo menos antes de Jesucristo, aunque la última revisión haya tenido lugar ya dentro del rabinismo. Muchos de sus materiales han de ser ciertamente de antes de la destrucción del templo»⁹. *Memrá de Yahvé* no evita el nombre de Yahvé, tiene cierto matiz de personificación, lo tolerable en el judaísmo. «Ciertamente no significa una hipóstasis divina independiente, incompatible con la profesión de fe monoteísta estricta». Por sus funciones es la Palabra creadora, reveladora y salvadora de Dios.

La *Memrá de Yahvé* crea, habla, bendice, perfecciona, actúa en las teofanías, sustituye antropomorfismos, como boca, voz. En el Targum no se quiere decir directamente que Dios habla o crea o se aparece, etc. Viene entonces, en cierto modo personificada, la Palabra, la *Memrá de Yahveh*, a ejercer esas funciones. ¿Qué influencia puede haber tenido en Juan el lenguaje targúmico de la *Memrá*? «El empleo *absoluto* de Logos en el Prólogo del cuarto Evangelio y su dimensión hipostática intradivina (*El Logos estaba junto a Dios y el Logos era Dios*), no es explicable por el empleo veterotestamentario de Debar Yahveh, ni por el empleo targúmico del *Memrá de Yahveh*, ni por el empleo neotestamentario de *Logos tou Theou*». Se exige nueva revelación.

d. *En Filón de Alejandría*. Filón acepta de algún modo el *logos* de los estoicos, pero lo judaiza identificándolo con la Sabiduría. Por eso usa la especulación acerca de la Sabiduría personificada que acompañó a Dios desde la creación. Aunque tiene la fe en la creación, habla de un *Logos* previo, como una idea original, del tipo de Platón, que es anterior a la realidad de este mundo. Para Filón esta idea es el *Logos*, Filón personifica al *Logos*, lo hace una hipóstasis, pero criatura, lo hace media dor entre Dios y la creación. El *Logos* de Filón no es, como para los estoicos, 1 Dios mismo. Filón depende de los textos sapienciales al hablar de su *Logos*: Éste «es imagen de Dios y mediante él todo el mundo ha sido hecho». El *Logos* de Filón penetra el mundo y de modo especial el alma del sabio.

Aunque el *Logos* de Filón tiene parecidos materiales con el de Juan —Filón llama a su *Logos* luz— con el trasfondo de la creación estas semejanzas se explican por un fondo bíblico común y por los targumim que presentan la *Memrá de Yahveh*. En el Targum de Onquelos y en el del Pseudojonatán no figura la *Memrá de Yahveh*, sólo aparece en el Palestino representado en el codex Neofiti 1. De ahí lo toma Filón.

Aunque Filón mencione el *Logos* 1300 veces en su obra, tanto aludiendo a la Palabra de Dios como al pensamiento estoico de principio unitario del universo, «apenas si es necesario hacer intervenir a Filón en la mediación joánica, que se vincula sobre todo a los desarrollos del AT sobre la palabra (o la sabiduría) de Dios y a la doctrina targúmica del *Memrá de Yahvé*». Sin embargo, Filón ha dado mucha importancia al *Logos* haciendo especulación sobre él: «Si hay alguno que no es todavía digno de ser llamado hijo de Dios, que se apresure a conformarse con el *Logos*, su primogénito, el más antiguo de los ángeles, en cierta manera arángel y que tiene varios nombres: Es llamado, en efecto, Principio, Nombre de Dios, *Logos*, Hombre a imagen (de Dios), el Vidente Israel (...). Si no somos aún capaces de ser considerados hijos de

Dios, seámoslo, al menos, de su imagen invisible, el santísimo Logos. Porque el Logos más antiguo es imagen de Dios»¹¹. El Logos de Filón tiende a resaltar la transcendencia de Dios, por eso es intermediario de la creación y de la salvación.

3. EN EL Gnosticismo. No parece haya que detenerse mucho en el estudio del gnosticismo como influencia para el término *Logos* en el evangelio de Juan. En Jn 1, 14 se enseña la encarnación de modo realista, idea contraria al gnosticismo. Por otra parte, Juan habla del *Logos* en el mundo, para vitalizar al mundo (Jn 1, 9-10), mientras el *Logos* gnóstico se separa del mundo. No hay certeza de que los textos gnósticos de cierto parecido con Juan sean anteriores a éste. Todo indica que los pocos puntos de contacto se deben a influencias de Juan o de la Biblia o la misma apocalíptica judía en los autores gnósticos. Las emanaciones gnósticas de la divinidad dejan al *Logos* relegado entre tantos eones. El gnosticismo comprende al salvador de modo doceta. «El realismo del término *Sarx* es una muralla contra cualquier clase de docetismo». Los mismos gnósticos cristianos niegan la encarnación. San Ireneo lo advertía: «Secundum autem nullam sententiam haereticorum Verbum Dei caro factum est».

Al final de este recuento de posibles fuentes del Logos neotestamentario no específicamente cristianas, quedan como probables mediaciones lingüísticas, los textos del AT sobre la Sabiduría. Más difícil de admitir como mediaciones el uso absoluto *de Logos*, que tiene el judaísmo helenístico, por ejemplo en Filón, en contraposición del *Logos tou Theou* de la Biblia. Pero esta posible mediación lingüística ha sido buscada para un misterio conocido nuevamente, por la revelación de Jesucristo. El *Logos* encarnado es la presencia misma de Dios en la carne y de eso no se encuentra ningún paralelo en la historia de las religiones.

II. El misterio del Logos eterno encarnado en la revelación cristiana

1. EN EL PRÓLOGO DE SAN JUAN. Analizamos el Prólogo del evangelio de san Juan de modo sincrónico, como fue entregado por el redactor del evangelio, sin entrar en las aventuradas hipótesis, poco fundamentadas, sobre un himno previo dedicado al *Logos ásarkos*, al *Logos* no encarnado, que sirviera de base para el Prólogo.

Es necesario abordar el texto del Prólogo directamente, al menos en los textos en que aparece *Logos, Palabra*.

Jn 1, 1: *En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios. 2. Ella estaba en el principio con Dios.*

Juan quiere hablar aquí del misterio de Jesús, de su preexistencia. *Era, existía, y estaba* traducen el mismo verbo *eimí, ser*, en imperfecto, indicando intemporalidad, existencia sin límites, un continuo existir. Esto queda avalado al afirmar que «la Palabra era Dios». Aquí, la Palabra es sujeto y tiene artículo determinado, mientras que Dios está sin artículo, porque es el predicado que se da a la Palabra. «En el principio era la Palabra» pareció a Juan el inicio más apropiado para contar el misterio de Jesús. No se trata del principio de la creación, como en Gén 1, 1 sino de la eternidad, de la que se habla en los textos sapienciales que tratan del origen de la Sabiduría de Dios.

Existen otros textos que hablan de la preexistencia de Jesús. No sólo los himnos de Flp 2, 6s; Col, 1, 15; Heb 1, 2s hablan de preexistencia. Textos como: «Bebían de la roca espiritual que les seguía, y la roca era Cristo» (1 Cor 10, 4); «Siendo rico, por vosotros se hizo pobre» (2 Cor 8, 9; cf. 1 Cor 8, 6). De Jesús, más joven que el Bautista, decía éste: «Él era antes que yo» Un 1, 31). Si Jesús es anterior a Abrahán es por su preexistencia Un 8, 58). El *Logos* «aunque

inseparable de él (de Dios) en su esencia, puede ser distinguido de él conceptualmente; participa de la naturaleza de Dios, preservando el monoteísmo judío. Pero puede también ser pensado como separado de él, e incluso personificado, de modo que se habla de él como de una persona en la más cercana relación posible con él». Cuando Jn 1, 1b. 2 dice: *ho Logos én pros ton Theón* podemos traducir: El Logos estaba (vuelto) hacia Dios, como indicando una relación dinámica, personal. Es la misma idea que se ve en Jn 1, 18: «Dios Unigénito, el que está en el seno del Padre». Por eso puede hablar Juan de que el Hijo del hombre sube «adonde estaba antes» (Jn 6, 62).

Nunca se dice de Jesús la expresión repetida a propósito de los profetas: «Vino la palabra de Dios sobre...» No expresaría su relación con Dios. Él es la Palabra del Padre. Juan ha hablado en lenguaje paradójico del *Logos*: es Dios y está con Dios, es idéntico y distinto. El lector se encuentra de lleno con el misterio.

Continuando en el Prólogo, el *Logos* actúa en la creación, en la historia (Jn 1, 3) y en la salvación: es calificado de *Luz y Vida* (Jn 1, 4). Son éstos los dos símbolos máximos del lenguaje humano. El *Logos* los posee, se identificó con ellos y los comunica a los hombres, es «vida y luz de los hombres» (Jn 1, 4b).

Jn 1, 14: *Y la Palabra se hizo carne, y puso su morada entre nosotros, y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad.*

Tanto el helenismo, en sus diversas modalidades, como el judaísmo bíblico y extrabíblico no osarían jamás, por razones muy diversas, afirmar: «el Logos se hizo carne». Jn 1, 14 une ambos extremos de la realidad: *Logos y carne* dando a la frase griega este orden: «Y el *Logos carne* se hizo». La encarnación es afirmada vehementemente. «Un hombre conocido en la historia pretende ser él mismo la revelación del Dios invisible. Un griego se horrorizaría de oír "Dios se hace carne", un judío de que el hombre se diviniza». El Logos encarnado es quien da sentido y unidad a todo el evangelio de Juan. «Juan pretende que todo su evangelio sea leído a la luz del verso primero del Prólogo. Los dichos y palabras de Jesús son los de Dios. Si esto no es así, el libro es blasfemo». Aunque *Logos* no aparezca fuera del Prólogo, todo el evangelio vive de la comprensión de que el *Logos* creador está encarnado. Precisando, se puede decir que «los vv. 1 y 14 proporcionan el centro o, dicho más simplemente, que el *Logos* es el centro del evangelio de Juan». «Puso su morada entre nosotros», literalmente: «puso su tienda entre nosotros» ha sido una frase buscada, investigada en el AT para lograr decir que se repite y se supera una experiencia divina, y Dios tiene una tienda donde su pueblo puede encontrarlo como en el Sinaí, como se dice en Núm 35, 34; Jos 22, 19; etc. Jesús es ahora la tienda del encuentro con Dios, no una tienda inanimada, sino una humanidad. Por eso hablará Jn 2, 21 del *naós*, «el santuario de su cuerpo». Hay en este lenguaje una búsqueda llena de reverencia para con el misterio indecible.

La gloria del Hijo es participación de la del Padre, está «llena de gracia y de verdad». La gracia y la verdad, binomio no griego, traducen el *hésed* y el *emet* específico de Dios en el AT (cf. Ex 34, 6b). La teofanía del *Logos* encarnado supera todas las demás.

En el v. 17 se menciona a Jesucristo, es el nombre del *Logos* encarnado. Se habla de Moisés para confrontar su mediación respecto de la Ley con la escatológica aportación del *Logos* por quien ha venido el *emet* y el *hésed*. Finalmente, en el v. 18, con una novedosa y sorprendente expresión para el *Logos* encarnado: *Monogénés Theós*, Dios unigénito, de quien se dice que habita en el seno del Padre, se prepara la declaración final. Esta es que, negando que nadie haya visto a Dios jamás (v. 18a), con lo cual se priva a Moisés de ese privilegio, se hace el *Logos* encarnado único conocedor y revelador de la divinidad. Queda pues toda otra revelación de

Dios, incluida la del AT, relativizada y mediatizada por la presentación de Dios que hace Jesucristo.

En Jn 1, 1-2 se repetía cuatro veces el *era* de la preexistencia del *Logos* en el fecundo y completo universo divino. Pero el Prólogo en los vv. 9-10 repite también cuatro veces *mundo*. Es que el divino *Logos* creó el mundo por amor. Si irrumpió en el mundo humano, y estaba en el mundo, es porque venía a salvar al mundo. El evangelio de Juan deja esto bien claro: El *Logos* encarnado *quita el pecado del mundo* (1, 29); *Tanto amó Dios al mundo* (3, 16); *Vino la luz al mundo* (3, 19); *Éste es el salvador del mundo* (4, 42); *Da la vida al mundo* (6, 33); *Yo soy la luz del mundo* (8, 12; 9, 5); *He venido... para salvar al mundo* (12, 47); *Ha de saber el mundo que amo al Padre* (14, 31); *Me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo* (17, 18); *Que el mundo crea que tú me has enviado* (17, 21); *Que el mundo conozca que tú me has enviado* (17, 23); *He hablado abiertamente ante el mundo* (18, 20); *He venido al mundo para dar testimonio de la verdad* (18, 37b). Este elenco, no exhaustivo, de menciones positivas del mundo — también se critica otras veces al mundo — muestra el talante de la encarnación.

2. EN 1 JN 1, 1. También aparece el *Logos* de forma absoluta en el Prólogo de la primera carta de san Juan (1 Jn 1, 1-4). Es un Prólogo que retoma algunos temas del Prólogo del evangelio. El primer verso contiene ya los elementos principales: *Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida* (1 Jn 1, 1). Se inicia el verso sugiriendo la eternidad de la Palabra, para hablarnos luego con el máximo realismo de la encarnación. El *Logos* encarnado ha sido oído, visto, contemplado y tocado. No hay lugar aquí para el docetismo. Se trata del *Logos de Vida*. Al iniciarse el v. 2 se presenta al *Logos* con nuevo nombre: *La Vida se manifestó... os anunciamos la Vida eterna, que estaba vuelta hacia el Padre y que se nos manifestó* (1, 2). Vida es la palabra de mayor sugerencia. *Vida eterna* es su mejor concreción. *La Vida se manifestó* es decir de otro modo la encarnación y hablar de testigos. Hay un testimonio de vida y un testimonio de fe. La carta entera vuelve una y otra vez asegurando el realismo de la encarnación.

III. Jesús como Palabra eterna y temporal del Padre

El Prólogo del evangelio de Juan y el Prólogo de la 1 Jn llaman a Jesús *La Palabra* de forma absoluta, *Logos* preexistente, Hijo de Dios eterno. El evangelio de Juan dice que Jesús transmite la *palabra de Dios* que Jesús ha oído del Padre. Ambas cosas son verdaderas y tienen sentido diferente. No podemos deducir que de ese oír y hablar la *palabra de Dios*, el Prólogo le ha llamado la Palabra de forma absoluta. La expresión *Logos* tiene su pasado, y era capaz de ser escogida para un sentido u otro, como en parte se hizo en el helenismo y en la literatura sapiencial e hizo Filón.

1. JESÚS COMO PALABRA ETERNA. Ha sido por revelación divina cómo los apóstoles y hagiógrafos de la Iglesia primitiva llegaron al conocimiento de la alta cristología que profesaron. Pablo lo confirma, al decir: *Dios tuvo a bien revelar en mí a su Hijo* (Gál 1, 15b-16a). Pero esa cristología tenía también sus raíces en la historia de Jesús, y en los misterios de que fue protagonista. Por eso, no podemos separar el evangelio de Juan de su Prólogo. Ambos se compenetran y completan. Según Fortna, «la más plena expresión de la condición divina de Jesús y de su función se encuentra, con seguridad, en el uso joánico del término "gloria" (*doxa*). A lo largo de la actividad pública de Jesús su misión fue revelar la plenitud de su naturaleza, y ésta se encuentra ya señalada en la redacción que el Cuarto Evangelio da al término del primer signo (2, 11)» La *gloria* de Jesús que vieron sus discípulos, tiene que ver con la *gloria que recibe del Padre como Hijo único* (1, 14). El Prólogo al evangelio ha superado la

comprensión mesiánica judía y la ha transformado en cristología cósmica, pues el *Hijo* está asociado a Dios en la creación. Para Juan, Jesús Mesías significa su divina filiación. Los judíos acusaban a Jesús de doteísmo: «haciéndose a sí mismo igual a Dios» (Jn 5, 18). El Jn 1, 18 asegura, que el *Hijo único, Dios, (monogénés Theós)*, es el testigo de Dios en el mundo, la explicación de Dios. Pero esta misión y capacidad del Hijo de Dios, de la que Jesús es protagonista en su misión terrena, se basa en su experiencia de lo alto. Jn 3, 32 enseña algo parecido al decir que «el que viene del cielo da testimonio de lo que ha visto y oído».

2. JESÚS COMO PALABRA TEMPORAL DEL PADRE. La palabra de Jesús no puede explicarse sólo en categorías proféticas, por eso no se dice que vino sobre él la palabra, como se dice de los profetas. Tampoco usa la expresión de **los** profetas: «Así dice el Señor Yahveh». Ningún profeta se ha atrevido a corregir el texto de la misma Escritura, **como** hace Jesús en las antítesis (cf. Mt 5, 21ss.). Nadie dijo: «el cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (Mc 13, 31 paral.). Su palabra, su *logos*, tenía autoridad (cf. Mc 1, 22). Jesús afirma, orando al Padre: «Yo les he dado tu palabra» (17, 14). Jesús tomó en serio entregar la palabra de Dios. Optó por el lenguaje de la sugerencia, el simbólico, único capaz de hablar de la ultimidad y por hablar con su propia vida. «La resurrección tácitamente demuestra que su automanifestación fue, de hecho, manifestación de Dios». Todo él fue palabra. Sus acciones proféticas hicieron de su vida mensaje. La misión de revelar a Dios acaparó su lenguaje y su comportamiento. Para ello tuvo que luchar con el lenguaje.

El Apocalipsis presenta su palabra como una espada aguda saliendo de su boca (Ap 1, 16; 2, 12; 19, 15; 19, 21). La palabra es su única arma. Ap 19, 13 lo llama «Palabra de Dios», es la revelación por excelencia. «El Revelador no es designado como el *Logos*, en sentido absoluto porque habla la Palabra o las palabras de Dios, sino que, a la inversa, sus palabras alcanzan su vigencia y fuerza porque él es el *Logos*, es decir, el divino Revelador y portador de salvación». Es posible que algunas expresiones presenten a Jesús, a la vez, como **Logos** eterno y como portavoz encarnado de la palabra de Dios, por ejemplo: «Así habla el Amén, el Testigo fiel y veraz, el Principio de la creación de Dios». En la expresión: «La Palabra de Dios y el testimonio de Jesús» (Ap 1, 2.9; 6, 9; 20, 4) hay una hendidura que viene a decir cómo el testimonio de Jesús es, por antonomasia, la palabra de Dios.

IV. La SS. Trinidad desde el análisis de Jesús como Palabra en la teología de Agustín y de Tomás

San Agustín dedica quince libros al estudio de la Trinidad. Aunque se trata de un misterio reconocido por él como inefable, se acerca a él con su máxima: *sea revisado por la mente, lo que se afirma con la fe*. Es cierto que ante este misterio hay que acentuar el *crede ut intelligas* que habla de una fe piadosa y fiel y él basa en Is 7, 9: *si no creyereis no entenderéis*.

1. EN LA TEOLOGÍA DE SAN AGUSTÍN. No existiendo accidente en Dios, y siendo lo esencial la sustancia divina, que es común a las tres personas de la Trinidad, las personas divinas se explicarán desde algo diferente a la esencia común. Reconociendo siempre que se trata de un misterio que nos supera, san Agustín intenta penetrar en el hecho de la existencia de personas en Dios. El Hijo, o *Verbum*, o Imagen, dice relación a la primera persona, al Padre. El Padre y el Hijo dicen relación, como un único principio suyo, al Espíritu Santo'. De ahí surge la teoría de las relaciones como explicación de las personas divinas. Las relaciones en Dios no son la esencia, que es participada por las tres personas por igual, tampoco son algo accidental. Las relaciones en Dios constituyen las personas. La finalidad y tarea del *Verbum* es manifestar al que lo dice: «Se acerca la hora... en que con toda claridad os hablaré del Padre» (Jn 16-25).

En otro intento de explicación de la Trinidad, san Agustín parte del logos humano y proyecta su ser sobre el *Logos* divino. El pensamiento nace en nuestra alma, así el *Verbo* nace en Dios. Se trata de un *verbum* inmanente. En el punto de partida del Santo está el hecho de que las criaturas son imágenes y vestigios divinos. Por eso su estudio de la Trinidad se basa en la creación visible y en las Sagradas Escrituras. «Es, pues, necesario conocer al Hacedor por las criaturas y descubrir en éstas en una cierta y digna proporción, el vestigio de la Trinidad». No se trata de hacer menos árida la explicación. El hombre es la imagen más perfecta. En él se encuentran semejanzas de la Trinidad: «Hay como dos cosas cuando la mente se ama, la mente y su amor; y cuando la mente se conoce hay también dos realidades, la mente y su noticia. Así, pues, la mente, el amor y su noticia, son tres cosas y las tres son unidad».

Otras veces, el parecido está en la memoria, inteligencia y voluntad, llegando a decir que las tres son una misma sustancia, pero relativas entre sí. Cree san Agustín que así como Cordero o Vid son metáforas dichas de Jesús, no sucede esto con Hijo y *Verbo*. La selección de estas palabras ha sido para enseñarnos una verdad. Otras imágenes: «El alma se recuerda, se comprende y se ama; si vemos esto, vemos ya una trinidad; aún no vemos a Dios, pero sí una imagen de Dios» San Agustín trata de penetrar en el conocimiento de la Trinidad y cree hasta el final haber encontrado un vestigio en el interior del ser humano: el *pensamiento* con su *verbo* engendrado, que son como padre e hijo, añadiendo como tercer elemento la *voluntad*. Sin embargo, reconoce el misterio y la distancia insalvable que hay desde el vestigio a la realidad trinitaria de Dios.

2. EN SANTO TOMÁS DE AQUINO. El Maestro de santo Tomás, Alberto Magno, siguió a san Agustín en sus dos vías de explicación trinitaria: vía de la relación y vía mental. Santo Tomás estudia el tema en sus diversas publicaciones, principalmente en las *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad*, *En el Comentario al Evangelio de san Juan* y en la *Suma de Teología*. Tiene alguna dificultad en aceptar, al principio, que el *Verbo* pueda ser relativo, como dice san Agustín, a quien, no obstante, sigue de cerca. Santo Tomás hace, sin embargo, algunas precisiones importantes: nuestro lenguaje sobre la Trinidad es según la analogía, teniendo el término *Verbum* sentido propio sólo aplicado al Hijo de Dios, donde se dice personalmente, no siendo unívoco con nuestro verbo mental. «El nombre de *Verbo*, en sentido propio, es personal en Dios, y de ninguna manera esencial». Resalta esto porque lo esencial en Dios es común a las tres personas. «La semejanza de nuestro entendimiento no prueba suficientemente algo de Dios, puesto que el entendimiento en Dios y en nosotros no es unívoco. Dios se conoce en un solo acto, tiene un solo *Verbo* en el que lo expresa todo. La analogía de que habla respecto de nuestro verbo mental y el trinitario es metafísica u ontológica. Santo Tomás llega a preferir el nombre de *Verbo* al de *Hijo*, en virtud de que procede por generación del conocimiento, lo cual da también razón de por qué se le llama Hijo. Acepta la expresión de Ricardo de san Víctor según el cual el Espíritu Santo es «el amor mutuo» del Padre y del Hijo. «En Dios, pues, hay dos procesiones: una por el entendimiento, la de la Palabra; otra por la voluntad, la del amor». El Espíritu procede del Padre y del Hijo como de un solo principio.

También santo Tomás reconoce la inadecuación de nuestro lenguaje con el misterio trinitario. La analogía metafísica es un lenguaje humilde, que reconoce distancias infinitas. Así habla el Santo: «Primero excluimos de Dios lo corporal y después también lo intelectual, en el sentido en que esto se encuentra en las criaturas, como la bondad y la sabiduría. Entonces, en nuestra inteligencia permanece sólo el dato de que Dios existe, y nada más, por lo que está sumida en cierta oscuridad. Finalmente, eliminamos de Dios también la idea misma de existencia tal como ésta se realiza en las criaturas. Entonces Dios queda dentro de una tiniebla de ignorancia y así es como nos acercamos a Dios, en esta ignorancia, de modo correspondiente a nuestro

estado de caminantes por esta vida, como dice Dionisio. En esta densa tiniebla es donde Dios habita».

[-> Amor; Analogía; Apocalíptica; Biblia; Creación; Dionisio Areopagita; Encarnación; Escatología; Fe; Filosofía; Gnosis, gnosticismo; Helenismo; Hijo; Historia; Iglesia; Jesucristo; Judaísmo; Lenguaje; Misterio; Naturaleza; Nombres de Dios; Padre; Panteísmo; Persona; Procesiones; Relaciones; Religión, religiones; Revelación; Ricardo de san Víctor; Salvación; Teología y economía; Trinidad.]

José Luis Espinel

MARÍA

SUMARIO: I. María y la Trinidad en la Iglesia: 1. Los datos del N.T.; 2. La sistematización teológica desde los primeros siglos hasta el Concilio Vaticano II; 3. El Concilio Vaticano II y las líneas actuales.—II. Aproximación sistemática a una Mariología trinitaria: 1. María y la acción creadora de Dios Padre: paternidad-maternidad ; 2. María y la acción redentora de Dios Hijo: la maternidad transformada ; 3. María y la acción animadora de Dios Espíritu Santo: la maternidad comunitaria .—III. Conclusión: El Dios de la historia y María.

I. María y la Trinidad en la Iglesia

1. LOS DATOS DEL NUEVO TESTAMENTO. El convencimiento de que no podemos ir al NT a buscar relaciones explícitas entre María y la Trinidad, estrictamente hablando, nos lleva a planteamientos más modestos y en el marco de este trabajo a una necesaria síntesis.

El evangelio de Marcos no ofrece elementos que relacionen explícitamente a María con las personas de la Trinidad. María sólo aparece nombrada en una perícopa como *madre de Jesús* (Mc 3, 31-35) y en un contexto de vocación al discipulado. Tampoco en el corpus paulino encontramos mucho más. El texto de Gál 4,4-5 sitúa al Hijo de Dios en las coordenadas de la historia humana, la Encarnación, de forma que podamos situar también nosotros nuestra filiación. Nada se explicita acerca de la relación de María con Dios Padre. Sobre su relación con el Hijo se afirma que es su madre histórica. La persona del Espíritu no aparece en el texto. En Mt y Lc hay más datos pero tampoco podemos afirmar de ellos relaciones mariológico trinitarias estrictamente hablando. Mt sitúa la maternidad virginal de María bajo la fuerza del Espíritu (Mt 1,18) y Lc es aún más explícito situando el surgimiento histórico del Hijo bajo la acción del Espíritu. Aunque es cierto que no se puede deducir de los textos lo que ha desarrollado la dogmática posteriormente, también lo es que los elementos necesarios y fundamentales para dicho desarrollo aparecen aquí. La figura de Dios está estrechamente vinculada a su presencia mediada por el ángel. Dios Padre es aquel que dialoga con María y la llama a colaborar con El en el plan salvador. Dios aquí es Padre porque se revela a través del ángel como el que envía al que *será llamado Hijo del Altísimo (..) Hijo de Dios* (Lc 1,32.36). El Espíritu es aquel cuya acción se muestra en la historia como Creación Nueva en la Encarnación del Hijo de Dios. Es *la fuerza del Altísimo* (Lc 1,35) que viene a María. Algo semejante de lo que observamos en estos evangelios, se deduce de una atenta lectura exegética de los textos joánicos en que aparece María. Algún autor asegura haber descubierto una estructura trinitaria en los tres pasajes (Jn 1,13; 2, 1-11; 19,25-27). Este mismo autor afirma que aunque es legítimo y necesario acudir a los datos de la Escritura, *la aportación bíblica será distinta de la aportación de la tradición patristica y dogmática*. No podemos negarla, aunque tampoco

hay que ver en ella lo que después quedó conceptualizado. En el cuarto evangelio el Espíritu Santo aparece ligado a María sobre todo a nivel simbólico como se advierte comparando la función que tiene el Espíritu en este evangelio y la que tiene María. En Hechos 1,14 la relación entre María y el Espíritu Santo es más explícita que en ningún otro texto y aparece vinculada a la creación y a la memoria de Jesús en la comunidad primera.

En una visión conjunta y de síntesis podemos afirmar que María, en su cualidad de mujer israelita, está globalmente situada en una tradición religiosa-monoteísta en la que Dios, YHWH, no es aún el Padre de la Trinidad cristiana. Creemos que en su fe hay una evolución de esta imagen de Dios a partir de la vida, mensaje y pascua de Jesús que presenta y testimonia al Padre. Por tanto la relación entre María y el Padre tiene que ver con su propia experiencia de fe. En un sentido más estricto se puede afirmar algo semejante con respecto al Hijo. María, según aparece en los evangelios, realiza un itinerario de fe que pasa por el discipulado de Jesús y por la experiencia de la Pascua. Las relaciones entre María y Jesús y el Cristo hay que entenderlas a la luz de este itinerario. Y con respecto a su relación con el Espíritu Santo, María aparece en el Nuevo Testamento como aquella que le trasparenta, aquella a través de la que el mismo Espíritu es efectivo en la obra de la Nueva Creación, como Encarnación y Pascua (muerte, resurrección, pentecostés).

2. LA SISTEMATIZACIÓN TEOLÓGICA DE LOS PRIMEROS SIGLOS. La relación entre María y la Trinidad es un tema clásico y precoz que surge a partir del planteamiento de la identidad de Jesús y por tanto de la maternidad divina de María. Las primeras sistematizaciones las encontramos en los Concilios de Nicea (325), el Concilio de Constantinopla (381), recogido en el credo niceno constantinopolitano y de forma dogmática precisa en el Concilio de Efeso (431). En síntesis la tradición de estas primeras formulaciones viene a decir que María es la *Theotokos* de forma que por primera vez ella queda introducida en el misterio trinitario. A la par se observa que algunos autores de estos primeros siglos relacionan estrechamente la maternidad humana de María con la paternidad divina de Jesús. María aparece asimismo como aquella *elegida por el Padre* para ser la madre de su Hijo. Y poco después y en algunos casos contemporáneamente, María aparece relacionada con el Espíritu como el que posibilita la encarnación del Hijo de Dios en su seno, interpretando los datos de Lc 1-2 a esta luz. La acción santificadora de María se atribuye a Dios Padre.

Es sólo en la Edad Media cuando todo esto que se gestaba desde los primeros tiempos comienza a tener manifestaciones más claras y precisas tanto en la liturgia y devoción popular como en las formulaciones teológicas. Por entonces comienza a circular una frase que relaciona a María con la Trinidad: *Hija del Padre, Madre del Hijo, Sagrario del Espíritu Santo*, que convive con **otra** frase de la época patristica en que María aparece no en relación filial con el Padre, sino en relación sponsal, fórmula que es sustituida en los tiempos modernos por aquella otra en que la sponsalidad se traslada a la relación con **el** Espíritu Santo.

En los siglos XVII y XVIII se resalta la integración de María en el Misterio Trinitario en la obra de algunos autores. Así Bérulle desarrolla las relaciones entre Dios Padre y María a la que confía a **su** Hijo y a la que prepara para tan grande tarea el Espíritu Santo. Y san Juan Eudes trata la semejanza entre María y el Espíritu Santo en el orden del amor, del vínculo que une al Padre y al Hijo, en cuanto fuente de vida, de gracia y santidad. En relación con el Padre en este momento se acentúan sobre todo las características de hija, que se refiere a la gracia única que adornaba a María y a su obediencia de fe acogiendo el proyecto de Dios y la característica de esposa poniendo de relieve la asociación de María con el Padre en la maternidad del Hijo.

3. EL CONCILIO VATICANO II Y LAS LÍNEAS ACTUALES. El c. VIII de la LG no tiene una perspectiva trinitaria, estrictamente hablando, porque pretende sobre todo presentar a María en el

misterio de Cristo y de la Iglesia, pero ello no impide que haya formulaciones y párrafos de sobria elaboración trinitaria al tratar de María'. Recoge aspectos de la tradición clásica acentuando en María su carácter de redimida, su actitud de fe y extendiendo a la Iglesia las relaciones con las Personas de la Trinidad, como por ejemplo la del Espíritu Santo. La Iglesia, imita a María en su maternidad de forma que *cumpliendo fielmente la voluntad del Padre, se hace también madre mediante la Palabra de Dios aceptada con fidelidad, pues por la predicación y el bautismo engendra a una vida nueva e inmortal a los hijos concebidos por obra del Espíritu Santo y nacidos de Dios*". Con respecto a la relación con el Hijo, además de la maternidad la LG destaca la relación de seguidora del Hijo con el que María se une hasta su muerte en la cruz.

Tras el Vaticano II ha sido la *Marialis Cultus* de Pablo VI la que ha formulado con mayor énfasis la relación de María con el Padre en un marco trinitario situando el culto a María en un marco explícitamente trinitario.

Pero en los desarrollos teológicos posconciliares las relaciones que han dado lugar a mayor número de trabajos y a una mayor creatividad han sido las de María y el Espíritu Santo, entre las que destaca los planteamientos de L. Boff. Junto a esta línea, es relevante la de X. Pikaza, tal vez menos conocida pero de planteamientos más rigurosos y creativos no ya solamente en las relaciones María-Espíritu Santo, sino en lo relativo a la situación de María en el misterio de la Trinidad. Veremos ambas en síntesis.

Los planteamientos de L. Boff tienen como plano de fondo la problemática planteada por el feminismo, de implicaciones trinitarias latentes. Están implícitos problemas como el de la imagen de Dios, el lenguaje con que lo nombramos, el uso que se ha hecho de los datos antropológicos del Hijo y, sobre todo, el olvido de la dimensión pneumatológica de la que se quiere extraer la dimensión femenina de Dios y la invisibilidad de lo femenino en planteamientos teológicos en estos siglos de Iglesia. Y es desde aquí desde donde se plantean las relaciones entre María y Dios como Espíritu Santo, su rostro femenino o más exactamente, su rostro materno. Boff propone adoptar lo femenino como núcleo a partir del que *hacer justicia a las verdades de fe marianas* y para ello utiliza los datos de las ciencias humanas y analiza lo femenino pasando luego a María desde la historia, la teología y la mitología. Desde el punto de vista teológico lo más audaz es su hipótesis de que María, mujer, es una hipóstasis del Espíritu Santo de forma que así queda equilibrado el camino de ida y vuelta de Dios al ser humano al que creó a su imagen y semejanza como macho y hembra (Gén 1,27). Valorando lo que ha supuesto este trabajo de L. Boff en lo que se refiere a la apertura de una discusión que ha permitido la toma de conciencia del olvido de la realidad de la mujer en el discurso teológico y en concreto mariológico, asumo la crítica que hace X. Pikaza a este planteamiento de la que destaco el peligro que para las mujeres, y para la figura de María supone la perspectiva sexual en orden a la elaboración de un discurso teológico-trinitario en que el sexo femenino acabaría perdiéndose al relacionarse directamente con la tercera persona de la Trinidad que es una forma diferente de ser persona Dios. Esto pondría en peligro asimismo la individualidad histórica y concreta de María.

El planteamiento de X. Pikaza en el tema que nos ocupa abarca a mi juicio tres aspectos: primero el tratamiento de la realidad antropológica de María que él llama *la primera persona de la humanidad* y que sitúa a María en la historia como la primera persona acabada de la misma ya que estrictamente hablando Jesús es el Hijo de Dios, la segunda persona de la Trinidad. Con este planteamiento, X. Pikaza ha superado en cierto modo (si bien no queda resuelto) el planteamiento de la dualidad sexual en la relación Dios-ser humano. María no sería la mujer que expresa lo femenino de la realidad divina como si en Dios existiera la dualidad sexual. María sería persona mujer y en cuanto persona se relaciona con Dios y le

expresa. El segundo aspecto sería la inserción de la mariología en el discurso teológico trinitario en el que encontraría aquella su sentido último". Desde aquí el desarrollo de los temas viene planteado desde los datos bíblicos, las líneas fundamentales de interpretación eclesial y la propia reflexión sistemática en la que cobra relieve la perspectiva trinitaria del encuentro personal que resume su postura. De esta forma María inserta a María en el centro del misterio cristiano y ofrece posibilidades teológicas, pastorales y prácticas de mucha transcendencia. Y el tercer aspecto se refiere a su tratamiento de la relación entre el Espíritu Santo y María. Esta, dice, transparente al Espíritu Santo de forma que quien quiera saber sobre el Espíritu de Dios sólo tiene que mirar a María. Ella refleja y reproduce características propias del Espíritu Santo tales como el signo de la vida interior y la acogida o *intimidad*; la fuerza creadora de vida y la fecundidad o *creatividad* y la comunión, convocación fraterna y mediación o *encuentro*. De este modo, María aparece en especial relación con el Espíritu de Dios sin por eso convertirla en una diosa, ni dejar de ser criatura humana de nuestra historia con las consecuencias que ello puede acarrear a las mujeres concretas. Para X. Pikaza María no es modelo sólo para las mujeres, sino que como primera criatura de nuestra historia es humanidad nueva para todos, mujeres y varones.

Otros autores que representan una creatividad teológica con planteamientos importantes que destacar son Manteau-Bonamy, Mühlen, Von Balthasar, De Fiores, el NDMAR y otros que abrieron caminos en los años conciliares y posconciliares. No entro en ellos S porque considero que están asumidos básicamente en los planteamientos de Boff y de Pikaza que han quedado ex'puestos más arriba.

Es cierto que todavía quedan lagunas importantes tales como la antropología mariológica o la relación de María con el Padre, pero creemos que hay un camino abierto que, basado en los datos bíblicos y apoyado en la mejor tradición eclesial, intenta ofrecer interpretaciones y desarrollos sistemáticos utilizando los instrumentos que nos brindan hoy las ciencias sociales. Es el reto que tenemos por delante.

II. Aproximación sistemática a una mariología trinitaria

Antes de comenzar este desarrollo conviene precisar la *perspectiva del planteamiento* que intentaremos seguir. Partimos en primer término de la *unidad del proyecto de Dios o historia de salvación* por lo que situando a María en perspectiva trinitaria unimos la Trinidad inmanente y la Trinidad económica y desde aquí enlazamos con el segundo punto de partida, la *Encarnación*, como Misterio que señala no sólo el encuentro entre lo divino y humano en Jesús, sino la misma dinámica de dicho encuentro. Dentro de esta perspectiva adoptamos el principio de *analogía tipológica* de cara al AT y el *principio hermenéutica* en general y de modo especial en lo que se refiere al NT que implica, como insinuábamos arriba, que los datos de la Escritura son susceptibles de interpretación desde ópticas que pueden ser diferentes entre sí sin necesidad de que se contradigan. Desde estos principios trataremos el tema de la relación entre la paternidad de Dios y la maternidad de María.

1. MARÍA Y LA ACCIÓN CREADORA DE DIOS: PATERNIDAD-MATERNIDAD. Israel tiene su propio modelo de paternidad desde el que intenta trascender aquellos rasgos que en una evolución tardía de la misma idea de Dios lleva a nombrarlo con el apelativo de *padre*. Esos rasgos fundamentales desde los que lee la paternidad tienen que ver con *los padres* del pueblo y con la experiencia fundacional de Israel en las tradiciones del Exodo. En los comienzos se vislumbran algunas líneas. Padre es quien escucha la llamada a salir y recibe la promesa de una descendencia y la tarea de irla construyendo. *Salir-yasá-* es una acción que fundamenta, pero la misma dinámica del verbo sufre una evolución y en su campo semántico se registra no sólo

como término del movimiento sino como antónimo convertido en punto de coincidencia, el verbo *entrar - bór'--*. Por razón de las asociaciones que se establecen en el mismo campo semántico, salir-entrar son términos que se utilizan para hablar del nacimiento y ellos indican la dinámica de surgimiento de Israel. Son verbos utilizados en contextos de encuentro vocacional - vocación como diálogo, promesa, tarea y cumplimiento y se configura en un proceso de cara a la creación de un espacio de comunicación y comunión que se va construyendo lentamente en medio de la complejidad de la vida.

El Dios de Israel es invocado como Padre en la consciencia de Dios creador. Paternidad y creación, por tanto, aparecen unidos. Este Padre tiene, además, un rostro misericordioso y cercano a los pequeños y va tomando un carácter progresivamente universal. Los otros rasgos de la paternidad humana no son tan relevantes. El Dios de Israel, por tanto, es Padre en cuanto *llama* y por lo tanto *sale de sí y entra* en la historia a favor de un pueblo pequeño y sin relieve con el que realiza un pacto gratuito y le hace surgir como pueblo con los derechos que le da esta misma gratuidad en razón de la que se ocupa con preferencia de aquellos menos favorecidos.

De este Padre es eco María desde el principio. El paso al '*abba* de Jesús se realiza en ella y por ella. La maternidad de María asume estos rasgos a dos niveles: en su propia experiencia individual al recibir la vocación a la maternidad de Jesús y en su dimensión simbólica por la que condensa la mejor tradición israelita y a través de la que se convierte en principio de Humanidad Nueva.

La vocación de María en Lc 1,26-38 está enmarcada por dos verbos de movimiento en orden inverso a los que hemos señalado: el ángel *entra* donde María - *eiselthón-* (v.28) y una vez que ella ha respondido a la llamada de Dios el ángel *sale* de donde ella -*apélthen-* (v. 38). En medio tiene lugar la vocación de María a la maternidad, salir de sí misma y de sus propios planes para entrar en los de Dios, tiene lugar la comunicación de Dios y el diálogo con María, comunión de voluntades en el mismo proyecto. Ella interpreta a Dios en clave de misericordia (Lc 1,50) y se sabe mirada por él en su pequeñez (Lc 1,48). Esta experiencia conforma la vocación de María a la maternidad en las mismas claves en que se había mostrado la paternidad en Israel. La paternidad de los padres de Israel y la maternidad de María sólo se pueden entender desde esta clave.

Será el camino de María, su ejercicio de maternidad en la fe, el que muestre a Jesús la línea de la paternidad de Dios. Su *ábba* estará fundado, en razón del misterio de la Encarnación, en la experiencia de maternidad de María. Y sobre esta base Jesús se hará sensible para descubrir el rostro de Dios, su Padre, y revelárnoslo. La maternidad de María queda reformulada y transformada desde niveles muy profundos gracias al vector de la fe que la mueve desde sus comienzos. Por eso Jesús la relativiza *dichosos más bien los que escuchan la Palabra y la cumplen* (Lc 11,28).

En contexto de creación y alianza se inscribe también la maternidad de María. La creación y la conservación providente entre la autonomía y el cuidado que Dios realiza con su criatura — mundo y ser humano— es otra de las claves desde la que podemos entender la maternidad de María. Ella, con su *génoito, que se haga* (Lc 1,38) da paso a la plenitud de la creación que había comenzado con el *gennethéto, hágase*, de Gn 1 . La Palabra de Dios Padre hacía surgir la vida de un medio informe, de una materia caótica. La palabra cocreadora de María hace surgir la Vida de un medio preparado por el mismo Dios. Esta segunda es más perfecta. El principio es el mismo que subyace a Gn 1-3: la diferenciación que la creación va propiciando de un medio más amplio e indiferenciado y amorfo a otro cada vez más reducido, diferenciado y perfecto. El agente sigue siendo Dios, pero ahora su Palabra se realiza en el diálogo con una mujer que

libremente acepta, con palabra propia — discurso directo en el texto— diferenciando así la Palabra de Dios que en dicho diálogo hace más perfecta no la suya, sino la de María. Todavía más: realiza la integración perfecta de su Palabra en la Historia: Jesús el Hijo del Padre y de María. De esta forma la maternidad de María no sólo se incluye en la línea de la paternidad fundante de Israel y en la llamada a la vida de Dios Padre creador, sino en la misma comunión de Dios con el Hijo y por el Hijo con la historia humana. La fuerza de esta creación es el Espíritu Santo que desciende sobre ella.

2. MARÍA Y LA ACCIÓN REDENTORA DE DIOS HIJO: MATERNIDAD TRANSFORMADA. Dejo de lado todo cuanto pudiera decirse acerca de la realidad de María en su acción de corredención con el Hijo y continúo la línea en la que me he movido al hablar de la acción creadora de Dios en relación con la maternidad de María.

La acción redentora de Dios Hijo entra en toda la realidad humana y abarca a María entera puesto que es la primera redimida. La maternidad de María es una de esas realidades rescatadas por Jesús, por su persona, por su mensaje y por su Pascua. María vive un verdadero proceso en su maternidad y aunque no podemos entrar en todo el desarrollo dejaremos apuntados aquellos aspectos más relevantes. Nos parece que este proceso se conforma como un dinamismo de transformación a partir de tres factores hermenéuticos: *la palabra, el proceso* como tal y *la fe*.

La maternidad de María es antes que nada, como nos dicen los textos evangélicos, una maternidad desde *la palabra*. A mi modo de ver los textos que mejor lo muestran son Lc 1,26-38, Mc 3,31-35 y Jn 19,25-27. Desde la vocación tal como nos la relata Lc 1,26-38 la maternidad de María aparece bajo el signo de la Palabra. Dios le pide esta tarea a través de su Palabra e introduce así un elemento que sitúa a María en la línea de la acción de la Palabra de Dios del A.T. que abre los vientres estériles de las mujeres. No es una maternidad que brota de las fuerzas naturales, de los impulsos, del azar o de la mera tradición no discutida. La Palabra de Dios es un hiato en la historia de las generaciones sin negar con ello la línea de continuidad. El hijo es no sólo Hijo de la Palabra, sino él mismo Palabra de Dios encarnada. Es el primer acto redentor por parte de Dios de la maternidad de María. Lo es en el plano individual, pero también en el de su representación. Toda generación a la vida va a ser entendida de aquí en adelante desde otras claves: *si no naces del agua y del Espíritu* (Jn 3,5). La verdadera vida, la vida personal, se realiza por un gesto y por la Palabra que lo acompaña *en el nombre del Padre...* como dirá la tradición eclesial en seguida.

Pero más radical aparece el momento que señala Mc 3, 31-35 en que María pasa a un modo de maternidad redefinido por el discipulado de Jesús a partir de un procesó de renuncia y de transformación de las vinculaciones afectivas primarias. El paso al contexto de discipulado lo realiza la palabra de Jesús que tras poner en crisis la naturaleza de estas relaciones, sin negarlas, las transforma desde su oferta abierta a *todo el que cumpla la voluntad del Padre*.

En un nivel y contexto diferentes se sitúa el texto del cuarto evangelio. Es de nuevo la Palabra de Jesús la que reformula en uno de los momentos de la Pascua, explícitamente redentor, la maternidad de María cuyo cometido es reunir a los hijos dispersos.

El *proceso* implica su tarea de crear un cuerpo y cuidarlo, reproduciendo el mismo esquema de la acción creadora de Dios en clave de encarnación redentora porque ese Cuerpo es Jesús. Supone, en el plano antropológico y psicológico, hacer surgir al sujeto psíquico que es Jesús dándole así posibilidades de realización *personal* al hijo y culminaría en la propiciación de la *transformación de relaciones*, puesto que el proceso que se describe en Mc 3,31-35 afecta no sólo a María y a los parientes de Jesús, sino a Jesús mismo.

El *camino de fe* que supone la maternidad de María se sitúa en un paralelismo con el camino de Abraham que implica la redención de toda posesividad sobre el hijo que tiene que ser devuelto constantemente a la gratuidad de la promesa y su cumplimiento a través de renunciaciones y oscuridades. La redención tanto del padre (Abrahán) como de la madre (María) es un camino de purificación de la historia misma y sus criterios de generación y realización. Si cada hijo en Israel era memoria viva del cumplimiento de la promesa que comenzó en la paternidad de una fe purificada en Abrahán, el que nosotros seamos hijos en el Hijo es asimismo memoria viva de la plenitud de comunión de Dios con la historia en Jesús a partir de aquella maternidad de una fe purificada, la de María.

3. MARÍA Y LA ACCIÓN ANIMADORA DE DIOS ESPÍRITU SANTO: LA MATERNIDAD

COMUNITARIA. La animación es una forma de creación constante que hace referencia a la cualidad de la vida. Las notas que queremos subrayar puesto que no podemos entrar en desarrollos, aluden a ese aspecto de la relación que Dios tiene con aquella vida que su gracia ha engendrado a través de las diferentes mediaciones. Esta tarea animadora se suele aplicar al Espíritu Santo. Este Espíritu es la misma vitalidad de Dios y su fuerza cualitativa. La forma en que aparece tiene que ver con lo que muestran algunos textos del cuarto evangelio al referirse al Espíritu y su tarea tras la muerte de Jesús: la memoria, el camino a la Verdad y el Juicio. De forma implícita e indirecta es Lc quien nos relata cómo en la primera comunidad el papel de María se realizaba en estas coordenadas.

María en He 1,14 realiza su tarea materna desde esta fase de la nueva creación siendo *memoria viva* de Jesús, de su persona y su mensaje. Lo que realiza Pentecostés es una extensión de lo que ya María vive y testimonia acerca de Jesús. La vida nueva debe llevar esta marca para ser la definitiva creación. Se realiza en y desde la comunidad.

Y como memoria de Jesús y centro mismo de la comunidad su persona es señal directiva que apunta a la *Verdad* que es Jesús. Y así, devolviendo a la comunidad a sí misma, a su propia realidad, puede crear el clima propicio para que la eclosión del Espíritu abra los ojos cerrados por el miedo a ver la verdad y convertirse en garantía de la constructividad de esa misma verdad, a nivel individual y comunitario. La tarea de *Juicio* es menos explícita. María, estando en medio de la comunidad, es juicio salvador por su misma persona, por el testimonio de su fe y de la gracia recibida. Pero convocando, es asimismo juicio de condenación para la mentira que es el pecado contra Dios en Jesús. Su personal contribución a la tarea redentora es juicio que pone al descubierto *la actitud de muchos corazones* (Lc 2,35) según le había anunciado previamente el anciano Simeón. Su verdad denuncia la mentira, su memoria denuncia el rechazo, su convocación comunitaria denuncia la destrucción de la insolidaridad.

III. Conclusiones

1. EL DIOS DE LA HISTORIA Y MARÍA. La Sagrada Escritura nos ofrece algunas vías de la revelación de Dios como Dios de la historia. La primera es la de Israel. Mirando a Israel, leyendo sus textos, interpretando sus caminos, descubrimos algo de Dios. Sus rasgos revelados van pasando a la conciencia de los hombres y van conformando el sentido de sus vidas, del tiempo, de sus luchas y sus anhelos. Es el Dios de la libertad, de la alianza, de la comunicación. El Dios de los pobres y pequeños, el Dios del perdón, el Dios fiel. Pero este Dios es todavía percibido como lejano a través de lo que implicaba pertenecer absolutamente a la esfera de lo sagrado. El acceso a su persona se fue enrareciendo, enturbiando por la serie de ritos a los que era necesario someterse para mostrarse en su presencia. Esta distancia implicaba la exclusión. Los impuros, las mujeres, los niños, los extranjeros... quedaban irremediabilmente fuera.

El Dios de la historia en la plenitud de los tiempos, quiebra todo esto y se revela de nuevo y de forma definitiva. La vía reveladora es en este caso una mujer. Con ello, el Dios de la historia cambia esta misma acepción. La historia es ahora universal, es humana y tiene la posibilidad de ser humanizante. La historia es ahora una mujer, María. El Dios que se revela es un Dios trinitario, comunión, comunidad. Lo humano queda simbolizado en María y concretado en ella. Y a través de ella se revela como Padre que comparte el Hijo único con ella, se revela como Hijo en su seno y en el camino de su vida hasta la pascua y se revela como Espíritu que la hace madre del Hijo y la constituye en principio de Humanidad Nueva e Historia Nueva. María ya forma parte de la misma Historia de Dios. Y Dios se nos ha revelado en ella y por ella. Desde María nuestra fe en el Dios trinitario alcanza nueva luz. En ella encontramos datos suficientes para acercarnos más a este Dios y entenderle mejor.

No obstante, la reflexión sobre la relación de María con la Trinidad cristiana y con cada una de las personas trinitarias sigue siendo una tarea pendiente de nuestra teología. La mariología, aún cuando esté situada en la entraña misma de la teología cristiana, es decir, la Trinidad, no puede en ningún momento olvidar la base bíblica, ni reflexionar al margen de los textos. Es la única garantía de renovación y de autenticidad de las diversas aproximaciones. Tras este muy breve intento, se pueden dejar ver las muchas lagunas y temas que sería necesario abordar. El reto no sólo lo asumo como algo propio, sino que lo extiendo a teólogos y sobre todo a teólogas por la necesidad que existe de ofrecer líneas de reflexión y planteamientos que la perspectiva de las mujeres tiene y dar a ellas a la par el adecuado lugar en la tarea teológica.

[—> Amor; Antropología; Biblia; Concilios; Creación; Credos; Cruz; Encarnación; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Hijo; Historia; Misterio; Mujer; Padre; Pascua; Pentecostés; Trinidad; Vaticano II.]

Mercedes Navarro Puerto

MATERIALISMO

SUMARIO: I. Espíritu y materia en el pensamiento de Occidente. —II. Materialismo y Dios cristiano. —III. "Materialidad" del Dios trinitario.

Conviene iniciar la exposición de esta voz saliendo al paso del fatal malentendido de reducirlo, como denunciara con toda lucidez B. Brecht, a la idea de que todo viene de y se reduce a *materia*. Esta idea puramente negativa y claramente sesgada de materialismo abunda sobre todo en ámbitos religiosos e incluso teológicos, creando una importante confusión que distrae del verdadero significado de esta importante postura teórica y práctica y de su función emancipadora, también para la fe.

I. Espíritu y materia en el pensamiento de Occidente

Por materialismo se entiende, es verdad, toda filosofía o visión del mundo que concibe la entera realidad como material, como "res extensa", por oposición al idealismo, que da primacía al espíritu. En cuanto tal, sólo se da, hablando con rigor, a partir de la Modernidad, una vez que Descartes sentara la distinción entre "res cogitans" y "res extensa". Pero sus raíces llegan hasta la Antigüedad, hasta la filosofía atomística de Demócrito y Epicuro. De ellos

arranca el intento de explicar el mundo desde sí mismo, desde su propia base, que es lo que define la genuina intención del materialismo. "El pathos del materialismo consistió desde un principio en explicar el mundo desde sí mismo. Con él comienza el papel desmitologizador, civilizador del materialismo, que ha destruido a lo largo de los siglos temores,... supersticiones, prejuicios y más tarde ideologías para constituir a los hombres en dueños de su destino. La reducción de toda realidad a la materia ha de tomarse, fuera de casos extremadamente dogmáticos, sobre todo mecanicistas, como una tesis crítico-polémica en contra de la concepción idealista de la realidad, que tiende a ignorar las raíces materiales del espíritu. El materialismo se presenta en todas sus formas ante todo con una clara pretensión ilustrada y emancipadora: como reivindicación de la autonomía del mundo en su materialidad y de la felicidad real, material y sensible, de los hombres frente a interpretaciones espiritualistas que la sacrifican en aras de una felicidad ideal". Materialismo y hedonismo, en el mejor sentido, han solido ir siempre juntos, tanto en la Antigüedad como en el materialismo ilustrado francés del siglo XVIII. Las formas de materialismo dogmático mecanicista afirmativamente reductor de la realidad, más propias del siglo XIX, son derivaciones, por tanto momento segundo de esa originaria intención *crítico-emancipadora*.

En este genuino sentido, el materialismo, como reivindicó lúcidamente M. Horkheimer, en manera alguna niega el espíritu. Lo que se niega es su independencia de la base material, no sólo de la materia físico-corporal, sino también de la realidad económica, política y social. Tal es la intuición originaria del materialismo histórico marxista. Acusarlo de economicismo es ignorar o pervertir esa intuición. Su afirmación de la dependencia del espíritu con respecto a la materia o, más exactamente, a las relaciones económico-sociales, no constituye una proclamación de objetivos, sino, justamente al revés, una denuncia de una realidad "sin espíritu", miserable e inhumana, es decir, materialista en sentido vulgar y fáctico. Y lo que pretende no es la consagración de esa dependencia, sino, también al revés, la liberación del hombre de esas "espinas" que ahogan las flores del espíritu. Ahí radica el momento de verdad del materialismo histórico, que sólo quedará superado cuando la realidad sea, real y verdaderamente, espiritual, es decir, humana y racional.

El materialismo comparte, como ha hecho notar también M. Horkheimer, la pasión por la justicia, el interés por la felicidad de todas las criaturas, y muy particularmente por la felicidad de los que quedan en la cuneta de la marcha del Espíritu, por la felicidad de "los de abajo", de las víctimas y de las criaturas más ligadas aún a la materia: animales y naturaleza. El materialismo palpita con el gemido de la criatura oprimida que traspasa no sólo el reino humano del espíritu, sino también la entera materia, como vio lúcidamente la tradición "cálida" del materialismo, desde Avicena hasta Bloch pasando por el "materialismo místico" de Teilhard de Chardin. En cuanto tal, no está tan lejos de la fe en el Dios cristiano, como se ha pensado y pretendido tanto por parte creyente como por los mismos materialistas.

II. Materialismo y Dios cristiano

La mayor parte de las formas históricas de materialismo han rechazado, sin embargo, la realidad de Dios. El materialismo ha profesado normalmente un ateísmo militante, incluso prometeico. Pero también en la mayoría de los casos ese ateísmo ha sido más *crítico-polémico* que estructuralmente dogmático-afirmativo, como, tal vez, el naturalismo del varón D'Holbach o el monismo de Haeckel. Dios y los espíritus fueron relegados al mundo de la superstición y de la magia, contrario a la afirmación del mundo real y de la felicidad humana. El mismo Dios cristiano fue, de hecho, espiritualizado, sobre todo en la teología occidental desde su abrazo con el pensamiento griego, en un sentido que lo alejaba de la historia real de los hombres. El Dios "espíritu puro" ha sido en buena parte un Dios "de manos limpias", ajeno a los dolores y

esperanzas materiales de sus criaturas, un Dios de la razón más que el Dios " que puso su tienda entre los hombres".

Ello no obstante, Dios es, en verdad, *espíritu*, como atestigua la entera experiencia bíblica; pero, justamente por ello, es el aliento de lo humano y el viento de la tierra. El *espíritu* en el Dios cristiano, lo mismo que en la tradición abierta por la fe en él, no se opone a la *materia*, al cuerpo, como en la tradición filosófica griega y a lo largo de la tradición occidental, sino a la muerte y a todo aquello que causa la muerte a los hombres. Dios es *espíritu* porque es, fundamentalmente, un Dios de Vida, de aliento, de esperanza. Y si decimos de él que es "espíritu puro", queremos significar que es la Vida misma de los hombres, que no hay en él ambigüedad al respecto, como en los espiritualismos de este mundo que dieron pie a la denuncia materialista.

III. "Materialidad" del Dios Trinitario

El desafío del materialismo urge la renovación de la fe en el Dios cristiano. No es posible ya repetir, sin más, la condena por parte de la Iglesia del materialismo, junto con otros movimientos de la Modernidad. Es preciso redescubrir y mostrar convincentemente que el Dios de la experiencia bíblica y el Dios de Jesús no sólo no rechazan las mejores exigencias del materialismo, sino que él mismo se identifica con ellas, e incluso se adelanta a ellas. El Dios Trinitario es el que da el ser a la materia misma (Gén 1,1s); el que crea al hombre del barro de la tierra y lo crea "espíritu en el mundo" (Rahner) (Gén 1,7s); el que oye el clamor de su pueblo oprimido, se implica en su liberación (Ex 3,1s) y le conduce a una tierra que "mana leche y miel" (Gén 12,15). El Dios de los profetas es el Dios que implanta el derecho y la justicia Jer 9,23; 22,3.15; Is 35,3s; Sal 33,5), el Dios que defiende a "los de abajo": a los pobres y a las viudas, al extranjero, a los explotados y humillados (Is 1,17; Lc 1,52s). Es el Dios que carga sobre sí el pecado del mundo y sus consecuencias materiales de sufrimiento, injusticia y muerte y se hace solidario de sus víctimas (Is 53,1s). Es el Dios que, en este "descenso" hasta el barro y la miseria de este mundo, se hace carne y planta su tienda entre los hombres (Jn 1,14s). Jesús es el rostro "material" de Dios, su presencia "material" en el acontecer de la historia humana. Y el Dios de Jesús es el Dios del Reino, el Dios que trae la liberación a los pobres, la vista a los ciegos, el pan a los hambrientos y la esperanza a los desesperados'. Es el Dios que, para sellar su solidaridad con los hombres, pasa por la "materia" más opaca de este mundo: por la muerte en el madero de la Cruz. Pero es también el Dios que, por ser un Dios de Vida, es decir, por ser Espíritu, no abandona a los muertos a la opacidad definitiva de la materia, sino que los rescata para la vida; es el Dios que resucita la carne, es decir, el hombre entero", restablece la justicia violada y la esperanza truncada de las víctimas y recrea la entera creación con el aliento de sd Espíritu (Rom 8,20s).

El Dios cristiano trinitario devuelve el reto al materialismo y lo radicaliza. Si la pretensión materialista de explicar la entera realidad desde la materia, diversamente interpretada, tiene derecho a la verdad o no, es cosa que irá mostrando la ciencia. Hacer de ella un dogma y cerrar totalmente el horizontede la inmanencia y de la inmanencia material, es tan gratuito como su contrario, el espiritualismo, que ignora la tierra donde hunde sus raíces. La postura racional sería la del materialismo que, como, por ejemplo, el de M. Horkheimer, abre la *materia* de este mundo, la historia de dolor y de esperanza, al horizonte del Otro', de Aquel que, siendo *Espíritu* de vida, puede transfigurarla, liberarla y resucitarla definitivamente. Pero para encarar el reto del materialismo, la teología debe, a su vez, descender más a la tierra donde se juega el destino de los hombres, debe explicitar más la "materialidad" del Dios cristiano y las implicaciones "materialistas" de la fe en ese Dios y, sobre todo, debe articular una praxis capaz de hacer creíble esa fe en la materialidad del Dios de la vida y de la historia". Un diálogo serio,

consecuente, crítico y autocrítico a la vez, de la teología con el materialismo está aún en gran parte por hacer.

[—> *Ateísmo; Creación; Cruz; Esperanza; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Filosofía; Historia; Liberación; Reino de Dios; Sociología; Teología y economía; Trinidad.*]

Juan José Sánchez

MATRIMONIO, DIOS EN EL

SUMARIO: I. Escritura: 1. Dios creador; 2. Dios de la alianza; 3. Dios, esposo amante; 4. Dios, amor entregado; 5. Dios, uno y fiel.—II. Tradición litúrgica: 1. En la liturgia hispánica; 2. En los manuales y rituales hasta nuestros días.—III. Teología: 1. Dios Creador, fuente de la bondad y del amor matrimonial; 2. Cristo Salvador, modelo de amor entregado y de unidad permanente; 3. El Espíritu, vivificador de la alianza matrimonial.

Muchas son las perspectivas desde las que se puede tratar el sacramento del matrimonio, como todos los sacramentos. La nuestra, en este caso, es la perspectiva teológica, según la peculiaridad que corresponde al objeto en cuestión. Queremos ver en concreto "quién es el Dios que revela el matrimonio", y "cuál el Dios que se revela por el matrimonio". Si por lo primero, tenemos que atender de forma especial a las fuentes de la revelación (Escritura, Tradición). Por lo segundo, tenemos que fijarnos sobre todo en las mediaciones verbales (teología) y simbólicas (liturgia) de explicitación y expresión. Se trata, por tanto, de un acceso múltiple a la imagen y al misterio de Dios, que se nos manifiesta desde la situación antropológica y sacramental del matrimonio, que es al mismo tiempo "realidad humana y misterio de salvación".

I. Escritura

Atendiendo a los pasajes escriturísticos que hablan de Dios en relación con el matrimonio, o del matrimonio en relación con Dios', podemos resumir en estos "títulos" al Dios que revela el matrimonio.

1. DIOS CREADOR. Sin duda son los "relatos de la creación" los que nos revelan a un Dios Creador en relación con el matrimonio. La creación del primer hombre Adán-Eva, según nos la describe el libro del Génesis (1,1-2,4; 2,4-25), es obra exclusiva de Dios. En comparación con el contexto cultural y la literatura ambiental, el Dios del matrimonio en el Génesis aparece no como un dios de mitos y ritos que sacralizan el matrimonio, la sexualidad y la fecundidad (mitos mesopotámicos); ni como un Dios que recela de la grandeza del hombre (mito del andrógino); sino como un Dios que "crea" (barah) al hombre como realidad buena y digna en su totalidad, como la mejor de sus obras (y vio que era muy bueno: 1,30), como la imagen más perfecta de su misma grandeza (y creó Dios al hombre a imagen suya; a imagen de Dios le creó: 1,27). La fe de Israel en Dios se proyecta en la fe de Israel en el matrimonio que Dios ha creado. Yahvé es el Dios de los padres, que ha revelado su nombre a Moisés (Ex 3,13-15), que ha liberado a Israel de Egipto para hacer de él su pueblo (Ex 3,9-10), que exige un culto exclusivo (Ex 20,1-3) y no tolera adoraciones. Yahvé es un Dios nuevo en comparación con los otros dioses, porque no está ligado a la naturaleza, ni a los ciclos de la fecundidad de la tierra o

de la mujer; es un Dios único porque no tiene ninguna diosa a su lado ni se asocia con ningún otro dios; es un Dios salvador porque está cerca del pueblo para liberarlo y salvarlo, por una historia que ya no es solo historia de los hombres, sino historia de salvación de Dios'.

Por otro lado, este Dios creador del matrimonio o del ser-a-dos en femenino y masculino, aparece como un Dios de comunión en el amor, desde la igualdad y diversidad entre Adán-Eva. En efecto, Eva no sólo es la compañera que necesita el hombre (v.18) para superar su soledad; es "el hueso de sus huesos y la carne de su carne" (v.21), que lleva a plenitud la misma humanidad de Adán. Al exclamar así, Adán reconoce en la mujer una parte de sí mismo, el "tú" con el cual es posible dialogar, la posibilidad de ser hombre, la correspondencia que necesita. Este ser con el otro tiene su máxima expresión en la "una sola carne" (basar: v. 24), por lo que se está afirmando que los dos serán una sola persona, pues la totalidad humana solo es el ados masculino-femenino. Por tanto, Dios crea al hombre, no sólo como varón, sino como varón-varona (ish-ishshah: v. 27). La misma imagen de la "costilla" (2,21-22) es un recurso literario para indicar que el varón y la mujer coexisten al mismo nivel de persona humana, tienen el mismo origen, dignidad e igualdad. Por todo ello, el hombre que Dios crea no es un ser solitario sino referido al otro tú y comunitario, en la igualdad y diversidad complementarias y realizantes. Y si esto es el hombre creado "a imagen de Dios", esto mismo tiene que ser Dios cuya imagen se revela en el hombre'.

2. DIOS DE LA ALIANZA. Así como el Dios de la creación y el Dios de la alianza son inseparables, de igual modo el matrimonio como realidad creatural es inseparable del matrimonio como realidad de alianza. Ningún pueblo como Israel explicará el matrimonio como símbolo de alianza al mismo tiempo humana (entre el hombre y la mujer) y divina (entre Dios y su pueblo). Son los profetas quienes, queriendo buscar un símbolo apropiado a la relación de Dios con su pueblo, no encuentran otro más asequible y elocuente, más humano y más cercano que el matrimonio. Y es así porque guarda una semejanza extraordinaria con la realidad simbolizada, desde su humana concreción; porque más allá del orden jurídico, se sitúa en el orden humano, donde se realizan el amor, la fidelidad, la ternura, la entrega; porque conlleva y simboliza el aspecto dramático de unas relaciones, dominadas a veces por el olvido, la infidelidad, el adulterio, la búsqueda apasionada, el perdón... Así aparece de forma especial en Oseas (cap. 1-3), Jeremías (cap. 3 y 31), Ezequiel (cap. 16 y 23), Isaías (cap. 40-55) quienes describen, con riqueza y dramatismo, la historia de las fidelidades e infidelidades de una relación esponsalicia.

Interesa resaltar la mutua relación e implicación entre símbolo y realidad simbolizada, pues si el símbolo explica y hace cercana la realidad simbolizada, esta ilumina y enriquece el sentido del símbolo llenándolo de su realidad y grandeza. De este modo, el último sentido del matrimonio viene a ser la alianza, pues las relaciones entre Dios e Israel aparecen como el modelo, el paradigma, de las relaciones entre marido y mujer. La entrega y el amor, la unidad y la fidelidad que Dios tiene con su pueblo, son las mismas que deberá tener el matrimonio cristiano. Y, a su vez, esto que vemos realizado en los matrimonios concretos (v.gr. Tobías-Ana, Tobías-Sara. Cf. Libro de Tobías), es la manifestación de lo que de forma excelente se realiza entre Dios y su pueblo por la alianza. El Dios del matrimonio es, pues, el Dios de la alianza, y el Dios de la alianza es el Dios del matrimonio.

3. Dios, ESPOSO AMANTE. El Dios de la alianza con su pueblo, es el Dios que ha hecho una alianza matrimonial o esponsalicia, que mantiene para siempre, mientras su pueblo se comporta como la esposa adúltera e infiel, que corre tras otros amantes (Cf. Jer 3; Os 2). No obstante, Dios busca con pasión a su esposa, la perdona, vuelve a hacer pacto con ella y a renovar sus amores de desierto: "Por eso, yo la voy a seducir: la llevaré al desierto, y hablaré a su corazón...y ella me responderá allí como en los días de su juventud" (Os 2,16-17). "Y te

desposaré conmigo para siempre...en justicia y equidad, en amor y compasión...en fidelidad" (Os 2,21-22).

Muy probablemente es este amor sin límites del Dios esposo el que se está expresando también en el *Cantar de los cantares* donde se canta el amor apasionado y hasta "erótico" del amado (Dios) y de la amada (pueblo) (cf. 1,2; 3,1-2; 7,7-13). Al mismo tiempo que se resalta la bondad y dignidad de la sexualidad y del matrimonio, más allá de toda sacralización, se pone el centro de la relación en el amor, en la entrega y la fidelidad hasta la muerte: "porque es fuerte el amor hasta la muerte" (8,6).

En el NT vemos que Jesús hereda la imagen matrimonial, y viene a calificarse como el verdadero "esposo" del nuevo pueblo: la Iglesia. Así aparece cuando se afirma que los discípulos ayunan cuando les falta el esposo (Mt 9,14-15); cuando las parábolas de las bodas lo significan como el esposo (Mt 22, 1-14; Lc 14, 16-24); cuando las vírgenes están en vela aguardando la llegada del novio (Mt 25,1-13); y cuando al final de los tiempos, en las bodas escatológicas, llegará a su máxima expresión el amor de Cristo-esposo y de la Iglesia-esposa (Ap 21,9; 19,7).

Por todo ello, el Dios que revela el sentido del matrimonio no es un Dios que permanece al margen del matrimonio. Es más bien el Dios que se muestra implicado con su amor, su pasión, su fidelidad y su misericordia, en una relación esponsalicia ejemplar con su pueblo, con la Iglesia.

4. DIOS AMOR ENTREGADO. El amor de Dios se manifiesta a lo largo de toda la historia de salvación, pero llega a su punto culminante en Cristo, y se expresa y realiza de forma privilegiada en el misterio pascual de Cristo. Este amor sin límites de Dios en Cristo es el punto de referencia de toda la vida cristiana para todos los bautizados: "Sed, pues, imitadores de Dios como hijos queridos, y vivid en el amor como Cristo os amó y se entregó por nosotros como oblación y víctima de suave aroma" (Ef 5,1-2). Pero de forma especial este amor y esta entrega sacrificados son el modelo y el ejemplo, la referencia constitutiva y el centro de sentido de la vida matrimonial, de la relación esponsalicia, como dice el mismo Pablo: "Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a su Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola mediante el baño del agua, en virtud de la palabra..." (Ef 5,25-26. Cf. Gál 2,20; 2 Cor 11,2). La relación de amor Cristo-Iglesia aparece no solo como el punto de comparación, sino como fundamento de (kazos = "como" y "porque") de la relación de amor entre hombre y mujer.

El texto trata de una relación de amor no discriminatorio o de sometimiento (5,22), sino de entrega y promoción del otro. El punto teológico de convergencia, el modelo necesario de referencia es la relación de amor Cristo-Iglesia, como fundante e iluminativa de una relación entre el hombre y la mujer, que se basa en la donación, el amor sin límites, la igualdad, la unidad y la fidelidad. Se trata de una relación intermatrimonial (Cristo-Iglesia y hombre-mujer) no simplemente alegórica, o lejanamente analógica, sino real y eficaz, ejemplar y constitutiva, de la cual depende el sentido y el contenido del matrimonio cristiano. Ningun matrimonio verdadero está excluido de esta relación, a la que está orientado por su misma naturaleza desde la creación. Pero la relación explícita plena sólo se da en el matrimonio cristiano, supuesta la gratuidad de Dios, la respuesta de fe y la pertenencia a la Iglesia. El matrimonio "celestes" es en verdad fundante del matrimonio cristiano, porque es el origen y la causa de su verdadera especificidad, de su último sentido'. Así pues, el Dios del matrimonio es el Dios del amor entregado hasta la muerte, el Dios que salva y promueve, que purifica y santifica.

5. DIOS, UNO Y FIEL. Desde el principio de la creación Dios hizo al hombre y la mujer para que fueran "una sola carne" (Gén 2,24.cf. 2,21), expresando en ello su vocación y su destino a ser y permanecer unidos. Pero esta **unidad**, que supone la fidelidad, no siempre se realizó de forma ideal (poligamia en el mismo Israel en la época de los Patriarcas), sino que con frecuencia quedó rota por la ley que permitía el repudio de la mujer (despedirla y volverse a casar: Dt 24,1-3). Esta realidad no dejó, sin embargo, de crear conflictos, **por** oponerse al ideal de la creación, como se manifiesta en las diversas ocasiones que los "enemigos" de Jesús le preguntan al respecto, queriéndolo poner a prueba (Mt 19,3-9. cf. Mc 10, 1-'11; Lc 16,18; 1 Cor 7, 10-22; Mt 5,31-32). La respuesta de Jesús es clara: al mismo tiempo que explica la razón de la ley de Moisés: "por la dureza de vuestra cabeza os permitió repudiar a vuestras mujeres" (Mt 19,8); reivindica y reafirma la voluntad originaria de Dios en la creación, ya que "al principio no fue así" (v. 8): "¿No habéis leído que el Creador desde el principio los hizo varón y hembra, y que dijo: por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne? De manera que ya no son dos, sino una sola carne. «Pues bien, lo que Dios unió, que no lo separe el hombre" (19, 4-6).

Jesús adopta, por tanto, una actitud claramente antidivorcista, y en defensa de la unidad matrimonial que Dios quiso desde el principio de la creación. La obligación de mantener la unidad es mutua: ambos esposos están comprometidos en ello, sin discriminación de la mujer. El matrimonio crea entre marido y mujer una unidad tal, que no puede ser suprimida por la ley de los hombres, ya que por encima de todo ello está la voluntad de Dios. Las situaciones diversas que dificultan, y hasta pueden hacer imposible el cumplimiento del ideal (cf. Mt 5,31-32; 1 Cor 7, 10-22), no implican la renuncia al mismo. Dios, lo mismo que el matrimonio, es y permanece uno, desde una fidelidad sin fisuras.

II. Tradición litúrgica

Es evidente que los testimonios de la tradición sobre el "Dios del matrimonio" son muy variados y ricos, y es imposible recogerlos aquí ni siquiera en apretada síntesis. Teniendo en cuenta que desarrollan los atributos de Dios al respecto tal como aparecen en la Escritura, vamos a fijarnos brevemente en el testimonio litúrgico y en algunos autores de la Iglesia hispánica.

1. EN LA LITURGIA HISPÁNICA. La *liturgia hispánica* nos ofrece algunos textos significativos en la celebración de las nupcias, que manifiestan una determinada imagen de Dios en relación con el matrimonio". En el rito de la bendición del tálamo (ordo ad thalamum benedicendum), se invoca a Dios para que el lugar sea un signo de honestidad y castidad ("sed honestas et munditia coniugalis sola possideat"), de mutua santificación ("in eo—receptaculo—sanctificatione perpetua benedicat"), y de presencia gozosa de Dios ("visitatio angelica hic oblata proveniat"). El rito de las arras y de los anillos (Ordo arrarum) insiste sobre todo en la unidad y fidelidad en el amor. Ya san Isidoro pone el acento y lo califica como signo de la unidad en la fe y el amor: "Illud vero, quod imprimis annulus a sponso sponsae datur, fit hoc nimirum vel propter mutuae fidei signum, vel propter id magis, ut eorum pignore eorum torda iungantur. Unde et quarto digito annulus idem inseritur, quod in eo vena quaedam (ut fertur) sanguinis ad cor usque perveniat". Y los textos del *Liber Ordinum* nos hablan del vínculo de amor, que debe permanecer siempre en el corazón y en la vida, en medio de la fecundidad y prosperidad del matrimonio ("vincuo dilectionis innixi"; "gaudeant se fideliter cum tuis fidelibus"; "virtutem ubique proles parturiatis").

Más aún, en el rito de la bendición (Ordo ad benedicendum eos qui noviter nubunt) insisten nuestras fuentes en la paz, la concordia y la caridad, que deben mantenerse junto al propósito

de un amor duradero ("det eis sensus pacificos, pares animos, mores mutua caritate devinctos": "et cor vestrum sinceræ amoris copulet nexum perpetuum"), y siempre dispuesto a cumplir los designios de Dios y los deberes del propio matrimonio ("ita sibi coniugale debitum reddant, ne te ullatenus sub hac occasione contemnant")¹.

Como puede apreciarse, no es que los textos nos den una descripción directa del Dios que actúa en el matrimonio. Pero, a través de lo que se pide para los esposos, podemos percibir lo que se entiende del mismo Dios. Dios es aquel que ha creado y santificado el matrimonio, que manifiesta su amor fiel y su unidad para siempre en el amor duradero de los esposos, que quiere de ellos la fecundidad y la prosperidad por medio de los hijos, que desea la paz y la concordia aún en medio de las posibles dificultades.

2. EN LOS MANUALES Y RITUALES HASTA NUESTROS DÍAS. Desde la Edad Media hasta el Concilio de Trento, e incluso hasta el Vaticano II, estuvieron vigentes en la Iglesia hispánica algunos Manuales y Rituales, como el Manual Toledano², el de Sevilla³, el Ritual de Tarragona⁴ "...Queremos fijarnos en algunos aspectos que afectan de forma especial a nuestro tema.

En primer lugar, es de notar que la "entrega de los anillos" se enriquece de forma significativa: se colocan sobre un pan y se llevan con dos velas; en el momento de colocarlos se hace pasando el anillo de dedo en dedo hasta el cuarto, mientras se pronuncia la fórmula trinitaria⁵, lo que resalta la relación del amor y la unión matrimonial con el amor y la unión de la Trinidad.

En segundo lugar, es de señalar que, si bien los ritos matrimoniales tienen lugar en la puerta de la iglesia, seguidamente se celebra la Misa, y que esta misa normalmente suele ser la Misa del Espíritu Santo, o bien la Misa de la Trinidad¹⁰. Es un dato importante a tener en cuenta, por cuanto manifiesta un carácter o intención epiclética, que no siempre aparece en los textos de la celebración del matrimonio.

En tercer lugar, encontramos que en el momento más solemne del consentimiento y su ratificación o confirmación por parte del sacerdote, se invoca a la SS. Trinidad, como referencia testificante y garantizante principal del compromiso: "Y yo, de parte de Dios todopoderoso y de los bienaventurados apóstoles san Pedro y san Pablo, y de la santa madre Iglesia, os desposo, y este sacramento entre vosotros confirmo, en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén". Este mismo sentido trinitario aparece de forma especial en la bendición de los anillos y de las arras donde, después de la oración, se dice: "Benedictio Dei Patris omnipotentis, et Filii et Spiritus Sancti Idescendat, et maneat super hos anulos et has arrhas. Amen".

Finalmente, encontramos que en las diversas oraciones se aplican a Dios los atributos siguientes: Dios todopoderoso de quien procede la fuerza y el poder **para** mantener lo que se ha prometido ("Manda, Deus, virtuti tue: confirma hoc, Deus, quod operatus es in nobis"); Dios autor y creador, que hizo al hombre a su imagen y semejanza, y le mandó se propagara ("Deus, qui potestate virtutis tue de nihilo cuncta fecisti homini ad imaginem Dei facto, ideo inseparabile mulieris adiutorium condidisti"; "quibus propagationem humani generis ordinasti"); que mandó se unieran el hombre y la mujer para formar una sola carne, y quiere que nunca se separen ("docens quod ex uno placuisset institui, nunquam licere disjungi"; "ut quod, te auctore, jungitur, te auxiliante, servetur"); que consagró la unión conyugal refiriéndola al excelente misterio de la unión de alianza de Cristo con la Iglesia ("Deus, qui tam cellenti mysterio conjugalem copulam consecrasti, ut Christi et Ecclesie sacramentum praesignares in foedere nuptiarum"); que quiere, en fin, que los esposos, y en especial la mujer, siendo imitadora de las santas mujeres (Raquel, Rebeca, Sara), sea fiel a sus deberes

matrimoniales en la paz, fe y el amor ("sit in ea jugum dilectionis et pacis: fidelis et casta nubat in Christo, imitatrixque sanctarum permaneat feminarum").

El *nuevo Ritual del matrimonio* del Concilio Vaticano II también recoge estos aspectos teológicos en los diversos textos. Los lugares donde mejor aparece la riqueza del contenido teológico son la "Oración de los fieles", el "prefacio de la misa", y la "bendición sobre el esposo y la esposa". En conjunto, puede resumirse así: Dios Creador es el origen del matrimonio, y ha "dejado la imagen de su propio amor en la unión del varón y de la mujer" (prefacio); esta unión en una sola carne no le es lícito al hombre romperla, pues Dios "quiso que fueran para siempre una sola cosa" (bendición); siendo una unión que se basa en el amor (prefacio), por la consagración matrimonial adquiere un "significado tan grande, que en ella se prefigura la unión de Cristo con la Iglesia" (bendición); es el Espíritu Santo el que con su gracia hará posible que "su unión sea un signo vivo del amor de Jesucristo a su Iglesia" (preces); para que este signo sea permanente se pide que los esposos se esfuercen en la fidelidad, en la "irreprochable conducta", en la "dulzura y la pureza, la humildad y la prudencia" (preces), en ser el uno para el otro signo de la presencia del amor de Dios (bendición de apéndice); además, es necesario que ellos se comprometan a "recibir de Dios responsable y amorosamente los hijos, y a educarlos según la ley de Cristo y de la Iglesia" (escrutinio, bendición); de esta manera, permaneciendo en el amor y la unidad, podrán los esposos ser "testigos del amor" de Dios a los hombres, y de Cristo a su Iglesia. Como bien puede apreciarse los textos respiran una nueva sensibilidad teológica, por la que, además de poner el centro del matrimonio en el amor, se insiste más en su significatividad simbólica sacramental, y en el compromiso de la educación de los hijos en la fe. No obstante, el Dios que se revela en estos textos litúrgicos aparece con los mismos atributos que el que veíamos en la liturgia anterior: Dios Creador del hombre y la mujer; Dios salvador por una alianza de amor; Dios que se entrega y desposa en Cristo con el nuevo pueblo de la Iglesia; Dios uno y fiel para siempre; Dios de creatividad y procreación por medio de la unión del hombre y la mujer.

Como es bien sabido, se ha hecho notar y se ha criticado con razón la ausencia del Espíritu Santo en relación con el matrimonio, tanto en la teología y liturgia históricas, como en la teología y liturgia actuales". El Misal de Pío V (1570) no indicaba, como sucedía en los diversos Rituales y Manuales de la Edad Media y el Renacimiento, que se pudiera elegir la misa de la Trinidad o del Espíritu Santo como misa "pro sponso et sponsa". Posteriormente, tampoco aparece ninguna mención explícita al Espíritu Santo. Aunque el Concilio Vaticano II ofrece en su conjunto una visión eclesiológica y pneumatológica de los sacramentos renovada, tampoco puede decirse que respecto al matrimonio se haya desarrollado este aspecto. El *Ritual del matrimonio* sólo nombraba al Espíritu en dos ocasiones, y no en el centro de la celebración, sino en las "preces" ("para que el Espíritu Santo los llene con su gracia"), y en una de las bendiciones opcionales del final ("El Espíritu Santo alimente vuestras vidas con su amor").

El Papa *Juan Pablo II* se ha referido en diversos momentos a la relación del matrimonio y la familia con la presencia y acción del Espíritu, que se infunde en los esposos en la misma celebración del sacramento: "El Espíritu Santo infundido en la celebración sacramental ofrece a los esposos cristianos el don de una comunión nueva de amor, que es imagen viva y real de la singularísima unidad que hace de la Iglesia el indivisible Cuerpo místico del Señor Jesús. El don del Espíritu Santo es mandamiento de vida para los esposos cristianos y al mismo tiempo impulso estimulante, a fin de que cada día progresen hacia una unión cada vez más rica entre ellos...revelando así a la Iglesia y al mundo la nueva comunión de amor, donada por la gracia de Cristo". Esta atención al aspecto olvidado por parte de Juan Pablo II, ha encontrado una expresión en algunos Rituales, como el polaco, que propone una especie de epiclesis sobre los esposos, pidiendo que el Espíritu santifique la unión y transforme su amor.

En 1990 apareció la edición "Typica altera" revisada y renovada del Ritual del matrimonio²⁹. En esta edición aparecen algunos retoques al texto de las plegarias de bendición nupcial, que incluyen la mención del Espíritu Santo, pidiendo descienda su gracia sobre los esposos para que puedan crecer en el amor y la unidad. No obstante esta mención, podría haberse esperado una mayor explicitación pneumatológica y trinitaria en otros momentos importantes de la celebración, como el consentimiento, la bendición de los anillos, el mismo prefacio. Si la alianza conyugal tiene su fundamento y último sentido en la alianza pascual que culmina en Pentecostés, hubiera sido de desear que la referencia al don pentecostal del Espíritu también hubiera estado presente en este momento

III. Teología

La teología ha explicitado y desarrollado de modo sistemático todos los aspectos señalados, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX. Sin pretender ofrecer una síntesis plena, queremos fijarnos en los que nos parecen aspectos más importantes en relación con la estructura trinitaria del mismo matrimonio.

1. DIOS CREADOR FUENTE DE LA BONDAD Y DEL AMOR MATRIMONIAL. Es preciso referir el matrimonio a Dios, como la verdadera fuente de su bondad creatural, y de su amor trascendente. La teología actual no tiene dificultad en reconocer que el matrimonio, con todo lo que supone: amor y pasión, compromiso y fidelidad, cuerpo y espíritu, sexo y eros... es asumido por el mismo sacramento del matrimonio, de manera que forma parte de su propio misterio. Las prevenciones contra la sexualidad y el erotismo en el matrimonio han sido superadas. Sexualidad y erotismo son elementos que, aún cargados de ambigüedad, constituyen una parte positiva integrante del matrimonio, por voluntad del mismo Dios, que hizo al hombre bueno en la totalidad de su ser. Pero deben estar integrados de modo adecuado en el ágape matrimonial, y por él en el Ágape de Dios. Amor y eros no están llamados a oponerse, sino a complementarse y ayudarse. "Eros no se opone a ágape, sino que pertenece a él, igual que la creación pertenece a la alianza, de manera que por una parte el eros sólo se entiende a partir del ágape, y por otra el ágape se remite al eros y se apoya en él... Lo mismo que la alianza queda vacía sin la creación, así ágape es inhumano sin eros. Así pues, eros y ágape pertenecen a la esencia del matrimonio, y por lo mismo a la del sacramento del matrimonio. El Agape divino, que se manifiesta como origen de sentido, causa fundante, y modelo del mismo ágape humano, no puede excluir de éste al eros que él mismo ha creado. El Agape divino, lejos de despedir al eros del ágape humano, lo acoge y lo asume, convirtiéndolo también en signo del amor de Cristo a su Iglesia. Por eso, cuando dos esposos se aman con la totalidad de su ser sexuado y "erótico", no hacen sino prolongar y actualizar el Amor de Dios. Más aún, el ágape de los esposos es una participación del Ágape de Dios, llamado a realizar las mismas cualidades de este amor: gratuidad, libertad, creatividad, oblatividad... El Dios de la Creación por amor y el Dios de la Alianza en el amor se revela, de este modo, en el acto creativo y amoroso por excelencia que es la unión del hombre y la mujer.

2. CRISTO SALVADOR MODELO DE AMOR ENTREGADO Y DE UNIDAD PERMANENTE. El matrimonio cristiano condensa, en su misma realidad simbólica, la historia de un amor sponsal que comenzó en la creación, alcanzó su suprema realización en Cristo, y llegará a su pleno desarrollo en la escatología. En efecto, el matrimonio cristiano como símbolo sacramental del matrimonio de Cristo y la Iglesia, es uno de los aspectos más desarrollados en la teología actual. Unos autores insisten en la unión corpórea, en la donación en el amor, como representación del misterio de la relación de Cristo con la Iglesia; otros acentúan la eficacia de esta unión de Cristo y de la Iglesia que se hace presente en la generación y en la educación de los hijos. Hay quienes se fijan más en la historia salvífica del amor sponsalicio de Dios con su

pueblo, que se continúa y actualiza en el matrimonio; y quienes centran su atención en el misterio pascual de Cristo como lugar por excelencia de la relación y entrega de amor de Cristo por la Iglesia.

Por nuestra parte, creemos que el matrimonio cristiano es "anámnesis", no solo del amor de Cristo a la Iglesia, sino también de la historia de amor esponsal de Dios con su pueblo, desde la misma creación. Los esposos cristianos, celebrando y viviendo su matrimonio, se insertan y continúan la historia de la alianza de amor de Dios con su pueblo. Ahora bien, puesto que esta historia tiene su centro en Cristo, y el momento culminante de Cristo es la Pascua, también debe decirse que el matrimonio cristiano se inserta de modo especial en el misterio pascual de Cristo. La muerte y la resurrección de Cristo son la última medida, la última palabra del amor. En la muerte se cumple la más radical exigencia y donación del amor. Y en la resurrección se manifiesta la más excelente acogida gozosa de ese amor. La relación esponsalicia de Cristo con la Iglesia, con su amor y entrega hasta la muerte y su resurrección para la vida, se actualizan y representan de forma especial en el matrimonio, por la fuerza y realismo del mismo símbolo interpersonal y corpóreo. Esta visibilización interpersonal sacramental supone la presencia, y esta presencia conlleva un poder de santificación por el mismo signo permanente del matrimonio. El matrimonio es, pues, una participación y una actualización permanente del misterio pascual de Cristo, y en él de la historia de amor de Dios con la humanidad entera.

Como sacramento, el matrimonio es signo del amor de Dios al hombre (santificación), y del amor del hombre a Dios (culto). No se trata, por tanto, de una simple relación comparativa o analógico-conceptual, sino de una relación real y eficaz, que hace del mismo símbolo permanente del matrimonio una actualización viviente de la misma realidad que simboliza. El amor de los esposos viene a ser un misterio pascual vivo y existencial, porque Cristo lo habita, lo transforma, le da su significación plena, lo introduce en su dinámica pascual. De este modo podrá superar su tentación al egoísmo y la división, su idolatría de la sensualidad y de los bienes materiales...

3. EL ESPÍRITU, VIVIFICADOR DE LA ALIANZA MATRIMONIAL. El matrimonio, como todo sacramento, se comprende a partir de la pascua-pentecostés, está destinado a la historización eclesial del Espíritu de Cristo en la situación particular del amor comprometido, y tiene por tanto una dimensión pneumatológica-trinitaria.

En el matrimonio actúa el Espíritu como causa transformante interna de un vínculo de amor interpersonal, que el mismo Espíritu vivifica y ayuda a vivir en relación con la alianza de amor de Dios con la humanidad, y de Cristo con la Iglesia. Esta intervención del Espíritu "sana" el amor matrimonial, reconduciendo la sexualidad y el eros hacia el ágape; diviniza el amor humano, refiriéndolo al Amor divino y a su modelo de realización en Cristo y la Iglesia; impulsa hacia el amor, ayudándole a superar sus limitaciones y llenándolo de un dinamismo escatológico.

Además, el Espíritu es también gracia y don del matrimonio. Sólo con esta gracia podrán cumplir los esposos su misión y sus compromisos, desarrollar su unión y su amor, permanecer en la fidelidad y la entrega, ser "imagen de Dios", símbolos vivos del amor de Cristo, templos del Espíritu e "Iglesia doméstica". La alianza matrimonial es una alianza en el Espíritu, y el amor de los esposos es un amor que encuentra su fuerza en el Espíritu, como principio de comunión y renovación permanentes.

Por todo ello, podemos decir igualmente, y como conclusión, que el matrimonio es "imagen de la vida trinitaria", es decir, imagen que realiza y expresa la misma vida de la Trinidad, y en la que a la vez encuentra su modelo de realización". Existe una semejanza analógica entre la

relación interpersonal matrimonial-familiar, y el misterio de la relación interpersonal trinitaria. El matrimonio-familia es el símbolo viviente que mejor expresa el misterio de la vida trinitaria: así la unidad en la diversidad singular de personas divinas, encuentra su reflejo e imagen en la unidad que respeta la singularidad de marido y mujer; la comunión en el amor trinitario que crea la perfecta comunidad, es el modelo que se simboliza en la comunidad en el amor matrimonial-familiar; la donación participativa del amor para bien universal, significa igualmente la referencia trinitaria de un amor esponsalicio, que no puede encerrarse en sí mismo, sino que se abre en los hijos, a la humanidad entera. El matrimonio cristiano es, pues, signo eficaz de la comunión y el amor trinitarios, y por lo mismo une a los esposos a la Trinidad, haciéndolos partícipes de ese mismo amor y unidad.

[- Amor; Antropología; Atributos; Comunión, comunidad; Creación; Epíclesis; Escatología; Espíritu Santo; Fe; Gloria; Historia; Iglesia; Jesucristo; Liberación; Liturgia; Misterio; Mujer, feminismo; Pascua; Pentecostés; Relaciones; Revelación; Salvación; Teología y economía; Trinidad Vaticano II]

Dionisio Borobio

MISIÓN, MISIONES

SUMARIO: I. Origen trinitario de la misión: 1. Enseñanza de la Escritura; 2. La Tradición; 3. El Concilio Vaticano II: a) La *Lumen Gentium*, b) El decreto *Ad gentes*.—II. Teología de las misiones trinitarias: a. Noción teológica de misión, b. Las misiones trinitarias no suponen imperfección, c. Lo eterno y lo temporal en las misiones divinas, d. Definición de las misiones trinitarias y su alcance, e. Las misiones y las personas divinas.—III. Misiones trinitarias e inhabitación de la SS. Trinidad.—IV. Misiones trinitarias y gracia santificante.—V. La doctrina de las «misiones trinitarias» en la teología hodierna.—VI. Iglesia misionera.

La misión de la Iglesia se ha entendido normalmente en su dimensión preferentemente antropológica: salvar al hombre, comprendiendo esta salvación en sentido prevalentemente negativo: «para que el hombre no se condene». No ha sido frecuente arrancar de la SS. Trinidad como fuente de toda misión, o mejor, no se ha entroncado en el Padre, como hontanar de las misiones del Hijo y del Espíritu Santo. La causa de este desenfoco de la misión tal vez haya estado en el «olímpico aislamiento» al que se ha tenido relegado el misterio adorable de la SS. Trinidad.

Con el Vaticano II, sin embargo, y, últimamente, con la encíclica «*Redemptoris missio*», de Juan Pablo II, la misión de la Iglesia ha quedado centrada en el CENTRO, que centra y concentra todo su misterio y, en concreto, su misión.

El objetivo de esta reflexión no es precisamente hablar de la misión de la Iglesia, cuanto del fundamento trinitario de esta misión, que son las misiones trinitarias. Fundamento del que arranca toda misión en el Pueblo de Dios.

I. Origen trinitario de la misión

La comprensión de la Iglesia en su condición de «misterio» y «sacramento» ha sido consecuencia de la recuperación de las «misiones divinas» por parte del Vaticano II. Al arrancar de las «misiones trinitarias», el concilio se situaba en la más pura línea de la revelación, de la patrística e, incluso, de la teología.

1. ENSEÑANZA DE LA ESCRITURA. Jesús aparece como el «enviado» del Padre a quien deben recibir los hombres para salvarse (cf. Jn 5,22-24.36-37). Habla, de igual forma, del Espíritu Santo, que enviará el Padre (cf. Jn 14,26; Gál 4,6) y también él mismo (He 1,33; Jn 15,26; 16,7) a la Iglesia.

El envío del Hijo por parte del Padre y el envío del Espíritu Santo de parte de Padre e Hijo implica la autodonación del Hijo y del Espíritu Santo en cuanto tales y, en ellos y con ellos, la autodonación del Padre en su condición de Padre a todos los hombres.

Porque «Dios es amor» (1 Jn 4,16) es una expansión fecunda de vida en el ámbito intratrinitario. Dios es Padre que, por ser tal, engendra, en su autodonación, al Hijo, de suerte que el Padre se constituye en «Padre» merced a su autodonación fecunda que hace de sí mismo al Hijo. Dios es Hijo que, por ser tal, es don pleno al Padre, de suerte que el misterio personal del Hijo lo constituye esa total entrega de sí mismo al Padre. Y, porque «Dios es amor», es Espíritu Santo, «don personal» entre el Padre y el Hijo, «descanso» y «gozo» mutuos en la vida intratrinitaria. La vida de Dios es, por tanto, en sí misma, flujo y reflujo, una salida y un retorno o, en otras palabras, una comunión familiar en expansión.

Por un designio totalmente libérrimo del Dios Trino, esta expansión vital intratrinitaria ha salido fuera de la vida intratrinitaria y ha alcanzado también a los hombres por las misiones del Hijo y del Espíritu Santo. El envío del Hijo implica la donación que el Padre hace de su propio Hijo a los hombres (cf. Jn 3, 16s.; Rom 8, 32; etc.) «para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva (Gál 4,5; cf. 8,14s.).

Otro tanto cabe decir del envío del Espíritu Santo de parte del Padre y del Hijo: comporta, igualmente, la donación del Paráclito como tal a los hombres (cf. Jn 14,17.26; Rom 5,5; 2 Cor 1,22; 1 Jn 4,13). Los exégetas reconocen que en estas misiones del Hijo y del Espíritu Santo se «nos revela que Cristo comunica a sus "fieles" algo de la relación filial que le une al Padre: una paternidad, por tanto, la de Dios, que rebasa las relaciones intratrinitarias para abrazar sin más a todos los hombres» hasta el punto de que «su paternidad (del Padre) para con los hombres se realiza en el Hijo y por medio del Hijo, de suerte que, como somos *fili Dei in Filio*, puede calificarse asimismo a Dios como *Pater noster in Filio per Spiritum Sanctum*».

2. LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA. Los Padres de la Iglesia, de igual forma, entienden las «misiones» divinas como una ampliación en el hombre de lo que es propio del Hijo y del Espíritu Santo. El objeto de su teología es Dios, el Padre, que se da a los hombres en Cristo, cuya filiación participan por la acción del Espíritu Santo. Por vía de ejemplo, entre tantos como podíamos citar, valga san Ireneo. El obispo de Lyon se sirve de una alegoría sugestiva para expresar este misterio: el Padre lleva a cabo su designio de autodonarse a los hombres, a través del Hijo encarnado y del Espíritu, que vienen a ser como sus «dos manos». Ireneo quiere expresar con esta alegoría la configuración del hombre, en la Iglesia, al modelo, el Verbo encarnado, mediante la acción del Espíritu Santo. Cristo y el Espíritu entran en el hombre, comunicándole la vida filial, como algo constitutivo del ser humano, de suerte que para el obispo de Lyon el hombre únicamente es tal, cuando ha recibido en sí mismo al Espíritu.

Para Orígenes, «la Iglesia está llena de la Santísima Trinidad»¹. Tertuliano, por su parte, reconoce que allá donde están las tres personas, se halla también la Iglesia «que es el cuerpo de los tres». Pero tal vez sea Cirilo de Alejandría quien con mayor fuerza y realismo ha expresado el misterio de la Iglesia como participación en el ser personal del Hijo y del Espíritu y, en ellos, del Padre. «Hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios. Lo que imprime en nosotros la imagen divina es la santificación, es decir, la participación del Hijo en el Espíritu». Por el bautismo «se forma en nosotros Cristo de modo inefable...».

Y por lo que hace a la misión del Espíritu Santo, el mismo Cirilo de Alejandría compara su acción con la del seilo. Tratando de demostrar de su acción divinizadora en el hombre la condición divina del Espíritu, dice: «El Espíritu Santo no delinea en nosotros la sustancia divina como si él fuera ajeno a ella, a manera de un pintor, que es ajeno a la naturaleza de lo que pinta... sino que El mismo, que es Dios y procede de Dios, se imprime invisiblemente, como en cera blanda y a la manera de un sello en el corazón de los que lo reciben, restaurando así, por la comunicación de sí mismo, la imagen de la naturaleza a la belleza del ejemplar y restituyendo al hombre a imagen de Dios».

San Agustín, por su parte, abunda sobre este particular; insiste en la participación de la Iglesia en la condición filial del Hijo: los cristianos, «porque son hijos de Dios, constituyen el cuerpo del Hijo único de Dios; siendo él la Cabeza y nosotros los miembros somos el único Hijo de Dios». Para los Padres, por tanto, las misiones de las divinas personas prolongan en la Iglesia y en cada uno de sus miembros la vida misma que el Hijo recibe del Padre, y el Espíritu, de ambos. Toda la Trinidad se hace presente de un modo nuevo en los hombres incorporados a Cristo por la acción del Espíritu. Ph. Delahaye, resumiendo el pensamiento patrístico, reconoce que para los Padres de los primeros siglos, la salvación del hombre se cifra en el nacimiento del Verbo en el corazón del hombre. «La patrística primitiva define... la acción salvífica de Dios por su concepción del nacimiento del Logos en el corazón de los hombres... en la filiación e incorruptibilidad y como Logos pneumático en el carisma»². A. Rétif, en la misma línea, reconoce que «la doctrina sobre la relación entre las procesiones intratrinitarias y las misiones temporales de las personas divinas (encarnación y pentecostés) es una doctrina tradicional»

3. EL CONCILIO VATICANO II. Dos son los documentos principales en los que el Vaticano II ha estudiado la condición misionera de la Iglesia y, como presupuesto básico, las *misiones trinitarias*: la constitución LG y el decreto AG.

a) *La Lumen gentium*. Todo el cap. I de la LG, que estudia el misterio de la Iglesia, tiene como telón de fondo el tema de las *misiones trinitarias*. Se arranca del Padre como fuente y origen de la Iglesia (n.2), mediante la acción del Hijo, que es «enviado por el Padre» (n. 3) y por la presencia del Espíritu, «enviado también el día de Pentecostés a fin de santificar indefinidamente a la Iglesia y para que de este modo los fieles tengan acceso al Padre por medio de Cristo en un mismo Espíritu (cf. Ef 2,18)» (n.4).

Una vez que se impuso el nuevo cap. II, *De populo Dei*, la preocupación de los Padres conciliares se cifró en conseguir que se pusieran de relieve con fuerza los principios teológicos de la misión de la Iglesia³. Tratando de responder a los deseos de los Padres, la subcomisión teológica II elaboró dos números nuevos en el c. II del esquema *De Ecclesia*: el n. 13, *De universalitate seu catholicitate unius Populi Dei* y el n. 17, con el que se concluía el cap. Nos interesa el n. 13. Tras poner de relieve el proyecto salvífico del Padre, el n. 13 pasa a describir el modo de su realización, que es la *misión* del Hijo y del Espíritu de parte del Padre, primero, y la misión de la Iglesia prolongando la obra de Cristo bajo la acción del Espíritu, después: «Para esto envió Dios a su Hijo, al que constituyó heredero universal (cf. Heb 1,2), para que fuera nuestro maestro, rey y sacerdote, cabeza del nuevo y universal pueblo de los hijos de Dios.

Para esto, finalmente, envió Dios el Espíritu de su Hijo, Señor y Vivificador». La subcomisión II, al presentar este número, reconocía que la universalidad del Pueblo de Dios se asienta «en la unidad de la naturaleza humana y en las misiones de Cristo, del Espíritu Santo y de la Iglesia». El número en cuestión que pasó sin más a la LG con el mismo guarismo arranca del origen de toda misión, el Padre, que envió a su Hijo al mundo. El Hijo, a su vez, envía a la Iglesia a continuar su obra. Se evoca el mandato misionero de Mt (28,18-20). Se afirma, igualmente, la misión del Espíritu que acompaña y asiste a la Iglesia en su tarea evangelizadora. Y, a modo de conclusión de todo el c. II de LG, se señala el objetivo de toda misión en la Iglesia: la glorificación del Padre (cf. LG 17).

b) El decreto «*Ad gentes*». Esta fundamentación teológico-trinitaria de la misión de la Iglesia se quiso dar por supuesta en el esquema *De missionibus* del que se eliminaron los principios doctrinales de la misión, por estar recogidos en la LG. La mayoría de los Padres que procedían de tierras de misión se opusieron. J. Zoa, en nombre de cuarenta obispos de África y Asia pidió que figuraran los principios teológicos de la misión, anclándolos en las «misiones trinitarias»: «Es necesario que se exprese con claridad meridiana cómo la actividad misionera de la Iglesia arranca principalmente de las misiones del Verbo y del Espíritu Santo. Esta misión se continúa *en y por* la Iglesia. La Iglesia es únicamente el instrumento de las misiones del Hijo y del Espíritu. La misión es el único movimiento que trae su origen de la Trinidad y retorna a la misma Trinidad después de haber alcanzado en su movimiento al mundo y a la historia».

El descontento general sobre el esquema *De missionibus* dio origen a otro nuevo, titulado *Schema de activitate nissionali Ecclesiae*, que cristalizó en el decreto *Ad gentes*. En la presentación del nuevo esquema la *Relatio* reconocía que el esquema trataba de basar la obra misionera de la Iglesia «en la doctrina del mismo Dios Trino, de acuerdo con la profunda enseñanza de santo Tomás; y conecta con la misión universal de la Iglesia». Y continúa la *Relatio*: «De acuerdo con el proyecto de Dios Padre, amor fontal" (cf. Dionysium, Thomam, Bonaventuram), del que proceden el Hijo y el Espíritu Santo, que nos creó y nos llamó, fue enviado el Hijo, verdadero mediador, el cual, por el camino de la encarnación, salvó lo que asumió... Fue enviado igualmente el Espíritu Santo, el cual con su acción interna asiste y mueve al hombre en la realización de esta obra».

En esta misma línea, el relator, J. Schütte, reconocía que «la actividad misional se debe deducir de la misma fundamentación teológica: 1) el origen *trinitario* de la misión de la Iglesia, que trae su origen del consejo o mandato del Padre, proveniente de su ágape (cf. 2 Cor 13,13), que se lleva a cabo mediante las misiones del Hijo y del Espíritu Santo; 2) el aspecto *eclesiológico* de la misión y la íntima conexión con la constitución *De Ecclesia*...

El decreto AG sienta como principio inconcuso que «la Iglesia es por su misma naturaleza misionera, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre» (AG 2). «No podríamos soñar con una fundamentación más recia y profunda, más noble, más urgente, más dinámica y más fecunda. En la fuente misma de nuestro ser cristiano, en el misterio primordial, cuya vivencia hará nuestra felicidad en el cielo, y *cuya* irradiación vital nos envuelve, transforma y diviniza ya en la tierra; ahí es donde hunde sus raíces la vocación misionera de la Iglesia».

El decreto AG, sin embargo, ofrecía una novedad importantísima y fundamental sobre la LG: conectaba las *misiones* del Hijo y del Espíritu Santo con sus *procesiones* respectivas: «Este propósito (de Dios Padre) dimana del "amor fontal" de Dios Padre, que, siendo Principio sin principio, del que es engendrado el Hijo y procede el Espíritu Santo por el Hijo, creándonos libremente por un acto de su excesiva y misericordiosa benignidad y llamándonos, además, graciosamente a participar con Él en la vida y en la gloria, difundió con liberalidad... la bondad

divina, de suerte que el que es creador de todas las cosas ha venido a hacerse *todo en todas las cosas* (1 Cor 15,28), procurand^o a la vez su gloria y nuestra felicidad» (AG 2,2). Es cierto que el Concilio no apela a términos técnicos de la teología, pero está presente en 2,2 toda la teología de la relación entre las *procesiones* y las *misiones*, como lo vamos a ver en el párrafo siguiente.

La misión de la Iglesia quedaba plenamente centrada en la SS. Trinidad como en su fuente original y en su término final. Del Padre, por el Hijo encarnado, en el Espíritu Santo, recibe la Iglesia su misión, que no tiene otra mira que la de reunir a todos los hombres en Cristo y conducirlos al Padre, mediante la acción del Espíritu Santo. «La corriente vital de la Iglesia no es más que la vida divina trinitariamente poseída y donada. Esa vida divina que, procediendo del Padre, pasa por el Hijo y es difundida por el Espíritu a la comunidad de los hombres».

II. Teología de las misiones trinitarias

Seguiré en este apartado la fecunda doctrina que nos ofrece Tomás de Aquino sobre el particular. Analizando el dato revelado observamos lo siguiente: a) Que sólo son enviados el Hijo y el Espíritu Santo; b) Que el Hijo es enviado sólo por el Padre (cf. Jn 14, 25-27), en tanto que el Espíritu Santo es enviado conjuntamente por el Padre y el Hijo o por el Padre a través del Hijo (cf. He 2,33; Jn 15,26): el Padre, aunque no es enviado, viene con el Hijo y con el Espíritu Santo (cf. Jn 14,23). Que las tres divinas personas, al ser enviadas y al darse, respectivamente, comienzan a estar en la criatura racional de un modo nuevo.

a. Noción teológica de misión: El concepto de «misión» conviene sólo al Hijo y al Espíritu Santo. La noción de misión implica una relación entre una persona que envía y otra que es enviada y que depende de la que envía activamente.

Si falta uno de esos sujetos, no puede hablarse de «misión». «El hecho de que alguien sea enviado revela que el enviado procede de alguna manera de quien lo envía, bien sea por modo de mandato, que es como el Señor envía al siervo; bien por modo de consejo, y así se dice que el consejero envía al rey a la guerra; o también por modo de origen, como al decir que el árbol envía o emite la flor».

b. Las misiones trinitarias no suponen imperfección. Cosa que hay que desterrar totalmente en las misiones divinas. Por lo mismo, la persona que envía: *no envía mandando*, por cuanto el mandato, en Dios, implicaría superioridad siendo así que las divinas personas son iguales; *ni aconsejando*, que indicaría, igualmente, una cierta prestancia en el que envía, en el orden de conocimiento; pero *sí originando*: el Padre envía en cuanto está siendo el origen de la persona enviada, como cuando se dice que el árbol envía la flor, en cuanto que está surgiendo de él.

La noción de misión, en las divinas personas, implica dos cosas: 1) la procesión eterna de las personas divinas, puesto que las personas se constituyen por las procesiones. Por lo mismo, siempre que aparece una persona actuando como distinta de las otras, como sucede en la misión, es porque está procediendo de la persona que le da origen; 2) un nuevo modo de existir de las personas divinas en la criatura racional y de ésta en las divinas personas.

c. Lo eterno y lo temporal en las misiones. Dos son los aspectos esenciales que constituyen la misión: la procesión de las divinas personas y el modo nuevo de estar en la criatura racional. Lo cual implica una doble vertiente: la dimensión eterna y la dimensión temporal. En cuanto implica *la procesión de las personas divinas*, la misión es eterna, y en la medida que expresa *un modo nuevo* de estar en la criatura, es temporal. «La misión no solamente implica la procesión

de un principio, sino que, además, determina el término temporal de la procesión, y por eso, la misión es sólo temporal. O también que la misión incluye la procesión eterna y añade algo, o sea, el efecto temporal, ya que la relación de la persona divina a su principio es forzosamente eterna. De aquí que, si se habla de una doble procesión, la eterna y la temporal, no es porque se doblen las relaciones con el principio, sino que la dualidad viene de parte del término, que es temporal y es eterno».

Ambos aspectos son igualmente esenciales a la misión: si prescindimos del aspecto eterno, no podemos hablar de misión de las divinas personas; puesto que las misiones se constituyen por las procesiones: y si suprimimos el efecto temporal, tampoco podemos hablar de «misiones», sino de procesiones; puesto que el efecto temporal de la procesión es lo que hace que se convierta en misión.

d. Definición de la «misión trinitaria» y su alcance. Sobre la base de las precedentes reflexiones se puede apuntar la siguiente descripción de las misiones trinitarias: «*Son la prolongación de las procesiones eternas en la criatura racional*». Quiere decir, por tanto, que: 1) la procesión es causa de la misión; 2) procesión y misión se corresponden: a cada misión corresponde la necesaria procesión eterna de la persona enviada, y 3) el efecto que produce la misión en la criatura racional hay que entenderlo siempre desde la procesión.

Desde el punto de vista pastoral es fácil comprender la enorme importancia de estas conclusiones. Siempre que se quiera explicar adecuadamente la misión de una persona divina, es necesario recurrir a su procesión eterna respectiva. Por lo mismo, para comprender el nacimiento temporal del Verbo es necesario remontarse hasta su nacimiento eterno, y, de idéntica forma, para entender la misión del Espíritu Santo en la Iglesia y en cada hombre, es igualmente necesario remontarse a su procesión eterna. Pocos como san Juan de la Cruz han percibido la entraña profunda de las misiones trinitarias, cuando dice en la Canción 39 de su Cántico Espiritual: «Este aspirar del aire es una habilidad que el alma dice que le dará Dios allí, en la comunicación del Espíritu Santo; el cual, a manera de aspirar, con aquella su aspiración divina, muy subidamente levanta el alma y la informa y habilita para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor, que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo, que a ella le aspira en el Padre y el Hijo, en la dicha transformación para unirla consigo. Porque no sería verdadera y total transformación, si no se transformase el alma en las tres personas de la santísima Trinidad, en revelado y manifiesto grado...

e. Las misiones y las personas divinas. Las procesiones son siempre personales. Lo que procede en el seno de la adorable Trinidad son las personas en cuanto tales. Por lo mismo, la misión, que es una prolongación de la procesión eterna, es también personal; es enviada la persona en cuanto tal. *Las misiones, por consiguiente, hacen presentes y manifiestan a las personas en cuanto tales.* Ahora bien; si las manifiestan, es porque el término temporal de las misiones dice *relación de propiedad a* la persona enviada. La unión hipostática, por ejemplo, es el término temporal de la misión sustancial del Verbo, se refiere propiamente a éste y no al Padre ni al Espíritu Santo. Únicamente el Verbo asume la condición humana, si bien las tres personas actúan la misma obra de la encarnación.

Quiere decir, por tanto, que siempre que se quiera explicar convenientemente el término temporal de las misiones (unión hipostática, gracia santificante, maternidad divina de María, etc.), hay que referirlo a las personas en cuanto tales y no sólo a la naturaleza una. Con esto no se desvirtúa el principio dogmático: «In Deo omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio» (DS 1330), sino más bien se reafirma; puesto que la acción *ad extra* siempre es común a las tres personas, si bien cada una de ellas actúa según su manera peculiar o desde su condición personal.

III. Misiones trinitarias e inhabitación de la SS. Trinidad.

Si las «misiones» son la prolongación de las procesiones eternas en la criatura racional y lo que procede son las personas, queda claro que las personas divinas están de una manera nueva en la criatura racional. Jesús cuando utiliza la alegoría de la «habitación»: «vendremos y habitaremos en él» (Jn 14, 23) se refiere a este misterio. El Hijo de Dios, que nace eternamente del Padre, nace temporalmente en el tiempo: en su humanidad y en cada cristiano, que constituye su «pleroma» o Cuerpo Místico. Y el Espíritu Santo, que procede como «Espíritu del Padre y del Hijo» o el «nosotros» de ambos, se prolonga como tal en la Iglesia. Las misiones divinas, por tanto, instalan al Hijo y al Espíritu Santo en el ser humano y a éste en la koinonía trinitaria. La criatura racional, en otras palabras, queda penetrada por la generación del Hijo y por la virtud del Espíritu Santo, que se hacen presentes en ella; y el Padre, que viene, pronuncia en el mismo amor del Espíritu Santo sobre el ser humano las mismas palabras que dice sobre su Verbo: «tú eres mi hijo amado». A este misterio de comunión llama Jesús y, con él, toda la tradición, *inhabitación*, que implica una presencia cualitativamente distinta de la presencia causal o de inmensidad. Se trata de una «inmersión» de las tres divinas personas en el ser humano y de éste en las tres personas.

a) *Presencia personal*. De cuanto llevamos dicho se deduce que las misiones divinas implican unas relaciones personales del ser humano con las divinas personas. Relaciones semejantes a las que median entre ellas en el seno mismo del ser divino. La comunión de vida que media entre las tres personas es la que se amplía al hombre, de suerte que el hombre, «hijo en el Hijo», debe vivir unas relaciones filiales con el Padre, presente en él, semejantes a las que vive el Hijo. Siempre, eso sí, con esa conciencia de vivir en el ámbito del Espíritu.

b) *Presencia transformante*. La presencia de las divinas personas comporta la transformación del hombre en el Dios Trino, de suerte que queda asemejado a la Santísima Trinidad. No se **da** primero la transformación y después vienen las personas, sino que la transformación del ser humano (deificación o divinización) es el efecto de la presencia o mejor, de la prolongación de las procesiones divinas en el ser humano.

IV. Misiones trinitarias y gracia santificante

Para santo Tomás se da una relación intrínseca entre las misiones y la gracia santificante. «Por el don de la gracia santificante es perfeccionada la criatura racional, no sólo para usar libremente de aquel don creado, sino para gozar de la misma persona divina; y, por tanto, la misión invisible se hace por el don de la gracia santificante y se **da** la misma persona divina». «En aquel a quien se envía la misión invisible es necesario tomar en cuenta dos cosas: la inhabitación de las divinas personas y cierta renovación producida por la gracia».

Para el Angélico, por tanto, se da un nexo intrínseco entre gracia santificante y misión divina, de tal manera que la gracia se identifica con el efecto temporal producido en el hombre por las misiones de las divinas personas.

Lo que llamamos gracia santificante no es otra cosa que esta inserción del ser humano en el ámbito de la vida trinitaria, por la que, sin dejar de ser criatura, entra en el mismo plano de Dios Trinidad, quedando totalmente transformado y «deificado», de condición divina y emparentado con las tres personas, llegando a ser con toda propiedad hijo del Padre, en el Hijo, por la acción del Espíritu y capacitado para obrar al «estilo» de la SS. Trinidad, conociendo como conoce Dios y amando como ama Dios.

Esta inserción del hombre en la SS. Trinidad es propiamente la gracia santificante. Por lo mismo, hay que poner en la misma línea sobrenatural *las misiones* de las divinas personas, *la gracia santificante* y *la visión beatífica*. Las tres facetas son aspectos de la misma realidad: la autodonación del Padre, por Cristo, en la presencia y acción del Espíritu Santo. a) *Las misiones* son la autodonación divina vista en su *causa*, que es Dios Trinidad, que se comunica al ser humano, para transformarlo y elevarlo a su propio rango divino. b) *La gracia santificante* es ese mismo misterio visto en la criatura, que es transformada y deificada como *efecto* de esa misma presencia de autodonación de las divinas personas. La gracia, en efecto, es la misión considerada en lo que tiene de término temporal. c) *La visión beatífica*, finalmente, es la plena floración de esta transformación interior que se ha ido obrando en el ser humano y que culminará en la visión «a cara descubierta».

V. La doctrina de las «misiones trinitarias» en la teología hodierna

La doctrina de las «misiones trinitarias» no se detiene en santo Tomás. La renovación teológica, motivada entre otras causas por el retorno a las fuentes bíblicas y patrísticas, ha hecho aflorar la fecunda doctrina de las «misiones trinitarias» con una visión menos «cosista» y más «personalista». Y.M. Congar reconoce que el misterio de la Iglesia surge como efecto de las misiones trinitarias: «La Iglesia es como una comunicación y una extensión de la unidad misma de Dios... La Iglesia es como una extensión y manifestación de la Trinidad: la Iglesia es Dios que viene de Dios y retorna a Dios llevando consigo y en sí su criatura humana».

G. Philips, por su parte, reconoce que esta fecunda doctrina de las «misiones trinitarias» implica «*el retorno del cosismo a las relaciones personales*» con los Tres. Las misiones divinas implican la comunicación al hombre de lo «propio» de cada una de las divinas personas, como dice el Angélico: «la asimilación al carácter propio de las personas»: «Por medio de las misiones invisibles, de las que resultan en nosotros esta cualidad-relación sobrenatural, nosotros obtenemos, en una actuación progresiva y "semiplena" (san Buenaventura), el conocimiento experimental de las divinas personas en su relación específica con nosotros. Gracias a la asimilación constante que nos procura el *habitus*, el Espíritu de Cristo hace de nosotros cada vez más "hijos en el Hijo Primogénito". De este modo nosotros hemos entrado de lleno en el misterio de la encarnación redentora, de la efusión del Espíritu Santo por el Padre, y en el flujo y reflujo de la vida intratinitaria... Dios Padre nos tiene como objetos fuera de él, pero en cuanto personas nos sitúa *ante él* para entablar un diálogo. Él nos atrae hacia sí personalmente por medio de la relación del Hijo y de la misión del Espíritu. Se trata de una presencia mutua de amistad. Es evidente que nuestra teología se halla ante un "material" inmenso a desarrollar».

VI. Iglesia misionera

La Iglesia peregrinante, nos ha recordado el AG, es «por su misma naturaleza misionera» (2,1). Constitutivamente la Iglesia es misionera dado que tiene el mismo origen e idéntico contenido que las misiones del Hijo y del Espíritu Santo: la realización del designio salvífico del Padre (LG 13,1): como Cristo fue enviado por el Padre, así es enviada la Iglesia como Cuerpo y Esposa de Cristo, por el mismo Señor, a la que otorga su propio Espíritu de parte del Padre, en orden a llevar a cabo su propia misión.

La misión de la Iglesia arranca de su propio ser. Ella está siendo engendrada hija del Padre, desde el Padre (procediendo de una forma análoga a como procede el Hijo), *por, con y en* el Hijo, mediante la acción misionera del Espíritu Santo. Así como en el Hijo su misión es la

expansión de la generación eterna, de forma parecida la Iglesia está siendo enviada desde el Padre, *por, con y en* el Hijo encarnado bajo el impulso del Espíritu a comunicar la vida divina que ella recibe. Tal es el principio fundamental de la misión de la Iglesia según la revelación divina y la enseñanza de la tradición de la Iglesia y del magisterio. Las mismas procesiones del Hijo y del Espíritu Santo que a ella la penetran, la constituyen en un Pueblo misionero. La expansión de la vida trinitaria, que llega a los hombres por el Hijo **y el** Espíritu Santo, alcanza a la Iglesia **y, a** través de la Iglesia, llega a los hom**bres**. La misión de la Iglesia es la expansión e irradiación en los hombres, *desde y en* ella, de la misma vida filial que recibe del Padre. En su condición de Cuerpo de Cristo, animado por el Espíritu Santo, la Iglesia es el camino obligado en la comunicación de la vida trinitaria.

Cerramos esta reflexión con unas palabras de G. Philips: «La crisis que le Iglesia atraviesa en este momento no está causada por su generosidad hacia **los** valores temporales del hombre, sino por el olvido práctico tan frecuente del Padre, fuente de su enriquecimiento. Se puede glosar la palabra de Sartre, que dice: Dios son los otros, pero para hacer esto hay que creer en Dios, y amarle. De lo contrario nos empobreceremos tanto como los otros, y esto es el infierno».

[-> Agustín, san; Amor; Antropología; Bautismo; Buenaventura, san; Encarnación; Espíritu Santo; Iglesia; Ireneo, san; Hijo; Inhabitación; Logos; Misterio; Orígenes; Padre; Pentecostés; Revelación; Sacerdocio; Salvación; Teología y economía; Tertuliano; Tomás, santo; Trinidad; Verbo; Vida cristiana; Vida eterna.]

Nereo Silanes

MISTERIO

SUMARIO: I. Misterio.—II. Dios como misterio.—III. La SS. Trinidad como misterio cristiano.—IV. Las religiones de los misterios.—V. Encuentro del cristianismo con las religiones de los misterios de los siglos II y III. Respuesta cristiana.

I. Misterio

La teología tradicional ha venido entendiendo por misterio una verdad sobrenatural, cuya comprensión supera la capacidad cognoscitiva del ser humano y es objeto de revelación divina. Por el contrario, la fenomenología de la religión lo concibe como una realidad peculiar, sin parangón con las cosas del mundo, que hace irrupción en la vida del hombre y lo concierne radicalmente. Su incognoscibilidad es sólo una consecuencia de su superioridad. Para la religión cristiana esta realidad superior es el Dios de Jesucristo; en otros credos o carece de nombre o se le designa con términos, cuyo significado queda suficientemente cubierto con la palabra misterio.

A partir de R. Otto y de M. Eliade, los fenomenólogos de la religión coinciden en describir el misterio como plenitud de ser y realidad por excelencia. Una entidad transcendente que afecta al hombre de forma definitiva en su misma intimidad y que no se agota en el conocimiento que el hombre pueda tener de ella. El carácter de superioridad suplanta al de incognoscibilidad y ocultación, porque se sitúa en un orden de realidad completamente

distinto, cuyas características principales son éstas: transcendencia ontológica, superioridad axiológica, absoluta personalidad.

Transcendencia ontológica. El misterio no forma parte del conjunto cósmico ni es elemento de un sistema lógico del que el hombre pueda hacerse cargo por completo. Evoca una realidad completamente otra sin punto de comparación con lo conocido y vivido por el hombre, sin ser por ello un secreto, un enigma, ni siquiera un problema. Surge como modo de ser positivo y denso, superior al entorno mundano, en cuya presencia la persona se siente anonadada. Es, como escribe R. Otto, «lo que sale realmente del círculo de lo consuetudinario, de lo comprendido». Su heterogeneidad y transcendencia son, por tanto, la causa de su incomprensibilidad, que no de su irracionalidad, pues, como sugiere X. Zubiri, las cosas nos ponen en la pista de su realidad desbordante de todo concepto representativo.

Superioridad axiológica. Se trata de **una** realidad que vale más que todo lo demás, no sólo en sí misma, sino también por la bondad que irradia sobre todo cuanto existe. Por eso ejerce en el hombre una atracción irresistible, obligándolo a optar por ella, de forma que en su presencia se siente a sí mismo y experimenta todas las cosas como nada y vacío. Es un valor absoluto que no puede ser sobrepujado y «frente al cual el yo percibe su propia nada»². Pero su fascinación no es debida a ninguna utilidad práctica e inmediata, sino a que su aceptación hace al hombre partícipe de su propia plenitud colocándolo por encima de sus apetitos naturales.

Absoluta personalidad. Sabedor de su insignificancia ontológica ante la infinitud del misterio, el hombre se entrega a él aceptándolo como el centro supremo de su vida. En esta aceptación se establece una relación, cuyas características coinciden con las del encuentro personal, de modo que el sujeto humano sabe que se encuentra en las manos de alguien que le ofrece amor personal. Percibe el interés de una persona que lo salva. Por eso, toda religión auténtica puede ser considerada como personificación del misterio, ya que representa la respuesta del hombre al requerimiento divino.

Resumiendo: misterio es realidad por excelencia, completamente superior al hombre y al mundo, que concierne íntimamente al sujeto humano y le exige una respuesta personal incondicional. Puesto que es una realidad inefable, su mejor conocimiento es la toma de conciencia de su insondable grandeza. Pero no se trata de una transcendencia inerte e inoperante como el absoluto de los filósofos, sino de una realidad dinámica que toma la iniciativa de manifestarse al hombre, haciendo que éste responda con la entrega de sí mismo en la más completa confianza.

II. Dios como misterio. (Sentido teológico del misterio)

La teología tradicional, centrada en la perspectiva del conocimiento de Dios, ha sido más sensible a la incomprensibilidad e inefabilidad divinas que a su carácter de ser pleno que se manifiesta progresivamente. La afirmación de Juan Damasceno, «la esencia divina es incomprensible e inconcebible», compendia toda una larga tradición teológica⁴ que entiende el misterio más como límite infranqueable del conocimiento humano que como plenitud de ser. Los teólogos actuales, por el contrario, han sabido recuperar su sentido positivo, eliminando el carácter del enunciado incomprensible y aceptando el de presencia desbordante y de total cercanía en su transcendente realidad.

Esta nueva concepción concuerda con el sentido de la Biblia donde la característica fundamental de Dios no es su incomprensibilidad, sino su manifestación en Jesucristo anunciada en la predicación de los apóstoles y por el testimonio de toda la Iglesia (Mc 4, 11;

Mt 13, 11; 1 Cor 2, 1-16; Col 1, 26-27). En esta perspectiva el carácter «misterioso» pertenece realmente a Dios, aunque tenga sentido entender también como misterio otras realidades relacionadas directamente con Él. Es cierto que él núcleo del misterio queda siempre fuera del alcance de la inteligencia humana, pero no es menos verdad que nos concierne íntimamente y opera en nosotros, ya que su revelación viene a esclarecer nuestro propio ser. «Palabra de Dios manifestada visiblemente, expresión de lo inefable, signo eficaz, por cuyo medio se realiza el designio salvífico», que atañe a nuestra propia realidad humana.

La revelación del misterio de Dios se convierte así en la respuesta al problema del hombre, pero no en el sentido de clarificación puramente intelectual, sino como autocomunicación de amor que acontece definitivamente en Jesucristo —manifestación del misterio de Dios— de donde desborda a todos los humanos. Esto es lo que significa precisamente la definición de Dios en san Juan como amor (1 Jn 4, 8.16). Por eso pudo decir también san Agustín que el misterio de Dios no es otra cosa que Cristo, presencialización del amor del Padre¹. En efecto, la vida de Cristo es una constante superación por encima de lo humano, pero de tal categoría que la condición humana no queda suprimida por la divinidad, sino enaltecida y plenificada.

Odo Casel, inspirándose en la doctrina paulina, ha sabido captar el sentido del misterio cristiano. Lo concibe como manifestación y realización, a la vez, del plan eterno de Dios mediante una acción que, partiendo de la eternidad, tiene su cumplimiento en el tiempo y en el espacio, pero retornando al mismo Dios como a su término definitivo. Su expresión máxima es Cristo salvador, palabra encarnada del Padre, que se prolonga a lo largo de la historia en su cuerpo místico, la Iglesia. Este misterio, expresado en la voluntad salvífica de Dios, que lo lleva a ser todo en todos, comporta tres momentos puntuales: la vida íntima de Dios, su manifestación en Cristo, su prolongación en la Iglesia¹. Los tres se refieren a una realidad inigualable que no puede silenciarse ni quedar encerrada en su hermetismo, sino que el dejarse captar por aquellos que lo desean vivamente forma parte de su esencia². Un Dios que no se oculta es un Dios que tampoco se revela, porque el Dios verdaderamente revelado es el Dios que se manifiesta ocultándose³. Pero este acto depende enteramente del Padre, cuya autocomunicación se realiza gratuitamente por el Hijo en la acción del Espíritu. Tal es el misterio trinitario.

III. La SS. Trinidad como misterio cristiano

El misterio de la Trinidad, original y propio del cristianismo, expresa que Dios es como se manifiesta y que no se manifiesta como no es. Estructura en el amor como constitutivo de la esencia divina y responde a la visión que Cristo tiene de Dios. Es la figura concreta del monoteísmo cristiano⁴. De ahí que su única fuente de conocimiento sean las expresiones del NT, que constituye el culmen de la automanifestación y acercamiento de Dios al hombre. El punto de partida para la reflexión es la Encarnación, donde Jesús se muestra «siendo de condición divina» (Flp 2, 6), «imagen de Dios invisible» (Col 1, 15), «camino» para llegar al Padre: «el que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14, 9), y formando una sola cosa con Él: «El Padre y yo somos una misma cosa» (Jn 10, 30). Queda excluida la identificación personal entre el Padre y el Hijo, pero se mantiene la unidad en el conocimiento y el amor, constitutivos de la vida divina. Con semejante procedimiento se apunta la misma doctrina acerca del Espíritu Santo. El Paráclito, enviado por el Padre en nombre del Hijo para cumplir la promesa y animar la Iglesia por la actuación en cada uno, es asociado a ambos en la realización de la unidad misteriosa de Dios. «El Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho» (Lc 24, 49). «Ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido y ha derramado lo que vosotros veis y oís» (He 2,33). En la consigna del bautismo y al final de la segunda carta a los Corintios, Mateo y Pablo, respectivamente,

ponen las tres divinas personas en el mismo plano. «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». (Mt 28, 19). «La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu santo sean siempre con vosotros» (2 Cor 13, 3).

La coexistencia (existir-en) de las tres personas en un Dios único constituye una novedad radical respecto al AT y de las tríadas que aparecen profusamente en el pensamiento religioso antiguo. Si es verdad que la historia de las religiones enseña que Dios ama a sus criaturas, también lo es que solamente el cristianismo afirma que «Dios es amor» (1 Jn 4, 8), indicando con ello que vive en su mismo ser unas relaciones de intimidad, de reciprocidad y de entrega mutua propias de las personas. Ni meras modalidades del ser de Dios ni cambios sucesivos en su acercamiento progresivo a los hombres, sino el dinamismo propio del amor originario, que es fecundidad, comunicación, benevolencia y mutua relación. Porque es plenitud de ser, es autocomunicación forzosa y, por lo mismo, pluralidad personal, eterna referencia intrínseca y unidad completa. La Trinidad inmanente no se constituye ni se disuelve en la Trinidad económica, sino que se hace presente de un modo nuevo en la autocomunicación soteriológica. En las tres relaciones divinas se realiza la identidad plena de la esencia y existencia de Dios como amor que acontece, ya que Dios, lo mismo que el amor verdadero, no envejece.

La Trinidad como misterio cristiano no es, por tanto, un concepto enigmático e indescifrable, sino la expresión de lo que es Dios en sí mismo y en su relación con los hombres, de modo que, al mostrarnos su ser, nos revela lo que somos los hombres como individuo y como colectividad. Lo recuerda el concilio Vaticano II cuando alude a la oración sacerdotal de Cristo.

El hecho trinitario, profesado ya en la fe cristiana originaria, es formulado categorialmente por la Iglesia antigua y medieval en una lectura ontológica de tipo helenista donde prevalece la experiencia introspectiva del ser humano. La teología actual, en cambio, lo interpreta desde la vinculación de la Trinidad a la persona de Jesús y a la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia. Esta teología enseña que el núcleo del [*Supra*, I] misterio está en la reciprocidad o coexistencia, es decir, en existir en el otro, desde el otro y para el otro''.

Pero no hay que entender esta confesión como una definición estricta de la Trinidad ni como comprensión exhaustiva de Dios. Se trata, más bien, de una afirmación límite que señala lo inefable sin encasillarlo en enunciados escolásticos. Hasta el momento del cara a cara definitivo, la palabra del hombre ante la manifestación de Dios en Cristo tiene que hacerse silencio y convertirse en adoración callada. Es [*Supra*, II] misterio estricto, porque su conocimiento no es debido a la especulación humana, sino a la libre automanifestación de Dios: «Al Hijo lo conoce sólo el Padre y al Padre lo conoce sólo el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiere revelar» (Mt 11, 27; Jn 1, 18). Las pruebas racionales no pasan de ser argumentos de conveniencia que expresan la coherencia racional interna de la fe trinitaria. El contenido fundamental de esta fe es el siguiente: Dios, por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo, es la salvación del hombre. En este enunciado se entienden, como despliegue de un [*Supra*, I] único misterio, la esencia íntima de Dios, la encarnación del Verbo y la salvación del hombre en el Espíritu Santo. Reducido a su núcleo esencial, el misterio trinitario es formulado en este interrogante: ¿En qué medida es Dios uno, siendo así que también Cristo y el Espíritu Santo son Dios? Se trata de un tema teológico, cuya expresión doctrinal no desemboca en una definición que sitúe a Dios en el radio de la captación del hombre, puesto que Dios, a la vez que se revela en Cristo escondiéndose, se esconde en él revelándose'.

IV. Las religiones de los misterios

En el siglo VIII a. C. tiene lugar en Grecia la constitución de la Polis, ciudad-estado, que da culto a las divinidades protectoras, honradas en los santuarios públicos. Es una religión de carácter oficial y política. Sin embargo, la piedad popular sigue por otros derroteros. Se inclina ante Dionisos, Demeter y Coré, cuyos misterios, celebrados en Eleusis, tienen gran aceptación entre la gente. Se establece entonces una doble forma de religiosidad, la oficial de ámbito estatal y la del pueblo con los misterios y las iniciaciones en la esfera de los individuos y de los grupos reducidos. Esta última corriente adquiere un auge extraordinario durante los seis siglos que transcurren desde las conquistas de Alejandro hasta el triunfo y reconocimiento del Cristianismo. Es la época helenista, cuando la Polis da paso a los Estados y la religión oficial se hace cosmopolita. En este período el mundo griego se deja cautivar por el ambiente religioso oriental y junto a los dioses del Olimpo reconoce también las divinidades de Egipto (Isis, Osiris, Serapis y Aois), creando una verdadera síntesis de las religiones griega y egipcia. Desamparado por la secularización progresiva y hastiado del culto oficial a dioses y soberanos, el ciudadano sinceramente religioso se refugia en el contacto con un dios salvador e instituye asociaciones y cofradías en las que personas de distinta clase y condición se dedican al culto de una divinidad particular. Dos son las características principales de dichas asociaciones: la mezcla de edades, sexo y condición social y la unidad de fe y de piedad mediante las prácticas iniciáticas.

Mientras que a la religión nacional se pertenecía por el mero hecho de ser ciudadano, en la misteriosa, por el contrario, se entraba por libre decisión, que comportaba la aceptación de normas espirituales y prácticas corporales por las que se obtenía la salvación individual. Puede decirse que, más que una doctrina, era un calmante espiritual y un seguimiento de orden práctico. Un refugiarse en el santuario de la propia conciencia, huyendo de las tradiciones públicas oficializadas. Mediante esta interiorización el fiel conseguía integrarse en el Uno supremo, divinidad entre la luz y la sombra, que salva al hombre porque también ella ha pasado por el trance de la muerte y de la resurrección. Para este nuevo género de vida, recóndita e inefable, preparan los misterios mediante ritos que simbolizan los avatares de la divinidad, pero cuyo significado profundo no aparece en su expresión inmediata. Por eso, su **inefabilidad** equivalía a inexpresabilidad más que incompreensión. El fiel se sentía incapaz de formular en conceptos la vivencia soteriológica alimentada en los misterios. Ésta es la razón de su secretismo» y «prohibición», propios de todos aquellos que participaban en los ritos de iniciación que, a la vez que se apartaban de los demás, entraban a formar parte de la comunidad de los mystas.

Resumiendo lo anterior, podemos concretar las características fundamentales de las religiones de los misterios en los siguientes puntos: 1. Se difunden al final del mundo antiguo. 2. Son una revancha de los ritos y creencias nacionales. 3. Responden a las exigencias de ultimidad del hombre. 4. Proporcionan la salvación individual mediante la inserción de la persona en una comunidad religiosa. 5. Posibilitan el acceso a la divinidad que padece en la tierra con el hombre y por los hombres. 6. Consideran el culto, cuya finalidad consiste en establecer la unión con el dios, como la causa de este proceso de comunión.

Hay quienes quisieron ver en estas religiones el estadio último del proceso hacia el cristianismo, sin considerar debidamente las profundas diferencias entre las unas y lo otro.

V. Encuentro del Cristianismo con las religiones de los misterios. Respuesta cristiana

Aunque especialistas de la talla de M. Eliade admiten la continuidad del *humus* religioso antiguo y el Cristianismo, rechazan, sin embargo, las teorías de comienzos de siglo que pretendían explicar los orígenes de la religión cristiana por la influencia de los [Supra, IV] misterios helenistas, sobre todo de los siglos II y III de nuestra era. Según el pensador rumano,

ha sucedido más bien lo contrario: la reinterpretación de los ritos antiguos a la luz de los principios cristianos contribuyó en parte a la difusión de los cultos místicos. Es verdad que las comunidades cristianas de Alejandría, Antioquía y Asia Menor se vieron obligadas a confrontar su fe en el Dios de Jesucristo con las creencias religiosas circundantes, sobre todo aquellas que procedían de la [Supra, IV] religión griega, y percibieron en los [Supra, IV] misterios iniciáticos rasgos de advenimiento que constituían una auténtica *preparatio evangelica*. Independientemente, incluso, de los posibles contactos históricos, no cabe duda que perduran en el Cristianismo elementos que deben ser entendidos en relación con los rituales de iniciación. Así el bautismo introduce al hombre en la comunidad cristiana procurándole la vida eterna, y los demás sacramentos transforman profundamente su existencia. Mas, a pesar de todo, dichas semejanzas no pasan de ser imágenes sombrías que necesitan ser depuradas de sus connotaciones naturales y sublimadas por completo. La originalidad fundamental del Cristianismo y su neta superioridad sobre los [Supra, IV] cultos místicos es evidente. La novedad estriba en la mediación de Cristo, Dios y hombre verdadero, en la obra salvadora del hombre y en su incorporación a la vida divina.

La muerte de Dios a manos de los hombres es propia del Cristianismo sin parangón en la historia de las religiones, pues, aunque también mueren y resucitan determinados dioses (Atis, Osiris, Adonis), no lo hacen por obra humana, sino por potencias enemigas de su mismo rango. Sólo el Dios de Jesucristo, que es Dios de amor, puede morir verdaderamente por los hombres y entre los hombres porque los ama de verdad. El carácter de revelación sobrenatural impide también cualquier reducción y dependencia del Cristianismo respecto de las [Supra, IV] religiones místicas. El Cristianismo se manifiesta como obra especial del Espíritu que introduce elementos esencialmente nuevos sobre la sabiduría de los misterios. «El misterio de Cristo —escrib O. Casel— es esencialmente Revelación».

Pero la nota distintiva por excelencia es la divinidad de Jesucristo. El Logos encarnado, verdad y vida de Dios mismo, hace que el servidor fiel que participa de su [Supra, II] misterio se incorpore a la misma vida divina transcendente, la cual comprende la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu, que lo hacen santos al igual que ellos. La iniciación pagana, en cambio, intenta superar el dualismo de la materia y del espíritu, transfiriendo al iniciado de la primera al segundo por medio de los ritos mágicos. La inmortalidad se consigue aquí de modo mecánico, no por renovación interior, obra del amor de Dios, como en el Cristianismo.

Un hecho fundamental y paradigmático está en la base de la originalidad cristiana: la existencia de un Dios único y personal, que a través de su humanización interviene directamente en la vida de los hombres y en el curso de la historia. La encarnación de Dios en Cristo (la suprema hierofanía mediante la cual Dios comunica su santidad a todo hombre por el Espíritu Santo. Ésta es la expresión concreta del monoteísmo cristiano, cuyo contenido trinitario la Iglesia formuló en sus comienzos en el contexto cultural del helenismo".

[-> Absoluto; Agustín, san; Amor; . Bautismo; Conocimiento; Dualismo; Encarnación; Espíritu Santo; Helenismo; Hijo; Iglesia; Jesucristo; Monoteísmo; Padre; Personas divinas; Religión, religiones; Revelación; Teología y economía; Transcendencia; Trinidad; Unidad; Vaticano II.]

Juan de Sahagún Lucas

MÍSTICA

SUMARIO: I. Elementos comunes de la experiencia mística: 1. Ruptura de la conciencia ordinaria; 2. Experiencia del núcleo; 3. Presencia de algo absolutamente nuevo; 4. Presencia inmediata; 5. Presencia gratuita; 6. Presencia subyugante; 7. Experiencia y expresión paradójica.—II. Religiones místicas y proféticas: 1. Religiones místicas; 2. Religiones proféticas; 3. El cristianismo, religión místico-profética.—III. Mística y misterio del Dios cristiano: 1. Unidad originaria de mística y misterio cristiano; 2. Divorcio entre mística y misterio; 3. La mística cristiana como experiencia ontológica y psicológica del misterio trinitario.—IV. La «gran» mística o: la contemplación infusa de la Trinidad: 1. Dos formas de mística trinitaria: a. La mística renano-flamenca, b. La mística de san Juan de la Cruz.—V. La «pequeña mística» o: el despliegue de la presencia trinitaria en la praxis cristiana.

La palabra *mystikós* se deriva del verbo *myo*, que significa *cerrar*, y especialmente *cerrar los ojos*. Su uso precristiano guarda relación con las celebraciones rituales de las religiones místicas, ceremonias secretas de iniciación cerradas a los no iniciados, y en las que el *mystes* recibía una enseñanza que no podía comunicar a nadie. Así, pues, en su origen el término *mystikós* lleva consigo la idea de una realidad secreta y accesible sólo a una minoría.

Tanto en el paganismo como en la propia Iglesia cristiana hasta el siglo XVII el término *místico* fue sólo un adjetivo que cualificaba a un sustantivo. En el siglo XVII aparecerá por primera vez en la espiritualidad occidental el sustantivo *mística*, y con esta expresión se señalará directamente una determinada *experiencia interior* cuyos caracteres señalaremos enseguida. Desde entonces hasta nuestros días este aspecto (experiencia) subjetivo o psicológico estará en primer plano al hablar de mística.

I. Elementos comunes de la experiencia mística

Como experiencia o fenómeno de conciencia la mística es para K. Rahner «el encuentro interior unitivo de un hombre con la infinitud divina que fundamenta tanto a él como a todo ser». Es una definición aplicable a toda mística, sea natural, teísta o específicamente cristiana.

Antes de hablar expresamente de esta última señalemos los elementos comunes a toda experiencia mística.

1. RUPTURA DE LA CONCIENCIA ORDINARIA. La conciencia o conocimiento ordinario (aunque sea del objeto de la fe) es una conciencia empírica que a) se mueve en el mundo de los fenómenos; b) funciona dentro del esquema sujeto-objeto; c) equivale a la conciencia del «yo» empírico como centro de gravedad y sujeto del conocimiento y de la acción.

La experiencia mística lleva consigo la *ruptura* (y no sólo la profundización) de esa conciencia: la experiencia mística sucede en medio de una situación de *éxtasis de la razón* en el que la mente trasciende su estado habitual y, por lo mismo, supera la dualidad sujeto-objeto; la razón, sin negarse a sí misma y, por tanto, sin abandonar al hombre a una pura emocionalidad irracional, trasciende la condición normal de la racionalidad finita, se une a su *fondo* infinito y es embargada, subyugada, invadida y conmocionada por el *misterio de la Realidad*.

2. EXPERIENCIA DEL NÚCLEO. La ruptura de la conciencia ordinaria y el consiguiente éxtasis de la razón lleva consigo la aparición de una *nueva conciencia*: la intuitiva, en la que el hombre no sólo experimenta el núcleo o el alma de la Realidad, sino que se experimenta uno con él. Y desde esta experiencia del núcleo le es posible hacer de su vida y de su mundo un Todo lleno de sentido.

3. PRESENCIA DE ALGO ABSOLUTAMENTE NUEVO. Esa ruptura de conciencia-experiencia del núcleo equivale bajo el aspecto objetivo a «la experiencia, de forma avasalladora, irresistible e incontestable, de la presencia de Algo o Alguien que le sobrepasa y desborda y que es más real que todo lo que se considera normalmente como realidad. El mundo en que vivimos y que nos parece tan real y sólido, se convierte para el místico en un bastidor transparente, porque en él se anuncia otra realidad definitiva».

No es propiamente la presencia de una realidad u objeto añadido a las realidades u objetos ya conocidos, sino lo que podríamos llamar la *dimensión profunda* de esas mismas realidades u objetos. Por llamarlo de alguna manera podríamos llamarla el «misterio», el «milagro» o el «éxtasis» de la realidad. Y es una experiencia de tal categoría cognoscitiva y cualitativa que resulta inexpresable, inefable; el místico choca con el lenguaje.

4. PRESENCIA INMEDIATA. La presencia de esa realidad, o más bien, de esa dimensión profunda de la realidad es inmediata: sin medio, sin imagen, sin representaciones, sin conceptos. La pared normalmente inevitable de intermediarios entre el hombre y la realidad (Ideas, afectos, razonamientos, etc.) se derrumba, y el místico percibe esa presencia con una certeza que sólo tiene paralelo en la percepción sensible; el místico llega a un contacto directo con lo invisible, y el Otro o lo Otro es para él una realidad incuestionable.

5. PRESENCIA GRATUITA. En todas místicas se niega la relación de causa-efecto entre la preparación del hombre y la experiencia mística. En todas se afirma el carácter de regalo que ésta tiene. Puede suceder imprevistamente o en la más grande sequedad y angustia (caso frecuente); normalmente es el final de un largo y paciente camino, la corona de un continuo afán y, si cabe, una recompensa o premio de un ejercicio continuado, pero nunca el precio o el fruto del mismo.

6. PRESENCIA SUBYUGANTE. Como consecuencia de lo dicho en el punto anterior, la mejor preparación para la experiencia mística es la nada fácil actitud de receptividad, que es el silencio humilde y abierto de la razón y la voluntad ordinarias en los que predomina, si no ejerce la exclusiva, el yo activo empírico. A medida que, en paciente ejercicio, la receptividad va ganando terreno, va despertándose la actividad propia del centro del ser, ante la cual el hombre sólo puede estar abierto y receptivo. Cuando éste se ha convertido en pura receptividad, todo puede suceder (pero siempre de forma gratuita, como un puro don). Lo que puede suceder es que el hombre se siente invadido por el Ser o el Todo, vive el Todo y se vive en el Todo, deja de sentirse realidad individual separada y por lo mismo egocéntrica, y es arrebatado por la fuerza del Ser que ahora se le releva como poder ilimitado, ímpetu irresistible, realidad numinosa, amorosa y santa, como lo *fascinosum et tremendum*, según la conocida expresión de R. Otto.

Todo cambia entonces: el hombre siente una Realidad que habla sin palabras a su íntima esencia, de sustancia a sustancia (san Juan de la Cruz), que le «toca» en la profundidad, le hace «cautivo» y le transforma. Nada hay en esa experiencia que se parezca a una contemplación neutra de algo que no afecta a la propia existencia o no lo hace cambiar, nada tampoco que se parezca a un contemplarse a sí mismo o a una evasión de la responsabilidad en el mundo. En ella se vive el total olvido de uno mismo, los propios problemas se hacen insignificantes y se experimenta una liberación de todo lastre personal y una entrega espontánea al amor en todas sus manifestaciones.

7. EXPERIENCIA Y EXPRESIÓN PARADÓJICA. En la experiencia mística, que obra de forma inmediata en el ser del místico, aparece un mundo inexpresable en el lenguaje con que se traduce la experiencia ordinaria o el conocimiento racional-lógico de la realidad. La

inefabilidad de la experiencia, la imposibilidad de traducirla lingüísticamente, y a la vez la necesidad y deber de comunicarla, obliga al místico a crear un lenguaje nuevo mediante la paradoja en la que, a la ruptura de la mente lógica, corresponde la ruptura del lenguaje lógico. Expresándose a base de la relación dialéctica de conceptos contrapuestos aplicados a la misma cosa, el místico, más aún que decir su experiencia dice la inefabilidad de ésta, abriendo así al lector a una actitud igualmente mística y de admiración ante lo inexpresable.

II. Religiones místicas y proféticas

1. RELIGIONES MÍSTICAS. Las religiones místicas se caracterizan por una concepción de Dios o de lo divino como fundamento interior, infinito e impersonal del hombre y del mundo y consiguientemente, por una concepción de éstos como pura manifestación o epifanía de lo divino. La «revelación» equivale a una «palabra interior» que hace consciente lo que normalmente permanece inconsciente e ignorado en el hombre: el fondo o fundamento interior de sus ser, es decir, su unidad e identidad con lo divino; revelación que va normalmente acompañada de la del fundamento del universo mismo, igualmente uno e idéntico con lo divino.

Las religiones místicas se caracterizan igualmente por la preeminencia dada al elemento «es» como definición de lo divino frente al ético «debe ser». Lo ético o moral es sólo una preparación o medio para la experiencia mística de unidad con lo divino, pero queda superado en ésta; es también un criterio de autenticidad de dicha experiencia, pero nunca elemento o lugar esencial de la misma; en una palabra, es un elemento que precede o sigue a la experiencia mística, pero no es ella misma, considerada de calidad superior a la experiencia ética.

Las religiones místicas no conceder ningún significado a la historia como tal, y menos aún como medio de revelación; se considera como símbolo de la realidad divina arquetípica hacia la que apunta y hacia la que hay que ir traspasándole.

2. RELIGIONES PROFÉTICAS. Las religiones proféticas, que corresponden a las tres grandes religiones monoteístas, judaísmo, islamismo y cristianismo, se caracterizan por su concepción de Dios como voluntad, persona y poder personal que se revela libremente en la historia y la trasciende.

Las religiones proféticas acentúan el elemento ético de la persona divina: la experiencia de la *santidad* de Dios no es sólo la experiencia de la presencia del poder *fascinosum et tremendum* del Ser, sino también la experiencia de su perfección y de sus exigencias éticas («Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto», Mt 5, 48). En la *revelación* neotestamentaria el elemento ético hallará su expresión suprema en la definición de Dios como «Amor». A diferencia de las religiones místicas (como el hinduismo y el budismo), para las que «la última realidad» es Pura Identidad, Puro Ser-Conciencia, en la revelación neotestamentaria la «Última Realidad» (Dios en lenguaje religioso) es Amor, pura relación amorosa a otro; y esta relación es *su ser*: Dios es el Absoluto *relacional* (Trinidad).

Las religiones proféticas son eminentemente históricas: la revelación de Dios no es la iluminación de la profundidad del hombre o del mundo, ni surge en la intimidad del hombre individual, sino que es la autocomunicación del Dios personal, trascendente al propio fondo del alma y del mundo, hecha a la historia y a través de los sucesos y personajes históricos; para el cristianismo tiene su culminación en el personaje histórico Jesús. La historia **tiene** un sentido divino y no es, por lo mismo, símbolo de una realidad divina arquetípica, sino realización de la

voluntad salvadora de Dios. La revelación divina se produce en todo lo que acontece, y la religión se presenta como el testimonio profético de la voluntad de Dios en los acontecimientos.

3. EL CRISTIANISMO, RELIGIÓN MÍSTICO-PROFÉTICA. Después de lo dicho hay que negar que el cristianismo sea una religión mística. Puede admitirse con Friedrich Heiler que la «mística» es la nota específica de las religiones no cristianas, mientras que en el cristianismo domina el principio «profecía». Otra cuestión es si el cristianismo tiene algo que ver con la experiencia mística, o más claramente: si ésta es incluso compatible con la experiencia cristiana como tal.

En el seno de la Iglesia protestante nunca ha existido entusiasmo por la mística, muy en consonancia con el principio protestante de la radical perturbación interna del hombre y de la justificación por la fe. La teología dialéctica ha considerado la mística incluso como opuesta a la esencia misma de la revelación bíblico-cristiana. Valga como muestra esta frase de Emil Brunner: «La mística es la más fina y sublime forma de divinización de la criatura, la más fina y sublime forma de paganismo... La mística es una ilegítima transgresión de fronteras. Traspasa la frontera entre criatura y creador, entre tiempo y eternidad, entre el yo y el Tú, entre Dios y el alma... La tendencia más profunda de la mística es la autodivinización». No han faltado incluso teólogos católicos que han compartido la misma doctrina y han lamentado, juntamente con aquéllos, la trágica adulteración de la fe y espiritualidad cristiana provocada por la aparición, con el Pseudo-Dionisio, de la «mística» en la Iglesia.

Pero el protestante Paul Tillich ha recordado a la Reforma y a sus compañeros teólogos que han visto en el misticismo tan sólo una vía de autosalvación, que «lo místico (en cuanto presencia de lo divino en la experiencia) constituye el corazón de toda religión. Una religión que no pueda decir «el mismo Dios está aquí presente», se convierte en un sistema de reglas morales o doctrinales que no son religiosas, aunque puedan dimanar de unas fuentes originariamente reveladoras. El misticismo, o la «presencia sensible de Dios», es una categoría esencial en la naturaleza de toda religión y nada tiene que ver con la autosalvación».

Por otra parte, la propia Biblia está llena de experiencias de Dios que de ninguna forma pueden caracterizarse como «puramente proféticas» frente a las «místicas». Así la visión de Isaías en el templo, la de Elías en el Horeb, las de Ezequiel, Daniel, el Apocalipsis, Pablo, y las experiencias del propio Jesús.

La mística, mediante la unión extática del hombre con Dios, es la única vía para superar el esquema objetivante que convierte a Dios en un objeto frente al sujeto hombre; y recuerda a la teología que, precediendo Dios a la estructura mental sujetoobjeto, debe incluir en su discurso acerca de Dios el reconocimiento explícito de que no puede hacer de Dios un objeto. En relación con la religión y la teología cristiana la mística ha tenido, tiene y tendrá una «función permanente: subrayar vigorosamente el carácter abismal del fondo del ser y rechazar la identificación demoníaca de todo lo que es finito con lo que trasciende a todo lo finito. Ella es la que preserva el carácter numinoso, *tremendum et fascinatum*, de Dios, la que salvaguarda la *santidad de Dios*, que no es una cualidad o atributo particular del mismo, sino la que cualifica a lo divino como verdaderamente divino, es decir, como abismo y fondo del ser, inaccesible al esquema cognoscitivo y a la relación personal objetivante.

Si tal es el papel insustituible de la mística, su evidente peligro es, en cambio, eliminar las mediaciones del Absoluto o considerarlas preliminares y provisionales en su camino hacia el infinito, hacer irrelevante la revelación para la situación humana concreta, negar el valor irreplicable de la existencia humana en el espacio y el tiempo y abolir el valor de la historia para la salvación o realización del hombre. Estos peligros quedan superados en el profetismo, que,

al tiempo que lucha, como la mística, contra la demonización de lo finito, no lo devalúa ni se eleva por encima de él para alcanzar la realidad divina, sino que somete las necesarias mediaciones finitas (expresión concreta de la revelación de Dios y por tanto base de toda religión) al juicio de lo que *debería ser* porque es ley *divina*. Enfatiza así el profetismo el elemento ético de lo divino, es decir, de lo *santo*, y en él se da la síntesis equilibrada de mística y profecía, puesto que en el profeta se junta la experiencia del *fascinosum et tremendum* con los elementos éticos, sociales y políticos. «Incluso en el mayor éxtasis, un profeta no olvida el grupo social al que pertenece, ni el carácter impuro de ese pueblo que él no puede rehuir. Por consiguiente, el éxtasis profético, al contrario del éxtasis místico, jamás es una finalidad en sí mismo, sino más bien el medio de recibir mandamientos divinos que han de predicarse al pueblo».

Jesús, suprema mediación histórica de Dios, es también la suprema síntesis de mística y profecía. Mientras en el judaísmo llegaron a separarse el poder soberano y trascendente de Dios y su presencia inmanente, en Jesús **ambos** aspectos forman una unidad original y desconocida en Israel. En ningún sitio se afirma con tan rígida ética la perfección de Dios y en ningún sitio se siente más vivamente su presencia (Nathan Söderblom). La experiencia místico-profética que Jesús tiene de Dios es también la experiencia que el hombre puede tener de Dios en Jesús.

III. Mística y misterio del Dios cristiano

El «misterio» de la Realidad, al que se abre el místico y que se abre al místico, es en la revelación veterotestamentaria el misterio del «Dios vivo» de Abrahán, Isaac y Jacob, celosamente preservado por el profetismo israelita de todo politeísmo idólatra y de todo panteísmo místico. Frente al primero, que diviniza lo concreto y particular, el monoteísmo profético de Israel recalca el «yo soy el que soy» del Sinaí y el «santo, santo, santo» de la visión de Isaías, el Dios que trasciende lo creado, particular e histórico; y frente al segundo, que disuelve lo creado, particular e histórico (considerado en cuanto tal como ilusión) en el infinito y universal fondo del ser y termina, por tanto, también divinizándolo, acentúa su carácter de Dios vivo y concreto. Trascendente e inmanente, ser universal y ser vivo y concreto son los dos elementos dialécticos de igual importancia que crean una armonizadora tensión entre forma absoluta y dinamismo en la vida intradivina más allá de toda polaridad finita.

Y este monoteísmo profético, específico de Israel, termina revelándose como *monoteísmo trinitario* (que no es más que la explicitación del veterotestamentario «Dios vivo»), en el que se unifican la ultimidad y lo concreto, lo universal y lo individual, el Ser-Mismo y su manifestación en la persona histórica, individual, de «Jesús como el Cristo». El punto en que emerge la teología cristiana es «el punto que se ha descrito como "el Logos se hizo carne". La doctrina del Logos como doctrina de la identidad de lo absolutamente concreto y de lo absolutamente universal no es una doctrina teológica más, sino el único fundamento posible de una teología cristiana que pretenda ser *la teología*».

1. UNIDAD ORIGINARIA DE MÍSTICA Y MISTERIO CRISTIANO. En la Sda. Escritura no hallamos el adjetivo «mystikós» ni, por supuesto, el sustantivo «mística». Sí hallamos, en cambio, ya en el AT la palabra «mysterion» (de la misma raíz que «mystikós») que, si sirve unas veces para indicar simplemente un secreto humano que no puede descubrirse, en la literatura apocalíptica (por primera vez en Daniel) tendrá ya un sentido «escatológico», es decir, servirá para referirse a sucesos futuros dispuestos por Dios que permanecen ocultos y sólo pueden ser revelados o interpretados por Él y por aquellos a quienes El concede este don.

En el NT va a ser san Pablo el que use el término «mysterion» para significar el plan de salvación de Dios Padre escondido desde los siglos, realizado y revelado en el acontecimiento de la cruz-resurrección del Hijo y conocido y vivido sólo por la fuerza del Espíritu vivificante. Es, pues, el «mysterion» esencialmente trinitario y al mismo tiempo cristocéntrico, que Pablo presenta como la sabiduría misteriosa de Dios frente a la sabiduría griega y judía. En el acontecimiento trinitario —cristocéntrico de la cruz— resurrección se revela el propio misterio del Dios trino como amor, el misterio del hombre por su inserción como hijo en el Hijo y hasta el misterio del universo recapitulado en el acontecimiento de Cristo.

En la época patrística encontramos con mucha frecuencia el adjetivo «mystikós», siempre referido al «mysterion» paulino, lo mismo que en el paganismo se había referido a los «misterios»; pero mientras en éste indicaba solamente el carácter secreto del rito en su figura externa, en el cristianismo designa por primera vez una doctrina o una experiencia religiosa.

L. Bouyer habla de tres sentidos del término «mystikós» en la época patrística: el bíblico, el litúrgico y el espiritual; tres sentidos de fronteras corridas, que forman objetivamente una unidad y que sólo se refieren a una modalidad distinta del acercamiento al «mysterion», pero de forma que el bíblico, cronológicamente el primero, se continúa en el litúrgico, y de ambos nace el espiritual. En los tres casos «mystikós» alude a una dimensión *velada y profunda*.

Sentido bíblico: «místico» es el contenido y significado profundo y auténtico de la entera Sda. Escritura leída desde el NT: la realidad divina de Cristo. La exégesis alejandrina (Orígenes) insistió especialmente en este sentido místico, también llamado espiritual o pneumático, de la Sda. Escritura, más allá del literal (histórico) y psíquico (moral), y escondido a la generalidad de las personas.

Sentido litúrgico: «místico» designa la realidad sacramental, especialmente la eucarística, en su nivel profundo —el mismo Cristo— más allá del velo del sacramento que a la vez le hace presente y le oculta.

Sentido espiritual: «místico» designa un conocimiento experimental, inmediato, interno de las realidades divinas. Orígenes será el primero en dar este significado al término «místico», pero siempre en relación con la exégesis o meditación de la Sda. Escritura; para Orígenes nadie puede entender ésta si no se hace profundamente uno con las realidades de las que aquélla habla. Pero será con el Pseudo-Dionisio con el que este significado adquirirá carta de naturaleza; toda la mística posterior hasta el mismo san Juan de la Cruz será dionisiana.

Pero tampoco el Pseudo-Dionisio habla nunca de una experiencia o un conocimiento místico al margen de la Escritura y la Liturgia, sino en el marco de las mismas, y mucho menos se encontrará en él la contraposición entre fe objetiva trinitario-cristocéntrica y experiencia mística interna, como pretenden hoy los interesados en aislar la experiencia de los místicos cristianos de **su** fe dogmática. Para el Pseudo-Dionisio lo «místico» es *a la vez* el «mysterion» bíblico-litúrgico y la inefable experiencia de unidad con él, «el Dios que vive en luz inaccesible y se **deja** aprehender por nosotros en Jesucristo» y el conocimiento inspirado en el que se regala una experiencia y en el que una profunda «simpatía» lleva a **«una** unidad y una fe mística que no **puede** aprenderse».

La *esencia* de la mística dionisiana no es, ciertamente, neoplatónica, pero sí lo **es** su mistología, es decir: su reflexión sobre la mística se hace a través del sistema categorial y del cauce expresivo neoplatónico. Esto va a condicionar toda la mística occidental que tuvo en el Pseudo-Dionisio, como supuesto discípulo directo de san Pablo, su más influyente inspirador y guía.

2. DIVORCIO ENTRE MÍSTICA Y MISTERIO. De lo dicho se deduce que **la** mística cristiana, incluso la del Pseudo-Dionisio, se entiende en los primeros siglos como una unidad de misterio objetivo-experiencia del misterio; y este misterio es el trinitario tal como ha sido revelado en Cristo en la plenitud **del** tiempo salvador, es decir, la **Trinidad** económica. Entre misterio y experiencia el acento se pone en la primacía **de** aquél.

A lo largo de la historia de la Iglesia esa unidad se va a ir quebrando y, además, la balanza se va a ir inclinando progresivamente hacia la experiencia ^subjetiva como lo propiamente místico.

Varios factores, como diversos afluentes de un mismo río, se irán 'uniendo sucesivamente y provocando una quiebra cada vez mayor. Señalemos los principales:

1. Disociación entre teología y economía salvadora, entre Trinidad inmanente o *ad intra* y Trinidad económica o *ad extra* sobre todo después de Nicea; acentuación, además, en la teología occidental de la unidad dentro de la Trinidad más que de la vida trinitaria dentro de la unidad; y, finalmente, la doctrina, ya defendida por san Ambrosio, de la acción de Dios *ad extra* como indivisiblemente uno y no como trino (con el matiz de la «apropiación»). El dinamismo trinitario salvador del NT, en el que se revela la propia multidimensionalidad interna del Dios vivo, cede el primer lugar a brillantes y necesarias elucubraciones sobre las procesiones intratrinitarias más allá del tiempo y sin relación intrínseca a él; y la realidad neotestamentaria del Espíritu Santo como punto de unión entre Jesús, presencia del misterio del Padre, y los bautizados, y como fuerza divina que habita en el propio corazón del hombre posibilitando su transformación en hijo, se difumina en una teología ocupada ante todo en aquilatar su carácter de «tercera persona» que, en cuanto tal irreductible persona, no tiene un papel específico *ad extra*. Dogma y vida cristiana afinan sus perfiles y comienzan a moverse en zonas diferentes; la «espiritualidad» va poco a poco dejando de ser explícitamente la vida de la comunidad eclesial o del creyente en cuanto inserción en la acción transformadora del Espíritu Santo desde lo más interior del hombre y convirtiéndose en una realidad borrosa y sin referencia expresa a su carácter pneumátrico-trinitario.

2. Triunfo del racionalismo aristotélico en el sistema filosófico-teológico tomista frente a la «Theologia mentis et cordis» y la exégesis y teología simbólica hasta entonces dominantes. El misterio de Dios, en cuanto objeto de la *ciencia teológica*, es encorsetado en un discurso racional que pretende por esa vía la objetividad del conocimiento frente a cualquier falsificación subjetiva, y el concepto claro, lógico y preciso frente al vago e indefinido conocimiento y lenguaje simbólicos. Pero con ello se pierde la relación intrínseca entre conocimiento y amor como dos momentos internos que se condicionan mutuamente, y se esclerotiza el lenguaje simbólico de la Biblia y el conocimiento simbólico, integrador y que habla al hombre entero, al reducir su contenido a conceptos lógico-metafísicos. La *ciencia teológica* en cuanto tal (no los teólogos) deja de ser espiritual y termina produciendo, tras las grandes síntesis de la alta escolástica en las que de alguna forma se mantiene todavía la unidad entre reflexión teológica y experiencia cristiana, el divorcio entre «teología sentada y teología arrodillada» y entre teología y mística. La afirmación de un autor de mediados del siglo XV de que la teología escolástica y la teología mística tienen tan poco en común como el arte de pintar y el arte de zapatero, dicen bastante del grado de ruptura al que habían llegado teología y experiencia. El intento de unión entre escolástica y mística en el maestro Eckhart terminó en una rotunda condena oficial de la segunda desde la máquina doctrinal de la primera, que siguió en los siglos posteriores considerándose el tribunal inapelable, frecuentemente anatematizador, de las experiencias místicas, sin permitir a éstas aportar nada a la revisión del propio armazón doctrinal.

La disociación entre teología y espiritualidad da lugar a la aparición y proliferación por este mismo tiempo de las «devociones» privadas, desligadas del tronco teológico y proclives al sentimentalismo. La separación de Trinidad inmanente y económica en la anterior teología, unida a la separación de teología y espiritualidad en la escolástica, lleva a una traducción intimista del misterio salvador tanto en la corriente mística como en la de la «imitación de Cristo»; valga como ejemplo de la primera el cambio de la «Iglesia esposa» por el «alma esposa» y de la segunda el de «la» cruz de Cristo por «mi» cruz.

3. Giro antropológico de la Edad Nueva: con el Renacimiento comienza el viraje en redondo desde el objetivismo teocéntrico medieval hacia el antropocentrismo, que será elevado a sistema en Descartes y culminará en la filosofía kantiana. A la primacía y práctica exclusividad del «mysterion» objetivo de Dios en Cristo en la espiritualidad de los primeros siglos y de toda la Edad Media (aunque el acercamiento al mismo se haga mediante categorías neoplatónicas) se une en esta época la atracción por la interioridad como experiencia consciente. En este tiempo aparece por primera vez, como ya dijimos, el sustantivo «mística» para señalar más bien la *experiencia interior* que el *misterio* experimentado, y tiende a sustituir al término «contemplación», que dice una relación directa a la sumersión en la realidad objetiva de Dios. Juan de la Cruz va a dar un relieve hasta entonces desconocido a los aspectos psicológicos o subjetivos del camino hacia la unión con Dios, les va a observar con suma agudeza y a describir magistralmente. Manteniendo la unidad de misterio y experiencia, y permaneciendo fiel al teocentrismo de la mística tradicional, va, no obstante, a acentuar el polo interior de la experiencia de manera decisiva para la historia de la mística. Y lo mismo hay que decir de santa Teresa.

El idealismo cartesiano-kantiano, que separa el conocimiento mismo del objeto del conocimiento, ha tenido su traducción en la reducción psicológica de la mística, entendida como puro fenómeno de conciencia. La aplicación del término «mística» a la experiencia espiritual propia de las religiones orientales ha contribuido aún más a esa *noción*; «mística» y «ensanchamiento de la conciencia» más allá de su nivel empírico racional son equivalentes. Estamos en los antípodas de la más antigua noción de mística en la Iglesia cristiana.

3. LA MÍSTICA CRISTIANA COMO EXPERIENCIA ONTOLÓGICA Y PSICOLÓGICA DEL MISTERIO TRINITARIO. Frente a la tendencia actual, también en círculos cristianos, de nivelar todas las místicas como fenómeno de conciencia y por lo mismo como experiencia psicológica, toda una línea de teólogos como Rahner, von Balthasar, Stolz, Bouyer, Sudbraek, etc., intentan recobrar la especificidad irreductible de la mística cristiana volviendo los ojos a la época patrística. Admitiendo la categoría de experiencia para caracterizar a la mística, afirmando como Rahner, que «el cristiano del futuro o será un "místico", es decir, una persona que ha "experimentado" algo, o no será cristiano», y que «la iniciación al cristianismo es *en el fondo* iniciación a la mística», el concepto de experiencia de estos teólogos no se identifica con el psicológico de la época subjetivista moderna.

Según ellos, en consonancia con la doctrina patrística, no es el sujeto, sino el objeto, *el misterio* mismo el que determina con su sola presencia lo que puede llamarse legítimamente *mística* en la experiencia cristiana. La esencia de la experiencia mística cristiana está en *el «encuentro» personal con el misterio objetivo* de Dios en Cristo por el Espíritu en cuanto ese «encuentro» equivale a la plena disponibilidad, a la fe como respuesta obediente a la Palabra, que lleva consigo infaliblemente una *experiencia personal del misterio* de la cruz-resurrección y del don del Espíritu, pero no necesariamente una *conciencia* refleja y subjetiva de esa experiencia. El paulino «ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí», expresión usada frecuentemente por san Juan de la Cruz para aludir a la vida mística, subraya, según von Balthasar, la primacía del misterio objetivo sobre la experiencia subjetiva, a la cual no hace

referencia; «lo decisivo es que la esposa se entrega sin reserva alguna; ella no pregunta cuánto vive *ella* en el encuentro, de qué forma la toma el esposo, sino si *él encuentra* en ella lo que desea». Por eso «debe ser considerada *como* mística toda experiencia cristiana *era* la que la fe vivida nos entrega efectivamente a la acción transfigurante del misterio de Cristo en nosotros”

Se reconoce que la experiencia ontológica tiende en su desarrollo hacia una contemplación precursora de la bienaventuranza eterna, una conciencia iluminada del hecho de que «ya no vivo yo, sino Cristo en mí», y se admite la importancia de esa experiencia. Pero, por una parte, se considera dependiente a la vez de las condiciones psicológicas de la persona y del don de Dios que concede ese carisma a quien quiere; por otra parte, la importancia que se le otorga no es ni teológica ni teologal: tal manera de mística no es *el* camino para la perfección evangélica, sino *un* camino, y no es tampoco *un grado más alto* de la fe, la esperanza y el amor; menos aún supone una superación de la fe misma por un conocimiento más alto, ya que «en su núcleo teológico auténtico es un momento interno y esencial de la fe, no al revés».

K. Rahner ha aclarado muy bien la relación entre la mística como experiencia objetiva y psicológica: esta última es el esclarecimiento paradigmático de la experiencia de la transcendencia que se da de forma atemática y no-refleja en la vida normal del cristiano abierto a las virtudes teologales por el hecho mismo de que en la fe, la esperanza y el amor se trata directamente, no del cumplimiento de un mandato moral, sino de la vivencia de la propia autocomunicación de Dios, que es la que se hace refleja en la experiencia mística explícita. Tema es, según K. Rahner, de la teología en general, y de la Teología Mística en particular, aclarar la perichoresis o circularidad entre ambas experiencias desde la función ejemplar de la mística explícita que, según el mismo autor, aunque desde un punto de vista teológico no significa un grado superior en la subida cristiana a la perfección, sí la significa bajo el aspecto de una objetiva psicología refleja^{2x}. Para von Balthasar son experiencias especiales concedidas a fieles particulares para provecho de los demás, y que, para ser bien administradas, presuponen gran pureza de alma, mientras que en sí mismas no son ninguna medida de esa pureza.

Supuesto el igual valor teologal de ambas «místicas», podríamos, para entendernos, llamar con J. Sudbrack «pequeña» mística a la experiencia personal, puramente objetiva de la fe, y «gran» mística a la experiencia objetivo-psicológica.

IV. La «gran» mística o: la contemplación infusa de la Trinidad

La contemplación infusa, característica de la mística frente a la ascética, es para san Juan de la Cruz «noticia amorosa», luz y amor infusos comunicados por Dios sin discurso ni figura y recibidos pasivamente en la actitud de simple atención amorosa, en silencio de potencias, que están recogidas en su raíz, en el centro del alma. A esta contemplación infusa, que sólo en el siglo XVII, después de san Juan de la Cruz, fue llamada también «experiencia mística», hay que aplicar todas las características comunes de la misma expuestas al principio.

Da la impresión de que el juicio teológico de los autores citados en el apartado anterior sobre la experiencia mística refleja se queda demasiado corto. Admitiendo que dicha experiencia no supone o es un grado más alto de la vida teologal (que puede ser vivida con la misma o mayor intensidad sin esa especial experiencia), no se puede olvidar al mismo tiempo que el *conocimiento de fe* es el conocimiento de Dios mismo, que es *infuso* y que no tiene **continuidad** alguna no sólo con cualquier conocimiento natural de Dios, sino con el conocimiento del propio contenido de la fe en cuanto realizado mediante la operación natural, racional, del entendimiento que inevitablemente objetiva a Dios, sustancia de la fe como dice

san Juan de la Cruz. Pero toda objetivación de Dios, por inevitable y hasta necesaria que sea en una etapa de la vida espiritual —la de la meditación activa, propia de los principiantes—, «no es Dios», como reiterativamente afirma el Santo, y por eso ninguna aprehensión sensible o anímica, aunque tenga como objeto a Dios, puede ser medio próximo para la unión con él. Si la enseñanza del misterio y su inicial aprehensión sólo son posibles si se le objetiviza, existe el peligro **nada** imaginario de que se le reduzca única o predominantemente a «objeto»: las fórmulas doctrinales y las imágenes (también las bíblicas), que son un ropaje que esconde una realidad más honda, y un signo conceptual o sensible que apunta más allá, a la sustancia misma del misterio, pueden absolutizarse; el misterio se petrifica y se convierte en ídolo engañoso y esclavizante. Para san Juan de la Cruz sólo la contemplación infusa, que es acción directa y gratuita de Dios y no producto de una técnica meditativa, pero a la que se puede y **hay** que prepararse «no arrojándose a visiones imaginarias, ni formas, ni figuras, ni particulares inteligencias», puede purificar la fe y el amor de toda objetivación alienante y transformar al hombre en Dios por participación. Es cierto que en «el encuentro» como plena disponibilidad a la Palabra (esencia de la mística específicamente cristiana, como hemos explicado) desaparece la diferencia entre contemplación adquirida e infusa, pues «el encuentro personal es siempre a la vez regalo y realización de la propia libertad, y los amantes experimentan su amor al mismo tiempo como don y como acción desde el centro propio y libre». Pero aún sigue vigente la pregunta sobre la importancia del conocimiento y amor infusos comunicados en «la horrenda noche de la contemplación» (san Juan de la Cruz) para que pueda realizarse el «encuentro» verdaderamente tal, en el que desaparece la relación sujeto-objeto y se instala la relación sujeto-sujeto, es decir, la de dos centros personales interiores, la profundidad inobjetivable de Dios (su Espíritu) y la profundidad inobjetivable del hombre (su espíritu) que se compenetran sin confundirse. Y en todo este proceso y suceso el místico, aunque viviéndole en la fe, sabe y es reflejamente consciente de la acción de Dios, «el único agente» de la contemplación (san Juan de la Cruz).

La fórmula dogmática, «tres *divinas* personas», dice algo real y es necesaria para una aprehensión inicial del misterio interno de Dios que se ha revelado de forma final en y a través de la persona histórica de Jesús. Pero a esa fórmula dogmática le acecha el mismo peligro que a toda inevitable objetivación de Dios en categorías racionales de conocimiento. El literalismo convierte el símbolo trinitario (que en cuanto símbolo expresa y contiene una realidad, pero, repitémoslo, al mismo tiempo apunta más allá, hacia una trans-objetivación de la fórmula, hacia el misterio en sí mismo inexpresable) en «tres personas» finitas proyectadas mental e imaginariamente *más allá y fuera* de lo finito y visible, puestas «encima y fuera» del hombre y, por lo mismo, como instancia heterónoma; por otra parte, el literalismo sólo ve en la Trinidad un complicado problema matemático añadido al concepto de Dios. La desmitologización racionalista, si tiene en cuenta el símbolo trinitario, lo reducirá a un tema puramente filosófico-metafísico: a tres aspectos de la razón humana (o del inconsciente en la psicología profunda). El misticismo hace peligrar la realidad de Jesús como mediación histórica y la historia humana como participación ontológica de la Trinidad, y tiende a vivir y expresar el misterio trinitario como misterio *interior* (ad intra) de Dios en el *interior* del alma como *único* espacio en el que el hombre participa de este misterio. Pero incluso la revelación final trinitaria en Jesús «necesita el correctivo del misticismo para trascender sus propios símbolos finitos»³³. El elemento místico del conocimiento del misterio trinitario apunta así, *más allá de la Trinidad económica-salvadora*, a la Trinidad misma *ad infra*, de la que la *Trinidad ad extra* del Dios de la teología racional tradicional sigue 'siendo símbolo que apunta *aún más allá*: al abismo y fondo, al *tremendum et fascinatum*, al «santo, santo, santo», al misterio de Dios como abismo (Padre), como fuerza automanifestativa (Hijo) y como unidad dinámica de ambos (Espíritu); las tres dimensiones de Dios que en la Trinidad económica se hacen dimensiones interiores del hombre, de la historia y del cosmos por el Espíritu del Padre y del Hijo Jesús.

1. DOS FORMAS DE MÍSTICA TRINITARIA. Equivalente e implícitamente toda mística cristiana es mística trinitaria, pues trinitario es el Dios cristiano. Pero en sentido más estricto mística trinitaria es «la experiencia mística en la que *de forma explícita* se realiza la relación «graciosa» del hombre con las tres personas divinas». Para K. Rahner esta mística no ha tenido en la historia de la espiritualidad la importancia que podría esperarse, y cree que la razón podría estar en que la unión con el Dios absoluto, simple, «informe» (en el callado desierto de la divinidad) ha seguido siendo el esquema fundamental teórico de la mística hasta los últimos tiempos".

Sea lo que fuere de esa lamentación de Rahner, lo cierto es que en la historia de la espiritualidad encontramos numerosos ejemplos de maestros espirituales que presentan la experiencia trinitaria como la cima de la experiencia espiritual y como la realización suprema de la unión con Dios por el camino de la contemplación. Es cierto también que la experiencia trinitaria en cuanto tal no suele darse al principio de la experiencia mística, sino cuando ésta ha adquirido una mayor madurez y profundidad.

En todas las formas de experiencia mística trinitaria encontramos unas notas comunes: experiencia en la propia sustancia del alma más allá de todo intermediario, experiencia de inserción íntima en la vida del Padre en el Hijo por el Espíritu de unidad y *de amor*, experiencia de deificación por gracia, aspecto contemplativo-activo que no aísla al místico en el seno gozoso del amor intratrinitario, sino que le abre al servicio de todos. Con todo, podemos distinguir fundamentalmente dos tipos de experiencia mística trinitaria que no son indiferentes, pues el primero acusa rasgos más neoplatónicos y el segundo más bíblicos.

a) *La mística renano-flamenca*. El primero está representado por la *mística renano-flamenca*, y podríamos caracterizarle como la experiencia de *la unidad de la Trinidad*; en último término la experiencia trinitaria se resuelve en la experiencia de la unidad de naturaleza como origen de las personas y en la que las personas «retornan» a su propia raíz. La siguiente frase de Eckhart es suficientemente expresiva: «Esta chispa (que hay en el alma) sólo anhela a Dios, sin velos, como él es en sí mismo. No le basta ni el Padre, ni el Hijo, ni el Espíritu Santo, ni las tres Personas... quiere más bien saber de dónde procede este Ser, quiere entrar en el fondo desnudo, en el desierto silencioso en el que jamás penetró distinción alguna, ni el Padre, ni el Hijo ni el Espíritu Santo».

Parecidas expresiones hallamos en el más trinitario de todos los místicos flamencos, Ruysbroeck. La «unión sin diferencia», la más alta de todas, que se actúa más allá de la naturaleza como profunda inmersión en el inexpresable misterio de Dios, sepulta al hombre «en el abismo sin modo de la bienaventuranza sin fondo, donde la Trinidad de Personas divinas posee su naturaleza en unidad esencial», en la divina esencia en la que todo es pura «simplicidad sin distinción de personas, ni Padre, ni Hijo ni Espíritu Santo». «El espíritu humano experimenta el abrazo trinitario, permaneciendo para siempre en la unidad supraesencial, en el reposo y gozo, contemplando en esta unidad cómo el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre, y cómo todas las criaturas están en El. Pero esto se encuentra más allá de la distinción de las Personas. En la fecundidad viviente de la naturaleza existe sólo una distinción racional entre paternidad y filiación».

La fascinación platónica y neoplatónica por el «Uno» como lo último, lo originario y originante y aquello a lo que todo se reintegra, influyó poderosamente en el «De Trinitate» agustiniano y a través de él en toda la teología trinitaria occidental, y marca la mística renano-flamenca. Como consecuencia, en ésta no es la *unión* en el amor, sino la *unidad* en la esencia lo que expresa la cima de la experiencia trinitaria, porque en el misterio de la vida intratrinitaria la *actividad* divina, Dios como *bonum diff,tsivum* ad intra, como amor que se abre al Otro, en una

palabra, Dios como personas relacionadas tiene su raíz primera y se resuelve en último término en su *inactividad*, es decir, en su *esencia una*, que es *reposo, gozo y bienaventuranza*. La unión más alta, la «unión *sin diferencia*», es, pues, el reposo en unidad de fruición y bienaventuranza con Dios más allá de la actividad del amor. En la vida viviente «somos uno con Dios más allá de todo ejercicio de amor... La *unión* se hace en el amor, pero la *unidad* está más allá de todo ejercicio de amor». Téngase en cuenta, no obstante, que la distinción entre «unión» y «unidad» no es real, sino dialéctica, como lo es, dogmáticamente hablando, la naturaleza divina y las personas.

b) *La mística de san Juan de la Cruz*. Puede caracterizarse como la de la *Trinidad de la unidad*. Aunque también influida por el neoplatonismo a través del Pseudo-Dionisio, supera la mística del Uno y por lo mismo de la *unidad*, es *directamente* trinitaria y por lo mismo directamente mística de «encuentro», de «relación», de «amor», en una palabra, de las «relaciones trinitarias». En él la *unión* no se trasciende de alguna forma en la *unidad*, sino al revés, porque el ser más íntimo de Dios no es su esencia una como raíz de las personas, sino éstas como raíz y realidad de la *unidad* divina por el amor; no la unidad (de esencia) más allá de la diferencia (de las personas), sino la diferencia de personas que, por ser pura relación, son unidad. «El amor personaliza, es decir, diferencia» (Teilhard de Chardin), y a su vez sólo las personas, irreducibles en cuanto tales a otra, puede realizar la verdadera unidad: la de la unión de amor. Una *unidad* más allá de la *unión* de amor es solipsismo por más reintegración a sí mismo que ello suponga. Para san Juan de la Cruz la experiencia más profunda no es la de unidad sin fisura alguna hacia fuera o hacia dentro del sujeto, sino la de la sacudida del más íntimo Sí Mismo por la llamada a abrirse al encuentro con «el Otro», la comunicación de dos «tús» (no de dos «yos») distintos *cuya* esencia es la «relación», la culminación de un intercambio y por lo mismo mutuamente libre y gratuito entre el amor increado y el hombre; con otras palabras, la experiencia más alta para el Santo es la de la mística directamente trinitaria, relacional, directamente centrada en la distinción de personas. Por eso, a diferencia del propio Pseudo-Dionisio, la contemplación sanjuanista es infusión de luz y *amor*, y a diferencia de la más típica mística renano-flamenca, para el Santo «el estado de esta divina unión consiste en tener el alma según su voluntad con total transformación en la voluntad de Dios». No se trata aquí de ningún voluntarismo; la «voluntad de Dios» no tiene aquí ningún sentido moral y menos aún jurídico: es el propio amor trinitario, núcleo de la propia esencia de Dios, «devuelto» en un intercambio amoroso al propio Dios y por el que el místico es deificado por gracia en el «matrimonio espiritual».

Como mística directamente trinitaria hay que considerar también la de Santa Teresa, que evoluciona desde la experiencia de *Dios a* la experiencia de la *Trinidad y*, dentro de ésta, hacia la de la humanidad de *Cristo*

No es lícito no nombrar a la Beata Isabel de la Trinidad que en los umbrales de nuestro siglo «superó la espiritualidad corriente de su tiempo por su acercamiento tan entusiasta y tan amoroso a la Trinidad». Ruysbroek y a la vez san Juan de la Cruz son los dos autores en que bebió y alimentó su excepcional experiencia trinitaria, que acertó a plasmar en unos escritos que constituyen un extraordinario y providencial mensaje para la espiritualidad de nuestro tiempo.

V. La «pequeña mística» o: el despliegue de la presencia trinitaria en la praxis cristiana

Se da implícita u objetivamente experiencia mística trinitaria, la que hemos llamado «pequeña mística», allí donde el cristiano supera la visión moralista de la praxis cristiana y se mueve en una visión teologal, allí donde más que ejercitar una «virtud» u obedecer un «mandato» se

inserta en el «misterio» de lo interpersonal, que es el misterio trinitario en sí mismo y en su presencia en el hombre y el mundo a través de su Espíritu.

El misterio-acontecimiento de Cristo es el acontecimiento trinitario de la historia de la salvación, porque en Jesús por primera vez Dios es pura autocomunicación, regalo, donación, amor, que es *la esencia de lo personal*. En cuanto autocomunicado sin mediación alguna, el amor originante (Dios Padre) hace realidad irreductible al Hijo (Jesús), que, en cuanto vive esa autocomunicación y la devuelve en reciprocidad de amor, se vive como Hijo (pura relación) y vive a Dios como el Padre. Y el Espíritu neotestamentario no es ni más ni menos que esa relación mutua interpersonal por la que, siendo irreductiblemente distintos, son a la vez íntimamente uno; con otras palabras, es el amor del Padre y del Hijo por el que son dinámicamente uno.

Este mismo Espíritu, que es a la vez el ser más íntimo del hombre, del universo y de la historia, hace presente en ellos el misterio del Padre y del Hijo como relación interpersonal. Y ese misterio es objetivamente vivido cuando en la relación con Dios, con los hombres, con el cosmos y con la historia se vive el misterio de «lo personal» que es siempre interpersonal.

La realidad de Dios puede afirmarse como incuestionable sólo por el que experimenta que él y todo cuanto existe tienen un carácter de regalo y gracia. Esto equivale a la experiencia de *lo real* como en último término *lo personal*; y esto a su vez equivale a una fragmentaria pero objetiva experiencia de la *realidad última* como Trinidad, como el Dios de Jesús en el Espíritu de ambos.

Si el misterio del Padre y del Hijo son ya inseparables del mundo por su presencia en él mediante su Espíritu, no hay posible relación con el misterio trinitario sin una relación con el mundo. Pero de ahí no se sigue que la relación con Dios como tal, en su aspecto de trascendencia personal, se identifique con la relación con el mundo. La oración —relación con la trascendencia de Dios— es la relación con el amor ilimitado e incondicionado que fundamenta el ser de cada hombre y le da sentido: no son las personas o las cosas y su relación con ellas las que dan sentido a su vida, sino dicho amor trinitario a él autocomunicado en el Espíritu. Asentado en una confianza fundamental, el hombre se sabe afirmado por ese amor y por él aceptado, asegurado en el valor de su existencia aunque no pueda ser socialmente útil o incluso sea una mera carga.

Se da vivencia del misterio trinitario en la relación entre las personas cuando el constitutivo de esa relación son las personas mismas, sin mediación alguna, en cuanto directamente gracia, autodonación y regalo mutuo por los que, siendo diferentes, son a la vez uno (Trinidad). No hay unidad por absorción de uno en otro, ni por superación de los dos en un tercero, sino que la unidad es la misma mutua autocomunicación que rebasa la propia relación yo-tú para convertirse en un riguroso «entre», en un estricto «nosotros».

Se da una vivencia del misterio trinitario en la relación con el mundo cuando la legítima autonomía del mismo, su propia consistencia, su realidad no reductible a la de Dios (aspecto secular del mundo y su consiguiente vivencia) se abre a una dimensión del mundo que no es planeable ni científicamente conquistable, sino que se regala, que tiene un carácter amoroso, y por tanto es ante todo algo que se recibe. Y como el regalo, el amor, la gracia, es lo constitutivo de lo personal, al abrirse a esa dimensión se abre al «Tú» original; en otros términos, a la realidad trinitaria. Abriéndose receptivamente a ese fondo gracioso o personal cada ser humano se hace también un «tú», una persona, y vive el valor de los otros seres humanos más allá de la superficie. En Jesús se ha hecho visible ese fundamento amoroso de las cosas que es Dios Padre.

Se da una vivencia trinitaria de la historia o sociedad cuando se vive lo colectivo *personalizado*, es decir, lo diferente personal en lo uno social y viceversa. El hombre como realidad social no puede ser reducido a planes colectivistas presididos por la idea despótica de la *unidad apersona/* en la que el individuo es absorbido por lo común. En este tipo de sociedad (que políticamente sólo puede ser dictadura) la relación interpersonal sólo puede vivirse a nivel de individuos, pero la sociedad como tal está absolutamente despersonalizada por una mística monista-materialista presidida por la idea de la Unidad Absoluta, lo mismo que lo está el misticismo panteísta apersonal o de absorción en el Uno y por el Uno (la mística renano-flamenca no se centra en la Unidad Absoluta, sino en la Unidad como raíz de la Trinidad y, por tanto, de lo interpersonal). La inserción cristiana en el compromiso por una sociedad que en cuanto tal sea presencia trinitaria lleva consigo la lucha por todo lo que favorece el valor de la persona humana, que en último término es el valor del amor de Dios o de lo gratuito; como esencialmente personal, la sociedad será esencialmente comunidad (no colectividad), porque ser personas es ser unidad por comunicación (Trinidad). El liberalismo individualista y el colectivismo anónimo son la negación de la Trinidad en la sociedad. No sólo en el primero, tampoco en el segundo puede haber igualdad, porque no hay seres diferentes que puedan ser iguales; sólo hay una *realidad igual* en la que los individuos desaparecen, pero no hay «personas» iguales. En el misterio trinitario la unidad es el resultado de las diferencias (personas) que son a la vez esencialmente relación que une.

[—> Amor; Antropología; Barth, K; Biblia; Budismo; Comunión; Conocimiento; Cruz; Escolástica; Esperanza; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Gloria; Hijo; Historia; Idolatría; Iglesia; Inhabitación; Islam; Jesucristo; Juan de la Cruz, san; Judaísmo; Lenguaje; Logos; Misterio; Monoteísmo; Naturaleza; Orígenes; Padre; Panteísmo; Pascua; Persona; Psicología; Rhaner, K; Relaciones; Religión, religiones; Revelación; Salvación; Teología y economía; Teresa de Jesús, santa; Transcendencia; Trinidad; Vida cristiana. Von Balthasar.]

Santiago Guerra

MODALISMO

SUMARIO: I. Designaciones.—II. Personajes y corrientes del modalismo clásico—III. Concepto moderno de persona y neomodanismos—IV. Valoración teológica.

I. Designaciones

En la terminología moderna se usa preferentemente el vocablo modalismo para designar la doctrina trinitaria que no reconoce una consistencia personal distintiva al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, reduciendo su realidad a simples modos o momentos manifestativos del Dios único. En la historia de la teología esta doctrina ha recibido diversas designaciones: *monarquianismo*, como derivación del término "monarquianos" usado por Tertuliano (*Adv. Prax.* 3,2; 10,1; CCL 2, 1161, 1169) para designar a los que defendían la monarquía divina (un solo principio, monoteísmo) en sentido herético (por excluir la realidad trinitaria), siendo posible distinguir entre un monarquianismo dinámico-adopcionista (que rechaza la divinidad de Jesucristo) y un monarquianismo modalista (que la acepta, pero no distingue realmente entre Dios Padre y Jesús); *patripasianismo*, derivado del término "patripasianos" (el Padre es quien padece la pasión, al no distinguirse realmente del Hijo) con que se designa a veces también a los monarquianos tanto en Oriente como en Occidente (PG 14, 1304D; 26, 732C;

CSEL 3/2, 781); *sabelianismo*, de Sabelio, principal exponente en Roma del monarquianismo modalista a comienzos del s. III. Como sucede con frecuencia en la historia de la teología, también en este caso las fuentes de información son fundamentalmente los escritos de sus adversarios, bien contemporáneos, bien posteriores al desarrollo de la polémica.

II. Personajes y corrientes del modalismo clásico

Con los juicios diferenciados a que obliga la investigación histórica reciente sobre el origen y la formulación del monoteísmo en Israel puede seguir manteniéndose, no obstante, que la confesión de un Dios único constituye el dogma fundamental de la fe judía. También el cristianismo primitivo compartía esta profesión de fe monoteísta, lo que significa que ambos están lejos de los politeísmos paganos. El acontecimiento Jesucristo, sin embargo, y, sobre todo, su reconocimiento como Dios, marca el límite distintivo entre judaísmo y cristianismo. Ahora bien, ¿cómo mantener ambas convicciones de fe, la afirmación de un Dios único y la divinidad de Jesucristo, igualmente irrenunciables para un cristiano, sin caer en la contradicción? En un principio no parece que el problema se planteara en toda su virulencia para los cristianos que confesaban sencillamente su fe. Algún intento de explicación se encuentra ya en los apologistas; Taciano dice que el Logos no se origina por una división de la naturaleza divina (PG 6, 816s) y Justino recoge la opinión de cristianos que retienen tan imposible separar al Padre de su propia potencia **como** separar al sol celeste de su luz terrena (PG 6, 776A). A pesar de todo, **hasta** finales del s. II no se encuentra un pensamiento estrictamente monarquiano que, queriendo garantizar por encima de todo la unidad y unicidad divina, termina cuestionando la **realidad** trinitaria de Dios.

El iniciador y primer propagador de una tal doctrina fue Noeto, quien predica en Esmirna (Asia) entre el 180 y el 200. De su enseñanza nos informa Hipólito (P. mitad s. III). Ésta consistía (PG 10, 803ss; Nautin 243ss) en la afirmación neta de un sólo Dios único, el Dios Padre. De ahí que, si Cristo es Dios (lo cual sostiene Noeto a diferencia de los monarquianos adopcionistas), entonces se identifica con el Padre y, en consecuencia, éste, presentándose como Hijo, nació como hombre, sufrió y murió (patripasianos). En su ayuda invocaba textos del AT sobre la unicidad exclusiva de Dios (Ex 3,6; 20,3; Is 44,6; 45, 5.14; Bar 3,36) y textos del NT sobre la identificación del Hijo con el Padre (Un 10,30; 14, 9s; Rom 9,5). Tanto el prólogo como otros textos de Jn eran interpretados en sentido alegórico (no probaban más que la unidad de Dios). De la doctrina de Noeto parecen haberse ocupado hacia el 190 dos sínodos regionales de Esmirna (cf. Fischer), que rechazaron su doctrina; así es como en parte podemos conocerla ("dixit Christum esse ipsum Patrem... sic aiunt se probare unum esse Deum... passus vero est Christus Deus, passus igitur est Pater", PG 10, 804A, 806B), al igual que una fórmula de fe, sencilla y tradicional, aducida en su contra, que mantiene la distinción entre Dios Padre y el Hijo ("Et nos unum Deum vere scimus; scimus Christum, scimus Filium passum, sicut passus est... atque haec dicimus, quae didicimus", PG 10, 805A).

Con la condena de Noeto desaparece también su rastro, pero no el de su doctrina. Uno de sus discípulos, Epígono, la lleva consigo hasta Roma, donde encuentra el terreno bien preparado ya por la enseñanza previa de un tal Práxeas, personaje del que únicamente tenemos noticia por el *Adv. Prax.* (213) de Tertuliano. Este hecho, unido al silencio de Hipólito y de otras fuentes, han llevado a la hipótesis de si Práxeas (=intrigante, embrollón) no sería el nombre ficticio para designar a un monarquiano ya conocido (Cantalamesa 49). A pesar de las perplejidades, hoy se tiende a admitirlo como personaje histórico distinto. Su doctrina aporta variantes y matices propios al monarquianismo. El Padre y el Hijo no son más que una sola cosa ("duos unum volunt esse ut idem Pater et Filius habeatur", *Adv. Prax.* 5); el Logos no es más que otro nombre (flatus vocis) dado al Padre; por ello, el Padre fue quien se encarnó,

nació de la virgen María, padeció y sufrió la pasión ("ipsum dicit patrem... passurn... post tempus pater natus et pater passus", *Adv. Prax.* 1 s). Ahora bien, todo esto no bastaba para dar razón suficiente de lo que sobre Jesucristo dicen los textos bíblicos y la fe tradicional. De ahí que se distinga en él una dualidad, por una parte el elemento divino o Cristo, que se identifica con el Padre, y por otra parte el elemento humano o Jesús, que es propiamente el Hijo; en realidad, este elemento humano fue el protagonista de la cruz y de la pasión, mientras que el Padre compadeció la pasión con el Hijo ("filius sic quidem patitur, Pater vero compatitur", *Adv. Prax.* 29). Praxeas dejó Roma para ir a Cartago, donde su doctrina alcanzó una aceptación muy amplia, sobre todo entre la gente sencilla, tal como hacen notar Hipólito y Tertuliano. Éste recuerda el lema repetido incesantemente por la multitud: "nonarchiam tenemus" (*Adv. Prax.* 3) y considera la doctrina monarquiana como algo propio de espíritus simples y sin formación, de los que habla con desdén ("simplices, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper pars credentium est", *Adv. Prax.* 3), frente a los cuales él se esfuerza por presentar un sistema de pensamiento, elaborado con categorías filosóficas, pero no siempre grato a las autoridades doctrinales (cf. Lebreton).

El pensamiento de Noeto fue continuado por Sabelio, del que no tenemos fuentes directas ni en lo relativo a su origen (¿Libia?) ni a su doctrina, excepto que fue condenado por el papa Calixto hacia el 220 por sus posturas monarquianas. La caracterización del sabelianismo (cf. Simonetti) transmitida por Hipólito (Refut. IX 11s), Epifanio (Panarion 62,1-8) y Atanasio (PG 26, 732) hace del mismo una prolongación consecuente del monarquianismo, pero introduciendo ahora en su sistema la figura del E. Santo, a la que los anteriores no habían dado relieve (Bienert 171 es crítico con esta tesis). No tenemos noticia de ningún autor concreto que haya sistematizado de algún modo el sabelianismo; únicamente una breve referencia de Eusebio (PG 20, 593A) sobre la enseñanza de Berilo, obispo de Bostra, a quien Orígenes habría convencido en un concilio del 240 para que abandonase la postura que mantenía sobre el Logos como una realidad no distinta del Padre. El caso es que por esta misma época se difunde ampliamente una versión del sabelianismo, con matices propios, en la Pentápolis. Será bastante más tarde cuando Epifanio de Salarnina. (315-403) informe de esta nueva elaboración (PG 41,1052-1061): Dios, mónada simple e indivisible, constituye con el Hijo una persona única, de ahí el nombre de *hyiopatôr*; al mundo creado se revela en el AT como legislador (Padre), en el NT como redentor (Hijo) y, desde Pentecostés, como santificador de las almas (E.Santo) ; pero estos tres estadios sucesivos de la mónada divina (única *hypóstasis o prósopon*) constituyen tres aspectos, virtualidades, modalidades, como tres nombres de un mismo ser; modalidades que son transitorias, duran únicamente lo que dura su actuación, en un movimiento de despliegue y de repliegue en la mónada divina. Con esta doctrina se va más allá del patripasianismo occidental: la pasión es sufrida realmente por el Hijo, no por el Padre; se evita el subordinacionismo al no conceder al Padre ninguna condición preeminente (es igual que Hijo y Espíritu una manifestación temporal de la única mónada) y se hace un lugar para el E. Santo. En el contexto de la difusión de estas doctrinas sabelianas se ha de colocar el conflicto surgido entre Dionisio, obispo de Alejandría (t 264/5), que lo combate decididamente con expresiones no siempre afortunadas, y el papa Dionisio de Roma (259-268), quien considera la doctrina de las tres hipóstasis separadas como equivalente a la afirmación de tres dioses [sobre la cuestión, cf. *infra triteísmo*].

A lo largo del s. IV se mantiene todavía la acusación de sabelianismo, pero ya **no** parece responder tanto a una realidad histórica con capacidad de nuevas versiones, cuanto a un arma arrojada en contra de los adversarios. Así aparecerá con frecuencia en boca de los arrianos de los eusebianos para acusar de sabelianismo a los defensores del consustancial niceno. En algunos casos, como el de Marcelo de Ancira (t 375 ca.) con motivos suficientes, si bien resulta muy compleja la interpretación exacta de su pensamiento (Grillmeier 418ss). Partidario entusiasta del homooúsios niceno, quiere salvar por encima de todo la unidad divina; Dios es

una mónada indivisible, una única ousía e hipóstasis, que en la creación y en la encarnación del Logos se convierte en díada y con la efusión del E. Santo se transforma en tríada; rechaza la concepción origeniana del Logos como una hipóstasis distinta (rompería la unidad divina y equivaldría a politeísmo) y no admite diferenciación intradivina alguna que reconociera al Logos una subsistencia propia. Se trata de la fuerza (*dynamis*) divina, que sale de Dios para actuar en la historia de creación y de salvación y que al fin de los tiempos, cuando su función se haya cumplido, se reintegrará de nuevo en la mónada divina (la fórmula del credo, referida a Cristo, de que "su reino no tendrá fin", seguramente tiene que ver con estas ideas). Según Kelly 296, el pensamiento de Marcelo sería compatible con el trinitarismo económico de los occidentales; para los orientales, en cambio, especialmente para los eusebianos, era inaceptable, más aún en la versión monarquiana adopcionista que del mismo hace su discípulo Fotino (depuesto en Sirmio 351).

III. Concepto moderno de persona y neomodalismos

El modalismo, en sus distintas versiones, no es solamente la pervivencia del monoteísmo judío estricto; también puede considerarse como un intento de la reflexión creyente por hacer plausible y aceptable para la inteligencia humana, sin obligarla a grandes sacrificios, el lenguaje bíblico sobre Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. En cuanto realidad histórica tuvo a finales del s. II y en el III su mayor difusión, prolongada de alguna manera en el IV. Pero en cuanto riesgo permanente reaparece a lo largo de la historia de la teología: priscilianismo, la primera escolástica con Abelardo (t 1142), la propuesta ilustrada de una religión dentro de los límites de la razón, el socinianismo, gran parte del protestantismo de la época moderna [cf. *unitarianismo...*] Es decir, puede considerarse como la sombra indefectible de todo esfuerzo creyente por la inteligibilidad de la fe, sobre todo cuando la preocupación primera es la unidad y unicidad de Dios.

Para obviar este riesgo se terminó introduciendo en las formulaciones dogmáticas trinitarias el término "persona" como un concepto límite [cf. *persona*]. Las modificaciones sufridas por el mismo en la historia del pensamiento, desde su comprensión clásica como sustancia hasta su comprensión moderna como autoconciencia, ha hecho que diversos teólogos consideren el uso aporético de la expresión "tres personas" en la situación cultural de hoy como vehículo fácil de un triteísmo casi inevitable, ingenuo y no reflexionado. De ahí sus propuestas complementarias o alternativas: hablar más bien de modos de ser (*Seinsweise*, Barth) o de modos de subsistir (*Subsistenzweise*, Rahner) como vías de superación de la amenaza triteísta. Frente a ellas ha surgido de nuevo la acusación de neomodalismo, si no manifiesto, ya que los teólogos respectivos conocen el riesgo y quieren mantener el dogma trinitario, al menos tendencialmente inevitable. De nuevo también la invocación de herejías históricas como sospecha recelosa, como arma arrojada o como afirmación de los acentos propios en la confrontación contemporánea de distintas corrientes teológicas. En las más recientes (Moltmann, Pannenberg, Ratzinger, Kasper) la insistencia ha basculado hacia la diversidad de personas. Pero sería presuntuoso dirimir aquí la cuestión con (des)calificaciones globales, ignorando la complejidad de las respectivas propuestas. Solamente el análisis detallado de las mismas puede permitir un juicio fundado.

IV. Valoración teológica

En la historia del pensamiento cristiano el modalismo ha sido un riesgo más propicio entre corrientes teológicas que acentuaban la unidad rigurosa y estricta del Dios único (en continuidad con el monoteísmo judío) o insistían en la unicidad de naturaleza e igualdad

sustancial de las tres personas para superar de raíz todos los subordinacionismos posibles. Es ciertamente un riesgo peculiar, aunque no exclusivo, de la teología occidental de la unidad divina [cf. *Regnon* y precisiones posteriores]. Harnack, a propósito del conflicto que enfrentó a Hipólito con los papas Ceferino y Calixto en la controversia modalista, avanzó la tesis de que el modalismo sería como la expresión de la fe común de la gente sencilla, modificada posteriormente por la doctrina de los apologistas sobre el Logos distinto del Padre y por toda la construcción dogmática posterior; restos de ese modalismo popular originario podrían descubrirse hasta el s.V en autores retenidos como ortodoxos. En una palabra, cristianismo sencillo y originario, de carácter adogmático, por una parte, frente al dogma eclesiástico posterior, elaborado por sabios e intelectuales, por otra parte. Según Bardy (1999ss), la tesis no resiste el examen histórico, pues el monarquianismo modalista es una herejía propia de finales del s. II y primera mitad del s. III, en la que el modalismo encuentra su expresión técnica, con diversificación de escuelas, y de la que se alimentarán los modalismos posteriores.

La comprensión modalista rigurosa de Dios disuelve la Trinidad divina en una realidad simplemente manifestativa, en un puro "pro nobis", en un aspecto de la reflexión y del pensamiento humano. Los nombres de Padre, Hijo y Espíritu tienen un significado meramente formal y toda distinción personal entre ellos queda difuminada. Con ello no hay lugar tampoco para una cristología en sentido estricto y de hecho Noeto acusaba de "diteísmo" a los que distinguían personalmente entre el Padre y el Hijo y se resistían a admitir su interpretación modalista. En rigor no hay una asunción real de la historia humana por parte de Dios y el acontecimiento de la encarnación divina pierde toda consistencia real. La historia vivida y protagonizada por Jesús de Nazaret se vacía de su significado salvífico para el hombre. Y la verdad salvífica de esos acontecimientos históricos es el núcleo central que quiere garantizar el dogma trinitario cuando rechaza el modalismo. La historia de Jesús solamente es salvífica y liberadora si es realmente historia del Dios trinitario, no si únicamente se desarrolla bajo el signo de una presencia más o menos lejana de Dios. Formulado en lenguaje técnico: solamente si hay una correspondencia recíproca y una identidad real entre Trinidad económica (revelación, autocomunicación de Dios al hombre como Padre, Hijo y Espíritu en la historia salvífica) y Trinidad inmanente (realidad de Dios Padre, Hijo y Espíritu como comunión intradivina y eterna). Es la verdad irrenunciable que quieren garantizar las formulaciones dogmáticas mediante la expresión "tres personas trinitarias". Salvado este núcleo central es ya una cuestión propia del quehacer y del debate teológico el que puedan encontrarse otras expresiones igualmente válidas.

[*- Arrianismo; Barth; Concilios; Escolástica; Judaísmo; Monarquía; Monoteísmo; Padres (griegos, latinos); Personas divinas; Politeísmo; Rahner; Regnon, De; Subordinacionismo; Teología y economía; Trinidad; Triteísmo; Unidad, Unitarianismo.*]

Santiago del Cura Elena

MODERNISMO

SUMARIO: I. Los modernistas católicos de primeros de siglo: su visión del Dios cristiano: 1. A. LoisY (1857-1940); 2. M. BI.ONDEL(1861-1949); 3. L. LABERTHONNIÉRE (1860-1932); 4. F. VON HÜGEL (1852-1925).—II. Síntesis.

El modernismo fue un movimiento preferentemente intelectual, que afectó a algunas áreas

del catolicismo europeo (Francia, Austria, Inglaterra e Italia). Y, aunque fraguado en las inquietudes finiseculares del s. XIX, irrumpió con fuerza en los albores del s. XX. Tuvo una corta pero fecunda duración de poco más de una década, seguida de una dura represión y persecución de sus cabezas pensantes. Pero, aunque movimiento condenado por el decreto *Lamentabili* (1907) y por la encíclica *Pascendi* (1907) de Pío X, no es homogéneo en sus soluciones, aunque sí en sus inquietudes y planteamientos. Y lo mismo podemos decir de sus diversas y polifacéticas personalidades. Todos coincidían en la necesidad de una profunda renovación intelectual, espiritual y sociopolítica para ponerse a la altura de los tiempos modernos. Se pretendía superar el desfase de la Iglesia en su relación al mundo y la cultura. Era el primer intento de «aggiornamento» de la Iglesia al espíritu de la modernidad. Algunas de sus figuras más destacadas fueron condenadas y excomulgadas, como A. Loisy y G. Tyrrel. Otros abandonaron la Iglesia católica como el mismo Loisy y Turmel. Pero algunos, de gran valía, permanecieron fieles a la Iglesia, a pesar de estar represaliados y desbancados en ella, y al más genuino espíritu de renovación del modernismo, compatible con la fe cristiana y eclesial. Entre ellos están: M. Blondel, L. Laberthonnière, F. von Hügel, H. Bremond. Y por otros aspectos también se puede incluir al gran exegeta dominico J.M. Lagrange, renovador de los estudios bíblicos entre los católicos y fundador de *L'Ecole Biblique* de Jerusalén. Muchos de ellos fueron los maestros de la generación de teólogos de la Nouvelle Théologie e inspiradores del Vaticano II, donde granaron sus mejores aspiraciones, planteamientos y soluciones, en un movimiento más profundo, más ancho y ecuménico y más pastoral.

I. Los modernistas católicos de primeros de siglo: su visión del Dios cristiano

1. A. LOISY (1857-1940). La obra detonante del movimiento modernista fue *L'Évangile et l'Église* (1902) de Loisy, profesor de exégesis bíblica de L'Institut Catholique de París. Era más que una réplica al teólogo protestante liberal A. Harnack por su libro *Das Wesen des Christentum* (1901). Era el manifiesto del modernismo católico. Harnack había pretendido presentar un cristianismo más allá de toda sospecha y al amparo de toda crítica histórica demoleadora. Su visión del Dios cristiano y de Jesús se amoldaban a una concepción liberal y neokantiana. Jesús era el revelador o descubridor de la **interioridad del hombre** en la forma de «filiación» divina (hijo de Dios) y Dios era manifestado y descubierto en su transcendencia como «Padre», que se revela en la proximidad de la subjetividad interior. Esta doble polaridad transcendente-inmanente constituye lo que Jesús llama el reino de Dios. En esto consiste la esencia original del cristianismo. Nadie como Jesús ha manifestado con tal pureza esta intuición. Esta es la esencia o meollo, y todo lo demás de la doctrina y vida de Jesús es accidental. Muchas ideas, creencias y prácticas de Jesús son judías. Son su corteza o envoltorio. Podemos abandonarlas y quedarnos con su esencia que es lo que cuenta actualmente. La misma resurrección o pascua de Jesús responde a una creencia apocalíptica judía, cuya esencia se puede reducir a la inmortalidad de la subjetividad interior del hombre y abandonar su corteza apocalíptica judía de la resurrección.

La réplica de Loisy pretendía ser el manifiesto modernista católico. En él hay aciertos, pero notables ambigüedades e incluso desviaciones de la fe por su afán exegético, historicista y social a veces segado del cristianismo del NT. Tal es su libro *L'Évangile et l'Église*. Por eso será el detonante de la controversia modernista.

Lo que desecha Harnack lo retoma Loisy como punto de partida: la exégesis histórico-crítica de los evangelios y del NT. Según ésta, el núcleo histórico de la enseñanza y de la personalidad de Jesús se encuentra fundamentalmente en los sinópticos. No en Juan ni en Pablo, los cuales ya están helenizados. Según esta crítica: Jesús es un profeta apocalíptico que predicó la eminente venida del reino de Dios y el fin del mundo. En este mensaje del reino Jesús esperaba

representar la figura y la función de Mesías e Hijo del Hombre. No era Mesías sino *en expectativa*.

No sucedió ni una cosa ni otra. Jesús fracasó históricamente, pero sus discípulos comenzaron a creer que había resucitado según su expectativa apocalíptica judía. Esto fue el comienzo de su divinización.

Además, Hijo de Dios, según Jesús y según los judíos de su tiempo, no era otra cosa que Mesías. No implicaba condición divina de carácter ontológico-personal. Jesús no había tenido conciencia de su condición divina. Esto sobrepasaba su conciencia histórica. Sólo era un profeta apocalíptico judío. Se convirtió en aquello otro en virtud de una evolución de la conciencia apostólica al pasar del medio judío al medio helenístico. En este medio se produjo una evolución de la fe con la divinización de Jesús. El paso de esta evolución se opera primero en Pablo y después en Juan y se consuma en el dogma helenístico de Nicea sobre la «consustancialidad» (*homooúsios*) de Jesús Hijo de Dios en relación a Dios Padre. Tal evolución se desencadenó con la creencia de los discípulos en la pascua de resurrección de Jesús.

Loisy aplicaba el concepto y el contenido de «desarrollo» (*development*) que Newman había tomado y aplicado al desarrollo histórico del cristianismo en su obra *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1848), pero distaba mucho de su verdadera comprensión. Loisy estaba más cerca de la evolución darwiniana, con saltos cualitativos, con verdadera metamorfosis de las creencias y de la fe que a la comprensión newmaniana del «desarrollo», aplicado al cristianismo. Era siempre un crecimiento orgánico del cristianismo sin metamorfosis equívocas. En toda la realidad viviente, doctrinal, práctica sacramental y dogmática el cristianismo observaba en su desarrollo la nota fundamental de la «preservación de su tipo» (*Preservation of its Type*). Era el sello de la identidad cristiana de la fe. En su lugar Loisy colocaba la discontinuidad y la ruptura, el salto cualitativo propio de la metamorfosis de las especies.

En este concepto *desarrollo-evolución* loisiano preside su explicación de la doctrina de la Trinidad como antes señaló también el salto y la discontinuidad entre reino de Dios e Iglesia. Decía Loisy: «Jésus annoncait le royaume, et c'est l'Eglise qui est venue»². En cierto sentido la frase se podría entender correctamente: en cuanto la Iglesia no es idéntica al reino de Dios, pero surge de él, lo sirve hasta su consumación en él. Pero Loisy lo interpretaba como discontinuidad y ruptura que se distanciaba del origen.

En cuanto a la Trinidad dice Loisy: «Se puede sostener, desde el punto de vista de la historia, que la Trinidad y la Encarnación son dos dogmas griegos, puesto que son desconocidos al judaísmo y al judeo-cristianismo. Ha sido la filosofía griega la que ha contribuido a formularlos. Es ella también la que nos ayuda a entenderlos... La evolución de la vida divina en la Trinidad no procede del monoteísmo israelita sin que hayan influido especulaciones helenísticas. Pero el vínculo de la unidad, la determinación de los tres términos de la vida divina son dictados por la tradición judía y por la experiencia cristiana». Sólo le faltaba desarrollar más la importancia y la originalidad de este último elemento (la experiencia cristiana) en Jesús y en la Iglesia de pascua, pero se precipitó subsiguientemente en la controversia hacia un evolucionismo doctrinal. Pronto la preponderancia del lenguaje y de la concepción griega vino a suplantar la original experiencia cristiana del Dios de Jesús, en donde se encierra la revelación de la Trinidad que se pone de manifiesto en la pascua. Así puede decir Loisy en otra parte de este libro: «El pensamiento cristiano, en sus comienzos, fue judío y no podía ser más que judío, aunque el cristianismo evangélico haya contenido el germen de una religión universal... Tan pronto como ha sido, el cambio se produjo gradualmente: san Pablo, el cuarto evangelio, san Justino, san Ireneo, Orígenes marcan las etapas de la progresión»⁴. El sentido de una

progresión de menos a más, sucesiva y discontinua, agravó su interpretación y condujo a la condenación de esta proposición loisiana en el decreto *Lamentabili* (DS 2060).

2. M. BLONDEL (1861-1949). Este filósofo cristiano y católico de Aix-en-Provence había escrito la guía de su pensamiento en su obra *L'Action* (1893), que fue la base del modernismo católico filosófico de L. Laberthonnière y de von Hügel. El Dios cristiano era pensado en la línea agustiniana y pascaliana más bien que aristotélicotomista. Así coincidía mejor con el espíritu antropocéntrico de la modernidad. Dios está «dentro de nosotros». **No** hay que salir fuera. También se alejaba de un extrinsecismo teológico, basado en las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios, puestas en crisis por la filosofía de la razón pura de Kant.

En cambio, el análisis antropológico de la acción humana manifiesta la presencia de Dios en nosotros como la transcendencia totalmente distinta a nosotros. Pero a su vez se revelaba como la inmanencia más íntima y más profunda del hombre, capaz de colmar el desnivel invencible entre lo que proyectamos en la acción y lo que logramos en la realización, siempre por debajo de nuestras aspiraciones, proyectos y deseos. Dios aparece así como el Transcendente que colma gratuitamente el vacío entre lo que proyectamos y lo que realizamos. De lo contrario, el hombre nunca llegaría a ser lo que desea ser y su dinamismo vital sufriría una bancarrota irreparable, si Dios no colmase gratuitamente su *déficit*. Al mismo tiempo que se llegaba así al conocimiento experiencial del Dios transcendente sin salir de nosotros, se llegaba al sobrenatural existencial, que formularían después H. de Lubac y K. Rahner.

En su obra *Histoire et dogme* (1904) Blondel salva el doble escollo del *historicismo* de Loisy en la cuestión cristológica y eclesial como *el extrinsecismo* de los que se oponían a él, apelando a un tipo de revelación desde afuera, que se impone por autoridad y obediencia.

La Tradición viviente de la Iglesia es el nexo entre los textos históricos de los evangelios y su sentido e interpretación actual. Encierra en sí el origen y el tesoro del pasado y abre el futuro: su dimensión escatológica, todavía pendiente. Recapitula en cualquier instante la continuidad vital propia de la fe y su experiencia colectiva. En el Cristo de la tradición, de la fe pascual transmitida por la Iglesia, se debe y se entiende mejor el Jesús histórico, sus palabras y el misterio de su persona. El evangelio es inseparable del sentido vivo de la Iglesia (tradición). Para Blondel la tradición es una realidad y una experiencia clave. Cosa que ha descuidado Loisy. En el espíritu de esta tradición se capta a Jesús como la encarnación del Hijo de Dios que nos introduce en el misterio de la Trinidad'.

Más adelante, en *Exigencias filosóficas del Cristianismo* (1950), obra póstuma, Blondel seguía propugnando que la Trinidad, transcendente e incognoscible para el conocimiento humano, no era ajena del todo al hombre, basándose en dos afirmaciones de Tertuliano : a) *Homo naturaliter christianus* que representaría el fundamento de la inmanencia y b) *credo quia absurdum*, que sitúa la Trinidad más allá de todo discurso racional y de nuestra inteligencia contemplativa. Pero seguirá también manteniendo la estructura analógica de la Trinidad, basada en la triple estructura del dinamismo humano: potencia, verdad y amor. El judaísmo nos ha transmitido «la afirmación monoteísta de la omnipotencia y de la transcendencia divina». El «milagro griego» consistió en haber concebido la razón suprema como inteligencia divina ordenadora de todo. Pero la idea original y escandalosa de Dios la ha aportado el cristianismo, presentándola como «el amor encarnado, que va hasta el extremo de dar su vida por el hombre»⁶.

3. L. LABERTHONNIÈRE (1860-1932). Este filósofo cristiano del Oratorio, de estilo claro y terso, es el más lúcido y penetrante de los modernistas católicos tanto en la descripción

fenomenológica del cristianismo como en la explicación del misterio de la Trinidad. Su obra más representativa en el terreno de la filosofía cristiana, con claras influencias de Blondel, se titula *Le Réalisme chrétien et l'Idéalisme grec* (1904). El conflicto y el encuentro entre ambas corrientes son el conflicto y la resolución permanente entre razón y fe. El cristianismo resolvió la partida del helenismo finalmente «convirtiéndolo». Es decir, transformando sus conceptos para servir a una nueva realidad: el misterio cristiano de Dios.

La filosofía griega es idealista. Las cosas reflejan ideas y su lógica consecuente. No le importan las cosas en sí, sino la idea de las cosas. Dios es en este sistema la Idea Suprema, «Pensamiento de pensamiento». No conoce ni ama la realidad fuera de sí, porque si lo hiciera, sería mudable como ella. Pero Dios es el inmutable e impasible. La misma inmortalidad no es un atributo del alma individual, sino de la inteligencia universal. En cambio, la realidad concreta de las cosas y de los hombres, también la de los dioses, está sometida al destino ciego.

El cristianismo se preocupa y da valor a lo concreto de las cosas y a lo viviente de las personas. En el centro de su enseñanza está el valor supremo de las personas, por más pequeñas e insignificantes que parezcan. De ellas se preocupa hasta lo sumo y hacia ellas tiende su oferta de salvación. De ahí su cuestión dominante no es «¿Qué son las cosas?», como para los griegos, sino «qué somos, de dónde venimos y a dónde vamos». Es la cuestión del destino humano más importante que la conquista del universo.

Toda la esencia de la doctrina cristiana la repone, anticipándose al Vaticano II, en la persona, en lo concreto y viviente, y en el carácter histórico-salvífico de su valoración. Según esto, el cristianismo no es una doctrina de verdades, sino «es una historia». Pero «esta historia es, ella también, a su manera, una doctrina». Porque en ella se encierra el sentido de «una concepción de la vida y del mundo». El que concentra en una unidad concreta e insuperable esta historia y esta doctrina es una persona: Cristo. En esto se diferencia Laberthonnière de Loisy: en que entraña e integra mejor historia e interpretación, historia y sentido. Por eso la Biblia no es para él una doctrina abstracta, sino concreta. No es una mitologización de lo abstracto y universal como el helenismo, ni una pura historia de puros hechos, sino «una simbolización de lo concreto y de lo viviente»¹. Hay una unidad entre inmanencia histórica y transcendencia religiosa, entre metafísica y moral en el acontecimiento cristiano.

Esta historia salvífica del cristianismo está marcada por los siguientes acontecimientos que guardan relación entre sí, pero que tienen un centro y culminación en Cristo. Son la *creación y la caída o pecado original* del hombre (Génesis). Y el último acontecimiento central que contempla es el evangelio de Jesús, como encarnación histórica de Dios que revela la Trinidad en el acontecimiento de pascua.

La *creación* es histórica, porque es el origen y fundamento de toda historia humana. *El evangelio* es tanto «un relato de la vida de Jesús como una metafísica», que descubre y revela «la presencia y acción del Dios creador y providente». El cristianismo «en su realidad interior» es la verdad de Cristo por la cual creemos en Él y por Él creemos en Dios el Padre»⁸. Cristo no es sólo el profeta que revela la verdad, sino que «es actor de vida divina en la humanidad». «El introduce en nosotros el principio (de vida divina) que debemos llegar a ser»

En la doctrina de Dios señala que Dios es persona frente al Dios-Idea o al Dios-naturaleza. En esta radical oposición se basa la originalidad del misterio cristiano de Dios (Trinidad). Pero también en el dinamismo de la persona se nota la diferencia entre potencia y acto como la entienden los griegos y los cristianos: «concibiendo a Dios en sí mismo como una potencia que obra, se concibe en su unidad una pluralidad y una sociedad que se engendra a sí misma desde

dentro en la concentración de su ser. Es la Trinidad. He aquí cómo para el pensamiento cristiano, en oposición fundamental al pensamiento griego, Dios es la acción eterna de una vida eterna, y no una idea o esencia fija en eterno reposo».

Pero Dios no obra ni tiene sólo *ad intra* una rica vida interpersonal (trinitaria) sino que su acción sale fuera y nos crea a nosotros a su imagen: «La potencia de Dios es en último análisis un amor por el cual El se da produciéndolos». Esta relación dialógica del amor de Dios hacia dentro y hacia fuera es el origen y explicación de las personas divinas de la Trinidad y del origen y explicación de las personas humanas creadas a su imagen. Laberthonnière recuerda a Ricardo de san Víctor. Es el mejor filósofo y teólogo del modernismo católico que ha intuido y expresado la Trinidad como un misterio interpersonal viviente de Dios, cuya dinámica interna es el amor. Y éste es el origen y fundamento de la persona humana.

4. F. VON HOGEL (1852-1925). Aristócrata nacido en Austria, diplomático, cristiano católico y filósofo místico, se constituyó en lazo de amistad y vehículo de comunicación de todos los miembros del modernismo católico, para que no se rompiesen los vínculos de la comunión eclesial. Sufrió en su espíritu la excomunión de Loisy y la expulsión y degradación del sacerdote jesuita inglés G. Tyrrell. Hombre de experiencias místicas escribió un libro *The mystical element of Religion* (Londres, 1909), donde expone los tres elementos esenciales de la religión: *tradición* (Iglesia), *la razón crítica* y *la vida interior*. Es partidario de una integración de los tres elementos, de lo contrario provendrían desviaciones y perversiones místicas. Pero el elemento más importante y enucleador de la síntesis mística y personal es: *la vida interior*. El modelo de su mística se basa en la vida y en la mística de santa Catalina de Génova, de la que se constituyó biógrafo e intérprete. Cifraba toda la esencia del misticismo cristiano en el amor divino, en el que consistía el misterio de la Trinidad. Misterio que vivió intensamente santa Catalina de Génova.

II. Síntesis

En síntesis, el movimiento y la disputa sobre el modernismo católico se centró fundamentalmente en *la cuestión histórica* de los evangelios y por lo tanto fue *un debate cristológico* en primer lugar sobre el Jesús histórico y el Cristo de la fe: ¿son el mismo o totalmente diferentes? ¿cómo explicar su continuidad personal?, ¿o se trata de una ruptura?

La cuestión trinitaria de Dios estaba más de fondo y dependiendo de la actitud que se tomase en el debate cristológico. Tres de sus autores advirtieron su importancia, aunque la explicaron muy someramente: filosóficamente Blondel; filosófico-teológicamente Laberthonnière y místicamente von Hügel.

[—> *Amor; Analogía; Antropología; Apocalíptica; Atributos; Biblia; Creación; Encarnación; Experiencia; Fe; Filosofía; Hijo; Historia; Iglesia; Ireneo; Jesucristo; Misterio; Mística; Naturaleza; Orígenes; Padre; Pascua; Personas divinas; Rahner, K; Reino de Dios; Revelación; Trinidad. Vaticano II; Vida eterna.*]

Eliseo Tourón

MONARQUÍA

SUMARIO: I. El monoteísmo como problema político (E. Peterson): recepción y crítica. —II. La monarquía intradivina (el Padre como fuente, origen y principio. —III. Monarquía y reciprocidad relacional.

El término «monarquía» (*monos arkhé*, un solo principio), además de otros usos o significados, aparece con frecuencia en la terminología teológica de los primeros siglos como parte integrante de la doctrina sobre Dios y de la teología trinitaria; el término llegó incluso a convertirse en bandera de una interpretación modalista o monarquiana de la realidad divina («*monarchiam tenemus*») que quería mantener a toda costa la tradición monoteísta del AT. Sin renunciar al lenguaje del NT sobre Dios Padre, Hijo y E. Santo. Como estos aspectos son tratados en otra parte [cf. *Modalismo, Monoteísmo, Trinidad*], aquí se tendrán en cuenta únicamente los indicados a continuación.

I. El monoteísmo como problema político (E. Peterson): recepción y crítica

E. Peterson (1890-1960), estudioso de los orígenes cristianos, teólogo protestante convertido al catolicismo en 1930, publicó en 1935 un artículo en el que reelaboraba algunos trabajos previos sobre la monarquía divina. Pocos percibieron entonces las conexiones de este estudio histórico-teológico sobre textos antiguos con el trasfondo político-eclesial del momento. Las referencias no eran ciertamente explícitas, sino en clave, envueltas en un análisis erudito de especialistas; resultaban, sin embargo, innegables en aquel contexto de relaciones entre Iglesia, teología y nacionalismo. Para Peterson, el hecho de que sobre todo gran parte del protestantismo alemán se dejara instrumentalizar tan fácilmente se debía a que ya antes había ido vaciándose de contenido; la identificación más o menos explícita entre una verdad teológica (revelación o reino de Dios) y un hecho histórico determinado (estado, raza, reino terreno) lo había dejado sin capacidad de reacción. En este trasfondo establece Peterson su propia tesis: sólo una concepción de Dios como soberano único que gobierna a través de instancias intermedias (monarquía divina), esquema presente en autores judíos, en los primeros apologistas y en teólogos de palacio como E. de Cesarea, puede llevar a una justificación del monoteísmo político mediante el monoteísmo religioso; por el contrario, con la interpretación trinitaria de la monarquía divina, formulada sobre todo por los Capadocios, la comprensión de Dios se ve libre de manipulaciones ideológicas, ya que la doctrina ortodoxa de la Trinidad, establecida en el s. IV, imposibilita de raíz toda «teología». Con este concepto se refería críticamente a C. Schmitt (1922), el cual lo había acuñado para expresar el hecho histórico de que la conceptualidad propia de la doctrina moderna sobre el estado no es sino un conjunto de conceptos teológicos secularizados; según Schmitt, se da un nexo indisoluble entre cualquier concepto teológico y una determinada situación político-social.

La tesis del P. no suscitó especiales discusiones y fue objeto de una recepción más bien tranquila. A finales de los años sesenta, con motivo de los debates en torno a la «nueva teología política» (Metz, Moltmann, Maier, Schmitt), experimenta una revitalización. Pero los protagonistas del debate discuten ahora sobre la herencia legítima de las instancias de la tesis de P.; tenerlo a favor se interpreta como fortalecimiento de la propia postura, de ahí que sea invocado tanto por los promotores como por los detractores de las nuevas propuestas. Así, mientras P., en nombre de la fe trinitaria, rechazaba una teología política que no era sino justificación ideológica de una situación dada, Metz considera la misma fe trinitaria como el fundamento de una nueva teología política, crítica con el poder social dominante, aplicable también a la comprensión monárquica o absoluta del poder en las estructuras eclesiales. Por su parte, Moltmann asume la tesis de P. pero quiere hacer de la doctrina trinitaria punto de

apoyo no sólo para la crítica, sino también para propuestas con cretas en el ámbito político, eclesial-teológico: más allá del monoteísmo teocrático, identificado con el poder único, central y absoluto; más allá del monoteísmo clerical, que se expresa en el episcopado monárquico; más allá de monoteísmo teológico, que contribuyó a la helenización del Dios judeocristiano, para elaborar una comprensión de la unidad divina que sea auténticamente trinitaria y que favorezca una comunidad humana sin privilegios ni sometimientos. En dirección opuesta se mueve el planteamiento de Maier; también él recurre a la tesis de P., pero valorándola como un veredicto de ilegitimidad aplicable también al proyecto de la nueva teología política; según él, la doctrina trinitaria hace efectiva la distinción entre política y religión como ámbitos distintos, cada uno con racionalidad propia, y trae consigo tanto una desteologización de la política como una despolitización de la religión. Finalmente, Schmitt vuelve sobre el tema (1970), después de mucho: años, para considerar la tesis de P. como una especie de leyenda no suficientemente fundada en sus análisis históricos, expresión ella misma de una determinada teología política.

El interés teológico de la tesis de P. y de su recepción tan diversa radica en la pregunta por la posible relevancia política que correspondería a determinadas afirmaciones centrales de la fe cristiana en Dios, es decir, en la pregunta por las posibles relaciones entre dogma cristiano e ideología político-social. Se trata de una tesis con pretensiones sistemáticas, fundamentada en el análisis histórico de textos antiguos. Bajo ambos aspectos ha sido objeto de análisis detallados (Schindler), cuyo resultado final conduce a una postura reticente tanto frente a las argumentaciones históricas como frente a las generalizaciones sistemáticas de P.; en el plano histórico no parece suficientemente demostrado que una fe monoteísta termine siempre y necesariamente en una instrumentalización de la religión (cf. profetismo bíblico) ni que la doctrina trinitaria ortodoxa otorgue sin más, por sí misma, una especie de inmunización automática frente a toda posible ideologización de la fe. A pesar de todo, aunque sea muy difícil demostrar históricamente que el monoteísmo como problema político haya quedado definitivamente superado, la tesis de P. sigue ejerciendo un gran poder de atracción por haber puesto de manifiesto la coherencia de la fe en Dios con determinados comportamientos político-sociales (la incoherencia con otros) y por haber planteado llena de interés y actualidad: la relación del monoteísmo con las diversas formas de intolerancia, intransigencia o fanatismo político-religioso; la legitimación del poder absoluto o de las dictaduras mediante el recurso a convicciones religiosas; la libertad, el pluralismo, la diversidad y la convivencia de cosmovisiones distintas como prueba de fuego, en la sensibilidad contemporánea, para toda convicción de fe que se presente con pretensiones de verdad única y absoluta.

II. La monarquía intradivina (el Padre como fuente, origen y principio)

A diferencia del tema anterior (implicaciones entre monoteísmo divino y configuraciones políticas de la sociedad), la pregunta por la monarquía intradivina es una cuestión estricta de teología trinitaria; en rigor no es sino la pregunta por el modo de garantizar la unidad intradivina en la Trinidad de personas. Y aquí nos encontramos con elementos comunes a la tradición oriental y occidental, con diversidad de acentos, terminología o esquemas conceptuales y con una controversia muy concreta (el *Filioque*) en la que repercuten directamente las coincidencias y las divergencias.

Desde los estudios de Régnon es usual caracterizar la doctrina trinitaria latina como esencialista (por partir de la naturaleza o esencia común para pensar desde ella la diversidad de personas) y la doctrina trinitaria griega de personalista (por partir de las personas, en concreto del Padre, para descubrir en ellas la esencia común). La diferencia real de perspectivas no justificada, sin embargo, ningún tipo de rigidez esquemática fija, como si entre

los latinos el apersonalismo fuera manifiesto o general o como si los griegos no tuvieran interés alguno en reflexionar sobre la esencia (Le Guillou, Halleux). De hecho, la condición del Padre como fuente, origen y principio de toda la divinidad, la radicación última de la monarquía intradivina en la persona del Padre, la comprensión de las relaciones intratrinitarias como relaciones de origen, todos ellos son datos comúnmente compartidos, que propiamente no han constituido objeto de controversia entre ambas tradiciones. Si es cierto que la tradición oriental acentúa con preferencia el estatuto «monárquico» del Padre, también lo es que esta condición en modo alguno resulta desconocida para la tradición occidental. Dionisio de Roma defiende la monarquía divina frente al riesgo de su escisión si se habla de tres hipóstasis separadas (DS 112); el mismo san Agustín, cuya doctrina se considera como paradigma de la teología trinitaria occidental, habla de la persona del Padre como del principio de la divinidad («totius divinitatis, vel si melius dicitur, deitatis principium», CCL 50, 200); en la misma línea, la tradición de los concilios toledanos presenta al Padre como «fons et origo totius divinitatis» [cf. *Concilios*]. La monarquía del Padre, por tanto, como garantía de la unidad divina en ambas tradiciones teológicas.

Las diferencias son de carácter terminológico y conceptual. Los griegos reservan exclusivamente para el Padre los términos de «causa» (*aitía*) y de «principio» (*arkhé*), porque únicamente el Padre es la última causa no causada, el principio sin principio. Pero se trata de un concepto de causa fuertemente personalizado, que acentúa la diferencia neta entre el Padre como fuente personal última y como único principio originante causal (*aitios*), de una parte, y el Hijo y el Espíritu Santo como realidades originadas y causadas (*aitiatoí*), de otra parte. Algunos testimonios de la tradición griega parecen limitar exclusivamente a la persona del Padre toda causalidad intradivina. El Ps-Dionisio, p. e., habla de él como de la única fuente de la divinidad superesencial (PG 3, 641D); en el mismo sentido se expresa san Atanasio (PG 28, 97B); Gregorio N. asegura que el Padre comunica al Hijo todo cuanto es y posee, excepto la condición de principio causal (*aitía*) (PG 36, 252A); J. Damasceno hablará también, por su parte, del Padre como del único capaz de causar (*monos aitios ho patér*, PG 94, 649 B). Nada extraño que esta tradición de pensamiento haya llevado a la exclusión de cualquier participación del Hijo en la causalidad originante del Padre y, por lo tanto, al rechazo decidido del Filioque.

El término latino «principium», aplicado al Padre con una frecuencia mucho mayor que el de «causa», significa también la fuente primordial última, pero no tiene una connotación tan personalizada exclusivamente en el Padre. Por ello, puede hablarse más fácilmente del Padre y del Hijo conjuntamente como un único principio espirativo del Espíritu Santo, e. d., el Hijo habría recibido del Padre, juntamente con la esencia divina, también esta capacidad espirativa. Ambos ejercerían conjuntamente una forma concreta de actuación, la de ser principio único del E. Santo. Algunos autores griegos no tendrían mayores reparos en admitir una participación activa del Hijo en el surgimiento del Espíritu, pero se resisten a interpretarla en categorías de causalidad; solamente así puede despejarse cualquier asomo de diarquía en la divinidad y cualquier oscurecimiento de la condición monárquica del Padre. Tal como se puso de manifiesto en las discusiones habidas en el concilio de Florencia, la verdadera divergencia entre la tradición oriental y occidental a propósito de la procedencia del E. Santo no estaba en la equivalencia de las fórmulas «a Patre per Filium» y «a Patre et Filio», sino en la contraposición entre el monopatrismo sistematizado por la tradición fociana (*a Patre solo*) y el filioquismo de los occidentales (*a Patre Filioque*). Nadie pretendía cuestionar la monarquía del Padre, pero las dificultades de entendimiento mutuo y la diversidad de presupuestos conceptuales no pudieron al fin ser superadas (H.J. Marx).

III. Monarquía y reciprocidad relacional

Un observador atento de los desarrollos recientes en la teología trinitaria contemporánea podrá comprobar hasta qué punto los nuevos proyectos pretenden superar encasillamientos acostumbrados y se mantienen abiertos a estímulos de otras tradiciones. Por lo que se refiere en concreto a la teología occidental puede hablarse de una recepción, amplia otorgada al esquema más propio de la tradición oriental, el que toma punto de partida la revelación de Dios en la economía salvífica y la identificación del Padre con el único Dios verdadero (Rahner, Kasper). Lo cual lleva consigo consecuencias metodológicas, perceptibles p. e. en la superación generalizada de la división tradicional del tratado sobre Dios en dos tratados separados (*Deo Uno et Deo Trino*). Pero las implicaciones metodológicas no son meramente formales, sino que van parejas con cuestiones de contenido, al identificar al Dios único no tanto con la naturaleza divina única cuanto con el Padre de Jesucristo. Son cuestiones no siempre satisfactoriamente resueltas: ¿cómo justificar la identificación de la esencia de Dios con la paternidad divina en cuanto principio sin principio? ¿Será posible hablar en rigor de un proceso de personalización en Dios, sobre todo para el Logos y el Espíritu, que tiene en el Padre su impulso originario y alcanza su culminación en el desarrollo de los acontecimientos históricos salvíficos (Schoonenberg)? ¿Obliga el orden trinitario de la economía salvífica, tal como aparece en Mt 28, 19, a mantener ese mismo ordenamiento en las afirmaciones de carácter ontológico y a comprender las relaciones intratrinitarias entre las personas divinas únicamente como relaciones de origen entre principio originante y realidades originadas, de tal modo que el único esquema válido sea el que habla del Padre como «a nudo», del Hijo como «a Patre» y del E. Santo bien como «a Patre solo» bien como «a Patre et Filio»?

Algunos temen que la respuesta afirmativa, especialmente en la última pregunta, lleve necesariamente a la comprensión de las personas divinas desde la desigualdad y haga en último término imposible la superación convincente de un cierto subordinacionismo residual e inevitable. De ahí la urgencia de repensar toda la cuestión dando mucho más relieve a la reciprocidad relacional, sin pretender negar con ello la monarquía del Padre.

Es, en otros, lo que pretende, por ejemplo, Pannenberg en sus propuestas más recientes de teología trinitaria: pensar la unidad divina de las personas como reciprocidad de dependencia y de relación, partiendo para ello de la identidad entre Trinidad económica e inmanente. En la historia salvífica vemos que el Hijo es enviado por el Padre, pero también que el Padre hace depender su divinidad de la misión del Hijo (la llegada de su reino). El Padre no solamente da al Hijo, sino que también recibe de él. Algo semejante puede decirse del Espíritu: procede del Padre y es enviado por el Hijo, pero es igualmente cierto que en el orden de la economía el Hijo recibe también el don del Espíritu. No basta, por tanto, con decir que el Hijo y el Espíritu proceden del Padre, pues el Padre depende también del Hijo y del Espíritu en la llegada de su reino y en la glorificación que le corresponde. En la economía de la salvación se revela una reciprocidad de dependencia que permite hablar de una reciprocidad mutua de relaciones como constitutivo de las personas trinitarias. Además, el uso trinitario del concepto de persona no puede ser unívoco, sino análogo, pues la forma peculiar de ser persona que tiene el Padre, el Hijo y el Espíritu es tan distintiva que en ello radica la única posibilidad de diversidad hipostática intratrinitaria. Padre, Hijo y Espíritu, cada uno en su peculiaridad propia, es persona desde la relacionalidad respectiva y recíproca con las otras personas trinitarias, desde el diálogo mutuo interpersonal. Las personas trinitarias pueden considerarse, en esta perspectiva, como diálogo (mejor, trílogo) permanente de comunión. Partir de la monarquía del Padre no imposibilita comprender la vida intradivina como unidad en el amor y en la comunión, pero absolutizar esta perspectiva oscurece la importancia de la reciprocidad relacional. A su redescubrimiento han contribuido las profundas modificaciones sufridas por el concepto de persona y la importancia dada a la interpersonalidad e intersubjetividad. Todo lo cual pone de manifiesto que la unidad divina es unidad comunal (de *perikhóresis*).

[-> Agustín; Amor; Atanasio; Capadocios; Comuni3n; Concilios; Creaci3n; Credos; Esp3ritu Santo; Filioque; Hijo; Jesucristo; Logos; Mis3n; Modalismo; Monote3smo; Padres (griegos y latinos); Perikh3resis; Personas divinas; Procesiones; Propiedades; Rahner; R3gnon, Tb. de; Reino; Relaciones; Subordinacionismo; Teolog3a y Econom3a; Trinidad; Trite3smo; Unidad.]

Santiago del Cura Elena

MONOTE3SMO

SUMARIO: I. Conceptos.—II. Indicios de tendencia hacia el monote3smo en el ciclo de los patriarcas: 1. La condici3n n3mada del pueblo de Israel; 2. Los nombres de Dios atribuidos por el ciclo de los patriarcas; 3. La diferencia cultural y religiosa concienciada y defendida.—III. Origen religioso del monote3smo de Israel.—IV. Fases decisivas en el progreso hacia un monote3smo estricto y popular.—V. El esp3ritu del Deuteronomio.—VI. Monote3smo b3blico y monote3smo filos3fico.—VII. Monote3smo trinitario y te3smo «monista».

I. Conceptos

Las religiones pretenden el establecimiento de una relaci3n entre el hombre y la divinidad o divinidades que trascienden el mundo con su poder divino.

1. POLITE3SMO. Supone la consiguiente relaci3n con dioses diversos, a los que el hombre adora. Generalmente est3n emparentados y jerarquizados seg3n ciertos niveles de dignidad: dioses, semidioses, h3roes... Por tanto el polite3smo no excluye, al contrario, la relaci3n prevalente con un dios al que se le considera superior: "el Zeus m3s divino".

El polite3smo supone un cierto grado de cultura diferenciada en relaci3n a los diversos campos de la experiencia de la vida. Supone una cierta divisi3n del trabajo y diferenciaci3n de las otras funciones —masculinas y femeninas— dentro de la tribu. Supone asimismo una experiencia del amor y de la vida familiar, as3 como un cierto dominio de la naturaleza a trav3s del pastoreo, de la agricultura o de la caza.

No debe negarse al polite3smo una aut3ntica dimensi3n religiosa que proviene de una inclinaci3n hacia lo divino presentido a trav3s de las mediaciones de la vida que se acaban de enumerar. Junto a esa religiosidad que sacraliza los diversos aspectos de la vida, el polite3smo supone que las experiencias de los diversos campos de la vida humana y la divisi3n de funciones en la vida social se proyectan en un pante3n diversificado que diviniza o bien esas funciones, o bien las fuerzas de la naturaleza.

2. HENOTE3SMO. Es la adoraci3n de un s3lo dios, preceptuada jur3dicamente. El car3cter jur3dico, no metaf3sico, del henote3smo consiste en que no se descarta la existencia de otros dioses adem3s de aquel a quien se prescribe el culto oficial. El culto es exclusivo, pero nada se dice acerca de la unicidad exclusiva del dios adorado que bien puede coexistir con otros en un pante3n m3s amplio. Lo dicho ayuda a evaluar con flexibilidad las grandes formas religiosas del antiguo Egipto. La existencia de muchas divinidades quiz3s no significa un polite3smo craso, puesto que muchas veces se presiente el atractivo de una divinidad 3nica a trav3s de las m3ltiples manifestaciones de Isis, Osiris, Horus, e incluso Apis u otros animales sagrados. Viceversa: la revoluci3n aparentemente monote3sta de Amenophis IV (Akenaton) tal vez no

sea un estricto monoteísmo, sino una revolución sacerdotal tendente a establecer un único culto oficial al sol, en régimen henoteísta.

3. MONOTEÍSMO. Se da la adoración de un solo Dios porque se tiene el convencimiento de que se trata de la única divinidad existente. El pasaje del Deuterocanónico, constituido por los capítulos 43-44, contiene el más firme alegato bíblico en favor del monoteísmo, junto con la razón más palmaria que lo abona: *Yahvé es un Dios único, porque los otros dioses son nada*.

Ya las narraciones de los patriarcas presentan indicios claros de que toda la evolución religiosa de Israel aparece orientada por el monoteísmo, su término final. Pero que Israel, desde sus inicios, sienta la fuerte llamada del Dios único, no significa que, siempre y en la práctica, sea hegemónico el monoteísmo. Israel vive un largo proceso que tiende a hacer efectiva la divisa "Yahvé sólo".

II. Indicios de tendencia hacia el monoteísmo en el ciclo de los patriarcas

Cuentan entre estos indicios:

1. LA CONDICIÓN NÓMADA DEL PUEBLO DE ISRAEL. El carácter nómada de las tribus abrahámicas es un obstáculo para que se establezcan alrededor de los lugares de culto, cuya multiplicación favorecería el politeísmo.

2. LOS NOMBRES DE DIOS ATRIBUIDOS POR EL CICLO DE LOS PATRIARCAS. Los nombres que el Génesis atribuye al Dios de los patriarcas indican una concepción *transcendente* de la divinidad, concebida como única, que trasciende ya sean las fuerzas de la naturaleza ya sean los lugares de culto:

*EL SHADDAI: Omnipotente (¿Dios de las Montañas?)

*EL-ELYON: Altísimo'. *EL-OLAM: Eterno'.

*EL-ROI, "Dios de visión": el que me ve y a quien yo vislumbro.

EL-BETEL: Es la excepción a los nombres transcendentales, ya que es un nombre divino ligado a un lugar de culto: Bet-El.

Los dioses, por tanto, no aparecen ligados a lugares sagrados ni a la naturaleza divinizada e hipostasiada en divinidades diversas. El-Shaddai no es un dios de las fuerzas naturales. Es Dios de personas (Abraham, Isaac, Jacob, Moisés) que irrumpe en la historia del pueblo a quienes estas personas representan.

3. LA DIFERENCIA CULTURAL Y RELIGIOSA CONCIENCIADA Y DEFENDIDA. Favorecerá al monoteísmo teórico y popular la situación de conflicto cultural que surgirá más tarde entre el pequeño pueblo hebreo y los **pueblos** politeístas que lo circundan, egipcios o cananeos, dotados cada uno de su propio panteón. El AT da cuenta de los siguientes dioses cananeos: Astarté, abominación de los sidollos; Camós, abominación de los moabitas y Melcom, abominación de los ammonitas.

III. Origen religioso del monoteísmo de Israel.

Dondequiera que nos remontemos hacia los orígenes del pueblo de Israel vemos la llamada y la promesa de un único Dios que establece alianza con su pueblo.

Es imposible negar la fuerte impronta monoteísta que el genio religioso de Moisés dejó en su pueblo. Freud afirmó que el monoteísmo mosaico dependía de la reforma religiosa de Amenophis IV. Podría ser, a pesar de que un siglo los separa. Pero es una simple acrobacia de historia-ficción pretender identificar al mencionado "faraón hereje" con el mismo Moisés. Las diferencias entre uno y otro son claras: Amenophis, desde la cumbre del poder político, emprende una reforma religiosa oficial, que afecta tanto al sacerdocio como a la capitalidad del imperio, trasladada de Tebas a El-Amarna. Moisés *desde abajo*, desde el sufrimiento del pueblo oprimido, entiende que la transcendencia de Dios se conjuga con su acción liberadora; entiende, por tanto, que de Dios deriva la percepción mística y la praxis humanizadora. En una palabra: en Moisés converge la religión del Padre que dice su Palabra al Pueblo con la religión del Amor que libera.

IV. Fases decisivas en el progreso hacia un monoteísmo estricto y popular

Las fases históricas de la lucha mantenida por la religión yahvista contra los diversos brotes politeístas, aparecen bien sistematizadas por H. Vorgrimler:

1ª fase. Durante el reinado del rey Acab (874-853), el iniciador de la lucha contra el dios Baal es el profeta Elías, cuyo ciclo aparece en 1 Re 17-19.

2ª fase. La preside la enseñanza del profeta Oseas, hacia el a. 740 antes de Cristo. He aquí uno de los más antiguos fragmentos de monoteísmo teórico: " Pero yo soy Yahvé, desde el país de Egipto. No conoces otro Dios fuera de mi, ni hay más salvador que yo."

3ª fase. Es la reforma cultural del Rey Ezequías (728-699).

"Hizo lo recto a los ojos de Yahvé, enteramente como David, su padre. El fue quien quitó los altos, derribó las estelas, cortó los cipos y rompió la serpiente de bronce que había hecho Moisés, porque los hijos de Israel le habían quemado incienso..." .

Ezequías, al centralizar el culto y emprender una lucha antiidolátrica, se sitúa como predecesor de la reforma deuteronomica de Josías, que constituirá la cuarta fase.

4ª fase. La reforma del rey Josías (641-609), con la solemne lectura de la Ley ante la asamblea del pueblo reunido y la celebración de la Pascua, que no se había celebrado desde los días de los Jueces, es ampliamente narrada en 2 Reyes 22-23 y 30. No se trata de una simple reforma emprendida desde la administración, sino de una amplia renovación de la alianza de Dios confirmada por todo el pueblo, que escucha con fe el Deuteronomio (el libro de la Alianza) en presencia de los sacerdotes, de los profetas y del rey, " que estaba de pie junto a la columna".

La reforma afectará incluso al reino del Norte, e implicará la remoción de una serie de prácticas, permisiones o disposiciones que de hecho creaban en Israel un ambiente de sincretismo o, al menos, de una cierta recepción de prácticas idolátricas. La reforma tiene también un carácter centralizador y elimina aquellas prácticas que, aunque no fueran idolátricas, contravenían la ley del único lugar de culto que era el santuario de Jerusalén. Por eso se destruyen los lugares altos no idolátricos en los que se quemaba incienso en honor de Yahvé. Y, por supuesto, se destruye cualquier brote o manifestación de idolatría: los objetos dedicados a Baal y a Aserá que estaban en el Templo; los vestigios del culto a Astarté, a Kemós y a Milkom, que 2 Reyes remonta a la época salomónica; los lugares altos en los que se

quemaba incienso a Baal, al sol y a la luna; las reminiscencias del culto al Sol, sin duda permitidas por los reyes de Judá, que incluso le dedicaban cierto número de caballos. Finalmente, se vetan los sacrificios humanos a Mólek. En paralelo a la reforma de Josías, los profetas Jeremías, Sofonías y Ezequiel denuncian la situación de ambigüedad religiosa e impulsan el movimiento monoteísta.

5ª fase. Después del Exilio (a. 586), se impone la doctrina deuteronomica, así como las enseñanzas henchidas de monoteísmo teórico y práctico del Deutero-Isaías (especialmente los capítulos 43-45). Así, la famosa sátira del deuteroisaías contra la idolatría, viene precedida de la siguiente declaración de monoteísmo absoluto:

"Yo soy el primero y el último, / fuera de mí no hay ningún dios. / ¿Quién como yo? Que se levante y hable [...] / No tembléis ni temáis. / ¿No lo he dicho y anunciado desde hace tiempo? / Vosotros sois mis testigos: ¿hay otro Dios fuera de mí? / ¡No hay otra Roca, yo no la conozco!".

En la fase post-exílica se da también una renovación de la Alianza ante el Pueblo reunido. Esta vez, el que preside de pie es Esdras, el sacerdote, puesto que Israel ya no tiene rey. La monarquía ha dejado paso al régimen de dependencia política propia del Judaísmo, el cual tiene en la Ley su baluarte.

V. El espíritu del Deuteronomio

Muchas veces se ha dicho que éste es el libro más citado por Jesús de Nazaret. Y sin duda ha contribuido en grado máximo, junto con los Profetas, a configurar el monoteísmo de Israel, tanto en sus afirmaciones absolutas como prácticas. Es legítimo, por tanto, preguntarse dónde radica este espíritu del libro de la Alianza de Josías. Pues bien: el espíritu del Deuteronomio, más hondo que las formulaciones en las que queda plasmado, radica en algo tan simple como la exclusividad que han de mantener los dos protagonistas del Amor: Él amante y el amado.

El amante es un *'Dios celoso'*, que como una madre entrañable no puede soportar la falta de correspondencia a su amor, ni la situación precaria del pueblo amado. Por eso exige un culto único, exclusivo y total al único Dios, al que todos y cada uno de los miembros del pueblo deben amar, "con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas". Esta es, en el más alto grado de intensidad y simplicidad, la actitud del amado, es decir, del Pueblo y de cada una de las personas que lo forman, y que —dicho con las metáforas más fuertes— son propiedad de Dios y están consagrados a él. De tal manera que la expresión "Pueblo de Dios" no es antiecuménica, como si designara la propiedad en exclusiva de un pueblo —el de Israel—, con lo que se deja fuera del amor de Dios a los otros pueblos, sino que expresa con gran fuerza un concepto y un programa marcado por el universalismo. El único Dios quiere hacer suya, mediante su inmenso Amor (de apariencia posesiva pero de realidad comunicativa) a la totalidad del género humano, del que el Pueblo de Israel no es tanto el privilegiado poseedor, cuanto el paradigma emblemático de lo que Dios quiere para todos los hombres: la exclusividad en el Amor universal que se da y se recibe. Por eso, finalmente, la ira de Dios no es más que su amor rechazado.

VI. Monoteísmo bíblico y monoteísmo filosófico

El objeto último postulado por ambos monoteísmos no tiene por qué ser necesariamente distinto —es siempre la afirmación del Dios único— si bien es distinta la perspectiva de ambas

tendencias monoteístas. Entre ambos monoteísmos se da la misma analogía/ ruptura que entre el llamado *Dios de los filósofos* y el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob. No hay por qué pensar que sea necesariamente idolátrica la tendencia última a la que aspira el entendimiento humano que presiente a Dios. El objetivo de esta tendencia "natural" del entendimiento abierto al ser, abierto a Dios, es Dios mismo que gratuitamente se revela a Abrahán, Isaac y Jacob. (Otra cosa es afirmar, en la línea de Romanos 1, 18, que el entendimiento humano se extraviaría en los pasos perdidos de la idolatría, sin la huella de Dios que él mismo ha puesto en sus mediaciones y sin la asistencia de la gracia sanante que impedirá al hombre confundir a la criatura con su Creador).

Lo que hay, en el fondo de esta cuestión, son dos procedimientos o caminos que llevan a establecer la unicidad de Dios. El monoteísmo filosófico afirmará que, si Dios es infinito, no puede haber a la vez dos o más seres omnip perfectos e infinitos, puesto que coincidirán en identidad estricta y numérica entre ellos. Esta es la dirección que llevan ya sea una filosofía esencialista, como la de Platón y la de Aristóteles, profundamente arraigada ésta en la doctrina de la potencia y del acto —lo que lleva a la afirmación del único Acto puro—, ya sea una filosofía de inspiración cristiana como la de santo Tomás.

El camino de acceso al monoteísmo bíblico es la revelación del Dios vivo en la experiencia histórica del Pueblo, vertebrado por profetas, sacerdotes y reyes. No se da' aquí la reflexión sobre la unicidad necesaria del ser infinitamente perfecto. La revelación se abre camino a través de fórmulas que responden a la vez a la automanifestación de Dios y a la percepción que el Pueblo va adquiriendo de la misma. El mismo Deuteronomio acuña la fórmula: "Jahvé es Dios en lo alto del cielo y aquí abajo en la tierra". Esta fórmula responde sin duda a una intuición en la que se unen tres percepciones: a) Dios es uno, en el cielo y en la tierra. b) Hay un solo creador de cielo y tierra. c) Ante Yahvé se eclipsan todos los ídolos: fuera de él no hay ningún dios. Equivale a la formulación del Deutero-Isaías: *Yahvé es el único Señor*. Es creyente quien aparta de sí a los ídolos.

Todo esto vale para el camino de acceso a la formulación de uno u otro monoteísmo. En cambio, el fondo de sus afirmaciones no tiene por qué contraponerse, ya que apunta al mismo y único Dios presentido por la filosofía y adorado por la religión: ¿o es que la filosofía no puede actuar como *praeparatio evangelice* cuando sabe dejar los conceptos abiertos al soplo divino?

VII. Monoteísmo trinitario y teísmo "monista"

Quizás no sea muy feliz la calificación de teísmo "monista", aplicado a aquellas religiones que afirman la unicidad de Dios si bien niegan la distinción de las personas divinas. Pero designa exactamente el contenido de la contraposición entre la religión que cree en un único *Dios que es comunión* (alteridad resuelta en unidad), y las otras religiones que no admiten la distinción de personas interior a la esencia misma de Dios. Las denominaciones que, ciertamente, no deben emplearse son las de "monoteísmo estricto" para referirse al "teísmo monista", porque así se daría a entender que la religión cristiana no es estrictamente monoteísta, sino una forma de monoteísmo *edulcorado*. Aún es peor distinguir entre *religiones monoteístas* y *religión trinitaria*, como si esta última no fuera *en absoluto* monoteísta.

Ya san Hilario afirmaba que el cristianismo no creía en dos dioses, si bien tampoco creía en un Dios solitario. Este es el fondo de la cuestión.

El monoteísmo trinitario cree que para la realización del amor perfecto es necesaria la alteridad: el Uno y el Otro en la Unidad del Amor. Esto es lo que el cristianismo *cree*. No es que

lo *sepa por la razón*, como quizás dé a entender Ricardo de san Víctor, en su célebre *De Trinitate*. El cristiano lo cree con la fe, aunque en este descubrimiento haya tenido su parte la razón (por cierto, *iluminada por la fe*).

Lo que Ricardo de san Víctor ha descubierto acerca de la alteridad necesaria para el perfecto amor, hay que decirlo también acerca de la felicidad y de la gloria divinas, que para ser perfectas es preciso que sean *compartidas*.

Se podría incluso ampliar el argumento de Ricardo extendiéndolo a la simplicidad del ser. El ser absolutamente simple, no obstante su transparencia, o mejor dicho para poder ser absolutamente transparente, es preciso que identifique en sí mismo el *dar con el recibir*. De suerte que en el vértice del *Ipsium Esse* se identifica el *Dar* y el *Recibir* en la unidad de la única **Comunión del Amor**. Dar y Recibir serían como los dos sentidos (ida y vuelta) de un sólo circuito: el del Amor que es benevolencia y comunión.

'El monoteísmo trinitario es, por tanto, aquella fe que nos indica de qué manera Dios es Amor de plenitud; de qué manera Dios asume la categoría de la *acción*: una acción que de ninguna manera es accidental, como observó san Agustín, sino que es *generación* por vía de entendimiento y *emanación* por vía de amor. Es la acción divina e inmanente que asume también la categoría de la *relación* (Paternidad, Filiación, Espiración activa y pasiva) como advirtieron Gregorio de Nacianzo en Oriente y Agustín de Hipona en Occidente.

Ésta es la diferencia entre uno y otro monoteísmo, si bien los estudios de nuestra época están llamados a precisar hasta qué punto el AT mantiene también que en Dios se da la categoría de acción a partir de la afirmación de una literal generación en Dios (Sal 2 y 110) lo cual implica que Dios se autoexpresa de manera inmanente en su Palabra de sabiduría y en su *Ruaj* de amor.

Algo de esto puede y debe decirse, de manera análoga del Islam, ya que *ninguna de las tres religiones* aceptaría sin duda la idea de un *dios-ocioso*, como llama Mircea Eliade a los dioses que no actúan y que trascienden el mundo como una Mónada inmóvil e inerte, que no ha asumido la acción. Esa acción que el cristianismo ha intuido como procesión interior a Dios mismo ("procesiones inmanentes" de la Palabra y del Espíritu, que dan lugar a las "relaciones"). Hoy día es preciso añadir una palabra comparativa sobre el monoteísmo cristiano y el islámico:

a) Sería bueno que los cristianos valoraran que, si bien es del todo cierto que el Islam no admite la Trinidad cristiana, no por ello desconoce dos conceptos teológicos clave: *Palabra de Dios* y *Espíritu Santo*.

Da que pensar el hecho de que Jesús sea calificado por el Corán no sólo como "Enviado de Dios" sino como "Mesías" y como "Kalamat Allá = palabra de Dios". El sector más importante de teólogos sunníes, durante el califato de Al-Ma'mun, identificaba al mismo Corán como la Palabra increada de Dios. Esta interpretación reforzaría el significado teológico —no ciertamente trinitario— de *Kalamat Allá*.

Por lo que se refiere al Espíritu Santo, la interpretación más corriente lo identifica con el ángel Gabriel, inspirador del Alcorán. Pero en algún lugar se habla con un matiz más arcano del Espíritu que desciende sobre los siervos que le son queridos y que procede de un Orden divino, o de *Su Logos*, como lee otra interpretación, que acercaría este texto a la concepción trinitaria, haciéndolo de él "un auténtico reflejo de la Trinidad cristiana, frente al triteísmo condenado por el Corán".

b) Por su parte, sería bueno que los creyentes islámicos no contaran a los cristianos entre los politeístas que "atribuyen compañeros a Dios". Así como no es correcto que los cristianos rechacemos la concepción musulmana de Allá, como si presentara a Dios tan sólo como una mónada absolutamente impasible cuando de él se dice en cada página del Alcorán que es el *Clemente y Misericordioso*, es cierto también que la religión musulmana debe ver en la cristiana una forma pura y estricta de monoteísmo abierto a la comunión del Padre, de la Palabra y del Espíritu, pero de ningún modo proclive a la aceptación de *tres dioses*. El Corán tendría razón en aquel punto ígneo en que se condena a los "*que dicen que hay tres*", si por esos "tres" entendieran los cristianos *tres dioses* en vez de las *tres personas* de la Tradición cristiana:

"¡Gente de la Escritura! No exaltaréis vuestra religión. No digáis de Dios sino la verdad: que el Mesías Jesús, hija de María, es solamente el Enviado de Dios y su Palabra, que El ha comunicado a María un Espíritu que procede de El. Creed, pues, en Dios y en sus enviados. No digáis "Tres". Basta ya. Será mejor para vosotros. Dios es sólo un Dios Uno. Gloria a El. Tener un hijo... Suyo es lo que está en los cielos y en la tierra. ¡Dios basta como protector.

[-> *Adoración; Agustín, san; Amor, Comunión; Experiencia; Fe; Filosofía; Historia; Idolatría; Islám; Naturaleza; Nombres de Dios; Pascua; Personas divinas; Politeísmo; Procesiones; Relaciones; Religión, religiones; Revelación; Ricardo de san Víctor; Tomás, santo; Transcendencia.*]

Josep M.^a Rovira Belloso

MUERTE DE DIOS

SUMARIO: I. Muerte de Dios y ateísmo moderno.—II. Muerte de Dios, muerte del teísmo.— III. Muerte de Dios y Dios trinitario.

No es casualidad que la noticia de la "muerte de Dios" que Nietzsche lanzara al viento al terminar el siglo XIX haya acontecido en la vieja Europa, bañada en el cristianismo. El Dios cristiano sabe, en efecto, lo que es la muerte, más aún, es un Dios que, justamente por ser Dios, permite que los hombres "lo arrojen de la vida", como vio lúcidamente D. Bonhoeffer. Esta "diferencia" del Dios cristiano da a aquella noticia su significado y alcance más profundos.

I. Muerte de Dios y ateísmo moderno

La expresión "muerte de Dios" tuvo, en efecto, su primer hogar en la teología cristiana, pero Hegel la elevó a categoría filosófica para significar la ausencia de Dios, el sentimiento básicamente ateo de la Modernidad. La subjetividad moderna se ha emancipado de la tutela religiosa y se ha afirmado, bajo el influjo de la religión de los nuevos tiempos, el protestantismo, autónoma y autosuficiente. En cuanto tal, ha perdido a Dios del horizonte, de la objetividad, lo ha tenido que perder para ser ella misma. Aunque sufre el dolor de su ausencia, no puede no querer esta ausencia y vive así en permanente desgarramiento, entre la afirmación de lo finito y la nostalgia del Infinito.

Para Hegel, esta experiencia histórica de la ausencia de Dios —del Dios cristiano— en la Modernidad es una experiencia en principio positiva, incluso necesaria como momento de verdad para un estadio ulterior del Espíritu. La ausencia de Dios, el ateísmo del "viernes santo especulativo" es un paso obligado, aunque ciertamente doloroso, para la "resurrección" de una nueva figura del Espíritu. La muerte de Dios adquiere entonces pleno sentido, como veremos más adelante.

Muy otra es la experiencia de la que Nietzsche se hizo portador al proclamar la buena-mala noticia de la "muerte de Dios". También fue para él "el más importante de los últimos acontecimientos", pero su significación ya no era el obligado paso del "viernes santo especulativo", sino la definitiva pérdida de Dios en la historia moderna. Nietzsche piensa, como Hegel, en el Dios cristiano, pero en realidad es, como bien interpretó Heidegger, el Dios que, fusionado con la razón griega y transformado en poder, ha servido de pivote y fundamento de la metafísica y de la cultura occidental. Podría afirmarse por eso que la muerte de *este* Dios también era una experiencia positiva, un paso obligado para una etapa superior del Espíritu, y así la celebró Nietzsche asumiendo sus consecuencias. Sólo que ese "paso" no conducía a una nueva, más auténtica, experiencia e imagen de Dios, sino, como se ha dicho, a su completa ausencia. La denominada "teología radical de la muerte de Dios" tuvo la honradez y la valentía de tomarse en serio las "sombras" que la buena-mala noticia con la que Nietzsche se adelantó a su tiempo había ya extendido sobre Europa. Pero en este loable intento terminaron, también ellos, quedándose sin Dios. Así, en concreto, W. Hamilton, que considera al teólogo radical "un hombre sin Dios que no anticipa su vuelta", aunque la espera pacientemente en su ausencia; Th. Altizer, que, apurando a Hegel, introduce a Dios de tal modo en la inmanencia que termina reduciéndolo a ella; y, sobre todo, Van Buren, quien no sólo proclama la muerte de Dios, sino el sinsentido de su mismo planteamiento', cediendo a la fascinación de la razón positivista-instrumental, al "mito de lo que existe", del caso (Horkheimer-Adorno). Seguir reivindicando el derecho a hacer teología sin Dios, como lo hicieron, era una empresa poco seria que sólo podía interesar a los estetas o, peor aún, a los comerciantes de modas.

II. Muerte de Dios, muerte del teísmo

La teología menos radical de la "muerte de Dios", como la de G. Vahanian' y la del obispo J. Robinson", fue más consciente de las raíces cristianas de ese acontecimiento y su objetivo se cifró, en línea con la teología de sus mentores, F. Gogarten y D. Bonhoeffer, en superar el teísmo tradicional y el cristianismo convencional y en lograr una más genuina experiencia cristiana de Dios, un cristianismo "iconoclasta" y "profético", que diría Vahanian'o, capaz de servir al mundo sin pactar con él.

Fue, sin embargo, D. Bonhoeffer, como ya insinué, el que desarrolló la reflexión y las propuestas más serias en este sentido. Bonhoeffer se toma absolutamente en serio la muerte de Dios en la Modernidad como un verdadero "kairós" (Tillich) para reganar la genuina experiencia e imagen del Dios cristiano. La experiencia moderna de la ausencia de Dios en el mundo, del "etsi Deus non daretur"(H. Grotius), no es, según él, una experiencia de ateísmo, sino una experiencia del Dios cristiano que no sólo no compite con el hombre, sino que "nos deja vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo 'Dios', el Dios que, estando con nosotros, nos abandona (Mc 15,34)".

Para Bonhoeffer, es la experiencia del genuino Dios cristiano que, a diferencia de los ídolos y también del Dios-poder del teísmo y de los filósofos, es un Dios débil que "se deja colgar por el mundo en una cruz", se deja "echar fuera del mundo" y *así* sostiene al mundo, sufre con él y lo

salva. "Dios se deja colgar por el mundo en una cruz; Dios está sin poder y débil en el mundo, y precisamente así y sólo así está entre nosotros. La ausencia de Dios en el mundo moderno, emancipado, puede ser por eso la gran oportunidad de descubrir el rostro del Dios de Jesús, que está ausente como poder pero presente como debilidad y amor, como lo que realmente es, y madurar así una fe purificada de falsa religión que rebaje a Dios a un "Deus ex machina", una fe desnuda y gratuita que hace experiencia de Dios en la Cruz de Jesús. De aquí la necesidad, para Bonhoeffer, de una interpretación mundana, *no-religiosa*, del cristianismo. Pero ésta no significa en él ceder a la fascinación de la inmanencia, como sucedió en sus epígonos, los teólogos radicales de la "muerte de Dios", sino más bien reconocer y hacerse cargo de la verdadera *divinidad* de Dios. Sólo una fe que se corresponda con esta divinidad será, según Bonhoeffer, capaz de afrontar con dignidad y de responder al desafío del ateísmo moderno".

III. Muerte de Dios y Dios trinitario

Bonhoeffer supo captar con sorprendente lucidez el alcance de este desafío para la fe en el Dios cristiano. No fue mera casualidad que este descubrimiento lo hiciera en la cárcel, es decir, en la debilidad y el sufrimiento. Era justamente el lugar preferencial de acceso a la divinidad del Dios de Jesús. Y era también el lugar más "ateo" de este mundo moderno. Su ejecución y muerte cortaron su reflexión, la dejaron en fragmento. De otro modo, tal vez la hubiera llevado hasta el ser mismo de Dios y habría explicitado y desarrollado una teología trinitaria como respuesta a aquel desafío.

Antes que él, ya Hegel había abierto este camino pensando hasta el final las consecuencias de la muerte de Dios para el ser mismo de Dios, pensando la muerte de Dios como momento de verdad en Dios mismo, en la Idea suprema, en el Absoluto. La negación dolorosa, la muerte, pertenece a la historia misma de Dios, porque Dios es Espíritu que se despliega en lo otro de sí y retorna sobre sí plenamente pasando por lo otro. La "muerte de Dios" no conduce al ateísmo, sino al Dios Trinitario. La teología de la Cruz y la doctrina de la Trinidad se fundamentan y complementan mutuamente. "La reconciliación en Cristo, en la que creímos, — afirma — no tiene sentido si no se tiene conciencia de que Dios es trino".

Esta filosofía del Crucificado en cuanto doctrina del Dios trino constituye un hito en la historia del pensamiento filosófico y teológico cristiano. Pero es una filosofía que pretende, a la vez, agotar todo el contenido de la teología; con lo cual abrió también el camino para la disolución del cristianismo, y en concreto de la idea de Dios, en pura proyección humana, como sucedió en la filosofía de Feuerbach, abocando en la "muerte de Dios" del ateísmo, de cuya noticia Nietzsche se hizo eco y portador.

En la línea abierta por Bonhoeffer han sido sobre todo teólogos protestantes, como J. Moltmann o D. Sölle, quienes han desarrollado una teología trinitaria de la muerte de Dios en la Cruz de Jesús como respuesta al ateísmo del mundo moderno. La teología católica ha entrado tarde en el debate, porque tarde ha afrontado el desafío de la subjetividad moderna. Pero al entrar ha llevado el debate al terreno de la praxis, donde se decide el sentido o sinsentido del discurso de la "muerte de Dios" y donde el Dios cristiano se muestra como Dios de Vida y como comunidad trinitaria de amor. La teología latinoamericana de la Liberación, en efecto, ha abordado el desafío ateo de la Modernidad desde el reverso de ésta, desde el mundo de las víctimas, y allí la "muerte de Dios" se experimenta sobre todo en la muerte real de los pobres que producen los ídolos del mundo verdaderamente ateo, porque injusto e inhumano. Y esa experiencia ha conducido también a un replanteamiento del discurso sobre Dios, pero no tanto en un despliegue teórico, aunque también, sino sobre todo en cuanto

discurso práctico, en cuanto praxis de liberación, de vida y de fraternidad, de las comunidades que confiesan al Dios de Vida y Amor, al Dios trinitario. Esta es la respuesta más radical de la teología cristiana, más radical que la de la denominada teología radical, al desafío de la "muerte de Dios" en la Modernidad.

[--> *Absoluto; Amor; Ateísmo; Comunión; Cruz; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Filosofía; Hegelianismo; Historia; Jesucristo; Protestantismo; Religión; Teísmo; Teología y economía; Trinidad*]

Juan José Sánchez

MUJER

SUMARIO: I. Introducción. —II. Dios y la dualidad sexual de lo humano en la creación: AT. —III. El Hijo de Dios y las mujeres: NT: 1. Jesús y las mujeres en los evangelios; 2. Las mujeres en el mensaje cristiano: a. los principios del mensaje cristiano (Gál 3,28), b. Los conflictos de la praxis, c. las consecuencias. —IV. Trinidad y dualidad sexual humana: 1. Alteridad y referencia: relaciones personales.

I. Introducción

Tanto la Teología como el tratamiento del tema de la mujer en ámbito católico adolecen de una escasa perspectiva trinitaria de las relaciones entre Dios y la mujer. Los intentos son más bien escasos en cuanto a planteamiento trinitario como tal. Abundan, sin embargo, los trabajos que abordan la 'cuestión desde alguna de las personas divinas, sobre todo desde Jesús y desde 'el Espíritu Santo. Creemos que el planteamiento unitario de las relaciones entre Dios y la mujer, en perspectiva trinitaria, aportaría datos interesantes a la reflexión, tales como el enfoque relacional de la dualidad sexual del ser humano, o la convicción de que se trata de una cuestión que, lejos de ser marginal, implica la pertenencia de nuestra realidad a la realidad de Dios no sólo desde el punto de vista de la criatura, sino también desde la asunción de este conflicto que es historia nuestra, en la historia de Dios.

II. Dios y la dualidad sexual del ser humano en la creación: AT

La analogía trinitaria que lleva a afirmar la igualdad personal de los sexos se basa en Gén 1,26-27 en que por dos veces, primero en discurso directo de Dios y luego en boca del narrador que nos relata la acción ya cumplida de Dios, se nos dice que el ser humano sexuado es creado a imagen suya. Sin embargo las interpretaciones que a lo largo de los siglos se han hecho en ámbito judío y cristiano, han obviado el orden de la narración en los tres primeros capítulos y han proyectado sobre Gén 1-2 el impacto causado por el final de Gén 3 con lo que toda la perspectiva se ha falseado sin que se tome conciencia de ello³. Por eso aquí tomaremos los dos capítulos del Gén en su orden literario sin por ello perder de vista que se trata de fuentes distintas. Preferimos trabajar sobre el texto final tal y como se nos ha transmitido en el TM (texto masorético).

En Gén 1 la creación surge de la Palabra de Dios que activa el *principio de separación o diferenciación* en un proceso que parte de las unidades mayores indiferenciadas, y desciende a

las unidades menores diferenciadas. Al llegar a la creación del ser humano el principio continúa siendo el mismo. Los vv. 26-27 proponen tres estadios: en el discurso directo de Dios *'adam* (hombre) aparece sin artículo, como un ser indefinido. En la voz del narrador, aparece primero con artículo *ha 'adam* (el hombre) y luego en la dualidad sexual, como macho y hembra, señalando el paso de lo indiferenciado genérico *a imagen de Dios lo creó a lo diferenciado y específico macho y hembra los creó*.

En Gén 2 el principio sigue siendo válido aún cuando se trate de una tradición textual diferente. El juego de palabras entre *'adamah* (humus, tierra) y *'adam* (hombre, humano) nos ofrece una pista inicial que sitúa el principio de diferenciación y lo comienza. También advertimos tres estadios en este proceso. El primero es el que marca la primera etapa: el *'adam* (hombre, humano) genérico que es tomado-separado de la tierra-humus, *'adamah* es aquel ser todavía no diferenciado en sí mismo. De este *'adam* (humano) surgirá en un segundo momento la diferencia sexual posibilitada por el reconocimiento del otro situado enfrente, *'ézer kenegdó'* (ayuda enfrente). El texto dice que esta diferencia la percibe un *'adam* al que la alteridad ha convertido en *ish* (varón). Irónicamente el varón sólo es tal cuando reconoce a la *'ishshah*, (varona, mujer) nombre derivado y, en autorreferencia (¿quién le ha dicho a este varón de dónde ha sido tomada la mujer?), da una explicación de la relación que acaba de descubrir (¿por qué en el reconocimiento de la mujer aparece ya este afán de explicarse el origen de ella?). Ni siquiera dice que ha sido sacada-separada del *'adam*. El reconocimiento está en discurso directo, pero nosotros ya sabíamos por el narrador antes de que lo supiera el *'adam* (humano) convertido en *ish* (varón), que Dios había diferenciado a la *'ishshah* (varona) del *'adam* (humano, hombre). A partir de este momento el *'adam* se puede identificar con el *ish* porque ya está en un nivel de mayor diferenciación. Hasta el c. 4 no tiene lugar la diferenciación total. Igual que en Gén 1, la creación del ser humano la realiza Dios por su Palabra que activa ese principio de que hablábamos. Pero lo que añade este capítulo con respecto al precedente es que esa Palabra aquí activa la diferenciación. En Gén 1, 26 el discurso directo de Dios expresa la intención explícita de crear al ser humano sin explicitar la diferencia. Es el narrador el que luego nos relata que los efectos de esa palabra son el ser humano diferenciado. En cambio en Gén 2 ocurre a la inversa. Es el narrador el que nos dice en el v. 7 que Dios crea al ser humano indiferenciado, mientras que la diferenciación la propone YHWH mismo en discurso directo al observar que su creación no está perfecta. El estadio diferenciador es en este proceso creador un momento de perfección. Aún más. Si la primera diferenciación tenía lugar a partir de un medio amplio tosco, la tierra, el suelo, la segunda tiene lugar a partir de un ser humano que ya tiene *nephesh* (aliento, vida). El tercer estadio tiene que ver con el c. 4, pero no vamos a entrar en él.

Desde la perspectiva trinitaria en que nos movemos esto suscita algunas reflexiones conclusivas. Nos lleva a preguntarnos por el significado que tiene **ser** imagen de Dios aplicado al ser humano. Y una primera respuesta apunta a Dios mismo como ser diferenciado cuya obra creadora adquiere así un cierto carácter especular al que pertenece la misma autonomía. Esto se vuelve explícito en la creación del ser humano. Dios, principio de la vida, culmina su creación de forma cualitativa no sólo en la acción directa de soplar vida, sino en la acción mediada de ir promoviendo la perfección humana. Esta perfección tiene que ver con el surgir de la alteridad, incluyendo el proceso mismo, con la capacidad de estar frente a otro del que se percibe a la par la diferencia y la semejanza. El juego de palabras *ish- ishshah* (varón-varona) es ilustrativo a este respecto. Por tanto, Dios creador del ser humano es Dios principio de igualdad cada uno referido al otro (alterreferente). Si no hay referencia al otro no es posible, entonces, que se active el principio de igualdad. Y en estos textos del Gén la referencia del uno al otro se ilustra con la dualidad sexual. La idea de subordinación de un sexo a otro es ajena al texto. Las expresiones que se han interpretado en este sentido han sido ya objeto de investigación minuciosa que muestran la debilidad de **dichas** interpretaciones. Ambos sexos

pertenecen al mismo proceso creador y la referencia mutua es, a la par, referencia a Dios creador. La imagen de Dios, según el relato de Gén 1 (fuente P) es la dualidad mutuamente referida. Esto se explicita en el relato de Gén 2 (fuente J). De esta forma, lo que podría convertirse en dualidad cerrada queda abierto, por la mutua referencia, a *un tercero* que remite al principio creador, es decir a Dios como persona. El tercero no es Dios directamente, sino la referencia mutua de mujer y varón.

Surge no obstante una pregunta lógica: ¿sólo la dualidad sexual en su mutua referencia es imagen de Dios? ¿qué ocurre con otras relaciones que no se sitúan en este plano? Es necesaria una precisión: la alteridad que proponen estos textos primeros del Gén es típica. Todavía el ser humano diferenciado no tiene nombre. Sólo en el c. 4, de nuevo por la mujer", tiene lugar la otra diferenciación que estriba en el dato de tener nombre. No tener nombre propio implica en estos niveles de orígenes que se ilustra la referencia de uno a otro en su polaridad típica y es que la alteridad es más perceptible en la diferencia sexual, como dato primero, antes de cualquier otra alteridad que incluso pudiera aparecer más fuerte que la de género (masculino o femenino, varón o mujer) . La ilustración típica muestra por una parte la dificultad que supone para el ser humano llegar a la individualidad personal del otro más otro, cuando ese otro es el del sexo opuesto, pero por otra muestra a la par el gozo de reconocer y saberse persona al ser reconocido como otro.

La historia de las interpretaciones de estos textos muestran esta dificultad así como las consecuencias de una percepción superficial, o amenazada que falsea la realidad al no tener en cuenta la realidad personal de la mujer, creando condiciones de existencias por debajo del plan divino en sus comienzos igualitarios. La alteridad falseada ha marcado la historia humana de relaciones entre los sexos con consecuencias negativas sobre ambos. La mujer aparece como la víctima de la marginación de género y su protagonismo histórico aparece por su falta, por su invisibilidad. Pero por su parte el varón ha sufrido la represión y sus efectos por no reconocer la alteridad de la mujer, ni realizarse en la alterorreferencia. La historia y sus monstruos indican que al faltar esa alterorreferencia típica, el varón se concebía incapaz de toda otra referencia humana. La historia muestra una triste imagen en la que a duras penas Dios podría reconocerse.

Esta dualidad de el varón y la mujer de los orígenes, entendida como oposición sexual, es la que ha sido tomada por la teología posterior para referirse, análogamente, a las relaciones diferenciadas de la Trinidad y hablar así de Dios como Ser en relación.

III. El Hijo de Dios y las mujeres: NT

1. JESÚS Y LAS MUJERES. Sobre un fondo patriarcal muy fuerte Jesús actúa con las mujeres de forma innovadora entre sus contemporáneos judíos con respecto a la identidad y rol de la mujer. Resumimos brevemente las notas más relevante de la actitud de Jesús con las mujeres. Este colectivo, por su situación, era paradigma de marginación en aquel entorno y en aquel tiempo. Estas notas están referidas a la situación de marginación' sexual, social y religiosa. Relacionadas entre sí, las vemos por separado.

La marginación sexual de la mujer se advertía en las relaciones que establecía con el varón y en las normas de pureza a causa de funciones biológicas femeninas. Las relaciones entre los sexos era la propia de la vida conyugal y familiar dentro de la normativa judía. Las llamadas *impurezas* se referían al tabú de la sangre menstrual y del parto que la obligaban a una restricción de las relaciones humanas, un aislamiento mayor en todos los ámbitos, incluido el religioso (especialmente), el implícito desprecio de la realidad corporal femenina y de aquello

que la identificaba como mujer con las consecuencias graves para la autoestima y la realización personal de la misma. Jesús reacciona contra este tipo de marginación explícitamente. Sus relaciones con las mujeres no eran funcionales, sino personales. Amplía la posibilidad de esta relación admitiendo mujeres en su grupo de discipulado (Lc 8,1-3), hablando en público con alguna de ellas (Un 4,27) en abierto desafío, devolviendo a la mujer la dignidad de su funcionamiento corporal femenino como en el caso de la hemorroísa (Mc 5,21-43), denunciando la doble moral y equilibrando paritariamente las responsabilidades de fidelidad conyugal como en el caso del divorcio y del adulterio (Mc 10,1-12; Jn 8,1-11).

La marginación social de la mujer la recluía en el mundo privado de lo doméstico, privándola de la capacidad adulta de responsabilidad en el ámbito familiar, jurídico, sociopolítico y religioso. Jesús reacciona tratándola como sujeto de hecho y de derecho en lo señalado ya sobre el divorcio, así como en lo que indican las parábolas que la sitúan en igualdad de actividad con el varón: la mujer que introduce la levadura en la harina (Mt 13,33) en paralelo con la actividad del varón que siembra un grano de mostaza (Mt 13, 18-19) o el amigo inoportuno que pide pan en la noche (Lc 11,5-8) que se corresponde con la viuda impertinente que insiste al juez para que le haga justicia, o la de las diez vírgenes (Mt 25,1-13) que se corresponde con la parábola de los servidores que esperan con lámparas a que vuelva su Señor (Lc 24, 45-51) con una amonestación parecida *¡ay de aquellos servidores a quienes su Señor encuentre dormidos...!* a la de las vírgenes necias. Su forma de entender la actividad, al ser puesta en comparación con el varón, queda elevada a la misma categoría de sujeto activo que el mismo varón. Jesús convierte a las mujeres en los primeros testigos de su resurrección desafiando así de una manera radical la consideración de la mujer como incapaz de dar testimonio válido (Mc 16, 7 y par).

La marginación religiosa mantenía a la mujer alejada de la relación directa **con** Dios y del ámbito de lo sagrado. **No** tenía acceso directo al estudio de la Torah, ni al templo, ni a toda otra **realidad** religiosa. Las múltiples prescripciones legales de pureza ritual por las que tenía que pasar, le dificultaban aún más sus posibilidades de realización **como** sujeto religioso adulto de pleno derecho. La circuncisión, al ser un rito iniciación absolutamente masculino la excluía ya por principio de la participación plena en el Pueblo de Dios. Ella adquiría la pertenencia sólo por vía y mediación del marido. Jesús erradica con su mensaje, palabras y gestos esta situación injusta. Las mujeres participan del reino de Dios en paridad con el varón. A ambos se les pide la fe y los evangelios conservan figuras relevantes paralelas en algo tan importante como la confesión de la fe en Jesús Hijo de Dios: Marta (Jn 11,27) y Pedro (Jn 6,69). No obstante, los evangelios registran más casos de fe de mujeres que de varones. El acceso directo al Padre de Jesús no tiene ya que ver con el sexo ni con otras razones discriminantes, las mujeres pueden orar del mismo modo que pueden hacerlo los varones. En ningún lugar de los evangelios aparecen restricciones a este respecto. El Padre nuestro es la oración de los discípulos y, como afirma R. Aguirre, sería un reflejo androcéntrico entender por *discípulos* sólo a los varones. Las mujeres del grupo de Jesús se incluyen como misioneras, enviadas, en aquellos 72 que Jesús envió delante de sí (Lc 10,1). Los textos de la Pascua son en este sentido los más importantes. Las mujeres están en los momentos más fuertes. Es una mujer la que le unge como profeta en Betania (Mc 14,3-9) cuando están a punto de tener lugar los acontecimientos finales y las palabras con las que transmite la importancia del gesto se asemejan bastante a las de la eucaristía. Son las mujeres las que están en el lugar de la muerte (Mc 15,40-41 y par) y Mc se encarga de vincular esta presencia al seguimiento de Jesús como discípulas y son las mujeres las que testimonian la resurrección.

No obstante esto precedente, surge una pregunta en ámbitos feministas que no es fácil ni obviar, ni responder. ¿Por qué no se encarnó Dios en una mujer llevando así al límite la kénosis? No podemos responder aquí, evidentemente, aunque sí podemos señalar hacia

dónde apuntan las respuestas. La opinión más aceptada cree que si la segunda persona de la Trinidad hubiera sido mujer, no hubiera tenido posibilidad siquiera de anunciar su mensaje. No lo permitía el contexto. Otras opiniones se basan en principios de antropología bíblica y remiten a los textos del Génesis de la creación del ser humano, desde una interpretación androcéntrica de los mismos. Se va abriendo paso otra en la que sin negar la pregunta, ni contestarla todavía, la sitúa en un tipo de antropología diferente en donde los sexos están relativizados en relación con lo que supone ser persona. Este intento de respuesta todavía no está maduro, necesita una fundamentación antropológica que aún no está realizada. Lo importante es que se sitúa en el principio cristiano de Gál 3, 28 en que *ya no hay judío ni gentil, ni esclavo ni libre, ni macho ni hembra, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús*. En los primeros siglos hubo una regresión en la historia de la Iglesia en la práctica de este principio en lo que respecta a la mujer, pero el principio se ha mantenido y tal vez ahora el contexto psicosocial permite una puesta en práctica que antes no tuvo lugar por diferentes razones.

2. LAS MUJERES EN EL MENSAJE CRISTIANO. Nos referiremos brevemente a los principios cristianos y a las dificultades de la praxis con sus consecuencias.

a. Los principios cristianos. La fórmula de Gálatas que se inscribe en un contexto bautismal remite a los principios que se derivan del mensaje de Jesús y de su actitud con las mujeres. Este principio formula la comunidad de iguales en que se superan todos los niveles de discriminación. Curiosamente recorre los tres niveles en que Jesús halberado a la mujer durante su vida. La fórmula tiene una estructura que permite advertir un orden buscado: de la negación de la discriminación religiosa, como el dato más amplio, se desciende a los otros dos más concretos referidos a colectivos especialmente oprimidos por una estructura sancionada socialmente, los esclavos y las mujeres. De alguna manera el tercer par concreta los otros dos radicalizándolos y reasumiéndolos. Pero la negación de la fórmula es tan radical que afecta a los dos polos de cada par. Si no hay esclavo es lógico que no haya amo, y si no hay hembra es coherente que no haya macho, pierden la mutua referencia dialéctica en cuanto a estructura de discriminación. La fórmula niega ambas polaridades para poder afirmar la unidad en Cristo. Se niegan las estructuras discriminantes para poder recuperarlas en el ámbito de la relación de iguales. Pero esto que es tan claro a nivel de principios, no lo fue siquiera en formulaciones posteriores' en que se sentía la necesidad de suavizar en especial el tercer par.

b. Los conflictos de la praxis. Parece claro que tanto los esclavos como las mujeres tenían expectativas de cambio en la práctica. Esta, sin embargo, se presentó difícil justamente en el proceso de institucionalización, necesario por otro lado para la pervivencia de la Iglesia. No eran compatibles, y paralelo al proceso de institucionalización se realizó un proceso de patriarcalización. Las necesidades de adaptación al medio prevalecieron para que sobrevivieran la disciplina y el buen orden de forma que se salvaguardara la pervivencia de la Iglesia. El precio fue la relegación progresiva de laicos y mujeres que las privó del protagonismo que habían adquirido en el movimiento de Jesús.

c. Las consecuencias. Dicho muy brevemente, las consecuencias recayeron no sólo en el ámbito disciplinar, sino en la misma credibilidad del principio de igualdad establecido por Jesús. Es difícil expresar la magnitud de la pérdida que ha supuesto para estos 21 siglos de Iglesia la marginación de las mujeres, más de la mitad de la humanidad en este período de historia. La Iglesia ha quedado perjudicada en muchas de sus áreas más importantes. Sólo apunto algunas que atañen a la misma concepción de la divinidad, la rigidez del lenguaje androcéntrico con que le hemos nombrado y le seguimos nombrando y la repercusión en la antropología teológica, cristología, eclesiología y misión. Se ha visto afectado el misterio de la

encarnación que se sigue realizando a través de mediaciones históricas porque el Cuerpo de Cristo aún no está completo (Col 1,24).

IV. Trinidad y dualidad sexual humana

1. ALTERIDAD Y REFERENCIA: LA PERSONA COMO RELACIÓN. La dualidad sexual es la forma de ser personas que tenemos los humanos. Pero no se puede reducir la persona al sexo sin el riesgo de perder de vista los fundamentos de la identidad humana. El planteamiento correcto creo que debería tener en cuenta el principio de la alteridad en dialéctica con el principio de referencia que la misma alteridad lleva implícito. Sería volver a los textos del Génesis para advertir la articulación de ambos principios sabiendo que la dualidad sexual es la situación típica de ambos principios, pero que el ser humano está más allá de su concreción sexuada. Si lo que le hace persona es la relación y ésta presupone la alteridad entonces la dualidad sexual remitirá a Dios como relación de personas justamente en base a los principios de la relación. En este sentido es peligrosa esa corriente que intenta remitir el ser humano a Dios desde la analogía de los sexos. En el caso de Jesús, Hijo de Dios, su carácter de persona humana, persona en la historia, excede la concreción sexuada de su naturaleza humana. Si Jesús es el Hombre Nuevo, no lo es en su calidad de varón, sino en cuanto persona, persona segunda de la Trinidad. La dualidad sexual por tanto, remitirá a Dios desde el ser persona Jesús, desde su ser-en-relación tanto por las relaciones trinitarias, como por las relaciones con las personas con las que vivió en su tiempo.

Planteamientos con una antropología basada en estos criterios y otros que se derivan de ellos, ayudarían a entender mejor la realidad humana de ambos sexos en relación con la creación de un Dios que nos hizo a mujeres y varones a imagen y semejanza suya. Pero aún no hay una adecuada respuesta a la cuestión.

En perspectiva trinitaria la mujer es importante tanto en cuanto su identidad sexuada opuesta a la del varón se convierte en momento de diálogo interpersonal. Pero en este sentido el varón es igualmente importante. Me interesa resaltar que la posibilidad que da la mujer a un mejor acercamiento a la Trinidad es la que lleva a dar el salto a lo personal dejando en un plano de fondo la diferencia sexuada. Y es que la Trinidad cristiana, estrictamente hablando, no se establece desde el diálogo varón-mujer, como puede suceder en otras concepciones religiosas, sino desde otro tipo de relaciones, las de los símbolos padre-hijo. Una paternidad maternal y una filiación que supera la dualidad sexual. Resulta extraño, pero sugerente y creativo de cara a nuestra forma de entender a Dios, Trinidad de personas, y al ser humano, varón y mujer, imagen suya. Imagen cada una/o como persona íntegra y, por lo mismo, en relación con otro/s no importa del sexo que sean. Un arquetipo clave de la concepción religiosa de Dios como la de la relación de oposición varón-mujer se ha roto definitivamente en el cristianismo. Desde Jesús los peligros de esta proyección están anulados. Si a pesar de todo nuestra historia nos la muestra evidente es que nuestro pecado nos lo ha impedido; es por no haber entendido la novedad radical del Padre de Jesús, de Jesús Hijo de Dios y del Espíritu del Padre y del Hijo.

[-> Antropología; Biblia; Creación; Espíritu Santo; Fe; Historia; Iglesia; Jesús; Padre; Pascua; Reino; Trinidad.]*

Mercedes Navarro Puerto

NATURALEZA

SUMARIO: I. La *physis* en los filósofos griegos: 1. Dos significados del término naturaleza; 2. ¿Puede hallarse un lazo de unión entre ambos significados?; 3. La naturaleza como totalidad del cosmos; 4. El concepto de naturaleza como esencia (Platón); 5. La naturaleza de las cosas según Aristóteles; 6. Precisiones a las nociones aristotélicas de naturaleza.—II. La unidad de la esencia divina y la Trinidad de las personas: 1. ¿En qué sentido puede hablarse de esencia o de naturaleza divina?; 2. ¿Qué lenguaje es más adecuado para hablar de Dios?: a) La tradición occidental ha usado siempre la palabra *ousía* o naturaleza divina como garantía de la unidad de Dios, b) "Una esencia y tres personas", "Un sólo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo", c) La esencia como sustancia.—III. El ser de Dios en la escolástica: el ser infinito, la esencia divina, la aseidad: 1. El Ser y la esencia. La mentalidad tomista; 2. *Deus cuius essentia est esse*; 3. La aseidad según la Escolástica; 4. La sustancia y la natura *naturans* en Spinoza.—IV. Dios y la naturaleza. El gran tema del ecologismo: 1. Consecuencias cristianas de los principios ex-puestos. La Trinidad como principio de la Creación; 2. El ser como don. El respeto al ser y, por tanto, a la Creación.

I. La *physis* en los filósofos griegos

1. DOS SIGNIFICADOS DEL TÉRMINO "NATURALEZA". Este término, en teología y en filosofía, tiene dos acepciones: la primera designa el conjunto del mundo corpóreo: la *naturaleza*, en el sentido que esta palabra tiene en la obra *De rerum natura* de Lucrecio. El segundo significado designa aquello que es constitutivo de cada cosa: su *esencia*.

En este artículo, el término naturaleza se empleará normalmente en esta segunda acepción, equivalente a esencia y sustancia.

2. ¿PUEDE HALLARSE UN LAZO DE UNIÓN ENTRE AMBOS SIGNIFICADOS? Sí; su propia etimología. La palabra latina *natura* equivalente al griego *phyein* (ser engendrado) deriva del verbo *nasci*, nacer. Por el nacimiento adquiere realidad la totalidad de los seres corpóreos, animados e inanimados ("naturaleza", en la primera acepción). Pero ese mismo nacimiento origina y pone de manifiesto los caracteres propios e inmanentes que han de permanecer en cada ser como su esencia propia ("naturaleza" en la segunda acepción).

De este modo, las dos acepciones que indican *totalidad e identidad* esencial convergen en la etimología, la cual señala el hecho del *nacimiento*.

3. LA NATURALEZA COMO TOTALIDAD DEL COSMOS. La naturaleza como totalidad es interpretada en primer lugar por las narraciones mitológicas, muchas veces certeras en su búsqueda de etiologías simbólicas.

Los primeros filósofos griegos (los pre-socráticos) intentan en seguida, por medio de la observación, descubrir los elementos constitutivos y las leyes fundamentales de la naturaleza. La tendencia a reconducir la totalidad de los fenómenos naturales a unos pocos principios inteligibles (rationales) es el objetivo de la filosofía de la naturaleza antigua y moderna. De manera aún más específica, las actuales ciencias naturales, mediante la observación y la inducción, tienden a reducir a leyes mensurables físicamente y cuantificables matemáticamente los fenómenos de la naturaleza.

Los atomistas, los pitagóricos, Epicuro (traducido y conservado por Lucrecio) son los primeros filósofos de la naturaleza. Mucho más tarde, les seguirán los autores del Renacimiento y del Barroco, desde Roger Bacon a Galileo, hasta llegar a los filósofos de la Enciclopedia y de la Ilustración, en especial el Idealismo alemán, que lejos de formar un bloque compacto, tiene características muy contrastadas: en efecto, mientras Fichte ve en la naturaleza la proyección del *Yo absoluto*, el Schelling tardío se esfuerza por afirmar la objetividad 'originaria del cosmos'. No obstante, el elemento común en Fichte, Hegel y el primer Schelling es la tendencia spinoziana a identificar lo *absoluto* con la *naturaleza: Deus sive natura*.

4. EL CONCEPTO DE NATURALEZA, COMO ESENCIA (Platón). Son los grandes filósofos griegos, Platón y Aristóteles, quienes ahondarán el concepto de naturaleza en su segunda acepción: como esencia y sustancia.

Es cierto que una primera aproximación al concepto de naturaleza ofrece una noción amplia que, incluso san Agustín mantendrá. Naturaleza es *lo que el nacimiento da a cada ser*, como decía el antiguo himno de Laudes del tiempo de Pasión.

Platón cree que la verdadera naturaleza de cada cosa se encuentra en su esencia ideal, inmutable y eterna, colocada fuera del mundo contingente e histórico, ya que se halla en el nivel de las ideas eternas e incorruptibles. Junto a estos dos niveles (eternidad y mundo) Platón evoca otro nivel más confuso y oscuro, más primigenio e indefinible: es el ámbito profundo y tenebroso de la *chora*, de donde brota el mundo sensible.

5. LA NATURALEZA DE LAS COSAS SEGÚN ARISTÓTELES. Es sabido que Aristóteles critica el dualismo platónico y que concibe la naturaleza como el principio intrínseco del ser y de la acción que a este ser corresponde. La verdadera naturaleza de las cosas viene dada por su esencia o forma intrínseca. La naturaleza es la esencia en cuanto está determinada a alcanzar su finalidad propia. Por eso, la naturaleza de un ser es su principio de acción que lo determina a alcanzar el objetivo marcado intrínsecamente en su propia esencia ("*natura determinata ad unum*"). En los seres racionales, la *necesaria* inclinación de la naturaleza a un fin determinado aparece superada por la *libertad*, según la cual es el sujeto mismo quien se autodetermina.

6. PRECISIONES A LAS NOCIONES ARISTOTÉLICAS DE NATURALEZA. 1°. En un sentido amplio, se llama **naturaleza** a la generación de las cosas que nacen.

2°. En un sentido estricto, un ser adquiere su naturaleza gracias a la forma intrínseca que le da una *esencia*, y que lo constituye en una determinada *especie*. La forma y la especie son los constitutivos, físico y lógico respectivamente, de la esencia o naturaleza.

3°. Pero en un sentido igualmente estricto, a la esencia que se expresa por la definición se la llama también *sustancia*'. Porque la sustancia es el *sustrato último* del individuo que sobre ella se sostiene. De forma que de ninguna otra cosa puede predicarse sino de este sujeto individual que es, en realidad, quien posee la *substantia*.

II. La unidad de la esencia divina y la trinidad de las personas

1. ¿EN QUÉ SENTIDO PUEDE HABLARSE DE ESENCIA O DE NATURALEZA DIVINA? Se puede hablar de *naturaleza divina* en un sentido análogo, esto es, traslaticio. Porque, como se acaba de ver, el término naturaleza procede de la consideración de los seres que, perteneciendo al conjunto del mundo corpóreo (*cosmos=natura*), tienen una esencia o *ousía* determinada que les viene dada por su *forma* intrínseca.

Ahora bien, como advirtió genialmente Tomás de Aquino, no puede decirse que la *ousía* de Dios sea una *forma* determinada, que limita y concreta el ser infinito. *Dios, en efecto, no tiene otra esencia que su propio existir infinito*. El existir de Dios es el mismo Ser auto-transparente sin determinación ninguna que lo limite. De ahí, las célebres fórmulas de santo Tomás que tienden a dejar claro que *la esencia de Dios es su mismo existir: 'Deus est suum Esse'"; Deus, cuius essentia est esse; 'Ipsum Esse subsisten' "*. No es que Dios *tenga* una esencia; es *existencia* pura. O, si se quiere, su esencia es el ser sin límites: el ser que contiene toda perfección: *omni que perfectione infinitum*, como dirá el Concilio Vaticano I.

2. ¿QUÉ LENGUAJE ES EL MÁS ADECUADO PARA HABLAR DE DIOS? a) *La tradición occidental ha usado siempre la palabra ousía o naturaleza divina como garantía de la unidad de Dios.*

Se ha hablado de la esencia divina en un doble sentido. El primero lo ofrece el uso y la función que el término *esencia divina (o naturaleza divina)* ha tenido en la teología trinitaria de Occidente. Ha servido ciertamente como sello de garantía de la unidad de Dios. Desde Tertuliano, pasando por Hilario, Agustín, Ricardo de San Víctor y santo Tomás, la teología occidental ha mantenido que las tres divinas personas no rompían o dividían la más estricta unidad de Dios porque su esencia (*ousía*) era una y única. De ahí la famosa fórmula casi acuñada ya por Tertuliano: "Una esencia y tres hipóstasis". En occidente, quizás es J. Moltmann uno de los pocos autores que son excepción a este cuidado común que consiste en salvaguardar la unidad de Dios mediante la unidad de la *theiotes*, el término que con el significado de divinidad aparece ya en la Epístola a los Romanos.

El segundo sentido en el que puede hablarse de naturaleza divina está de acuerdo con aquella definición que considera la *physis* como el principio del movimiento y de la acción. La naturaleza no es otra cosa que la esencia en cuanto tiende a su propia finalidad. En este sentido, la naturaleza divina indicaría el movimiento inmanente, la acción espiritual, propia de Dios. San Agustín, lo mismo que Tomás de Aquino, ponen de relieve que la sustancia, la relación y la acción son aquellas, entre las categorías aristotélicas, que pueden referirse a Dios. En efecto, la naturaleza infinita, autotransparente, espiritual de Dios, no es algo estático e inmóvil sino que es *acto puro*, según la tradición aristotélico-tomista; *energía pura*, según san Gregorio Palamas. De modo que, mientras no se predique la acción de manera accidental, puede decirse que en Dios hay dinamismo o acción inmanente. Esto nos llevará, precisamente, al tema de las *procesiones*, ya que "las procesiones divinas implican una cierta acción", como dirá santo Tomás [Ver art. *Procesiones*].

b) "*Una esencia y tres personas*". "*Un solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo*". Hoy día, un deseo de entendimiento fraterno nos impulsa a aprender de la teología oriental, al tiempo que, con el gozo de una sana autoestima, ofrecemos a nuestros hermanos de las Iglesias orientales los tesoros de la no menos venerable y rica tradición trinitaria occidental. Por ello, *si et in quantum* la fórmula "una esencia y tres hipóstasis" pudiera ser mal interpretada, podría emplearse una fórmula aún más sencilla: "Un sólo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo".

¿En qué podría consistir la mala interpretación del término *esencia divina*? Ya se ha indicado que en el sentido de que se concibiera la divinidad como una *forma*: ya sea una forma *ideal* que se habría de concretar sin multiplicarse en las personas, (como quizá se insinúa en Gregorio de Nysa), ya sea como una forma limitante, que fuera algo así como un cuarto elemento *además* de las personas divinas, como tal vez imaginó o dió a entender Gilbert de la Porré.

c) *Esencia como sustancia*. Ésta sería la última anotación al uso correcto de la esencia divina. Su identificación con el término "sustancia", en el sentido de lo que subsiste como el

fundamento original, necesario y permanente. Para no dar nunca la impresión que en Dios puede haber algo accidental, contingente o no esencial. Si decimos que Dios es *subsistens*, sustancia y no accidente, es para decir que existe en sí mismo y por sí mismo y para significar que Él permanece siempre idéntico a sí mismo, según la famosa definición que da de sustancia Ludwig Wittgenstein: "La sustancia es lo que existe independientemente de lo que acaece".

III. El ser de Dios en la escolástica; el ser infinito, la esencia divina, la aseidad

1. EL SER Y LA ESENCIA. LA MENTALIDAD TOMISTA. La tradición occidental ha hecho bien en apelar a la unidad de la *ousía* divina, no para espolear el deseo prometeico de conocerla o poseerla, al modo como el entendimiento comprende y posee adecuadamente las esencias de las cosas, sino para mantener la unidad de la única divinidad, en-tendida como existir sin límite; como piélagos infinito del ser' que comprende toda perfección y que, por ende, no se opone a las criaturas (no es el *Non-Aliud*) sino que asume supremamente todas sus perfecciones, de modo que, como dice con audacia el AT, "El lo es todo".

Por eso, no se trata de introducir cautelas al uso de la palabra esencia aplicada *analógicamente* a Dios. Más claro: la única reserva que se puede y se debe poner al término "divina *ousía*" consiste en que no es lícito imaginarla como una forma finita que limitara la espiritualidad infinita del existir divino.

Cuanto mejor se entienda la esencia divina como absolutamente transparente, es decir como *existencia infinita y omniperfecta, que se da como amor (acto puro)* sin ninguna limitación formal, más podrá emplearse sin riesgo el término *esencia*.

2. "DEUS CUIUS ESSENTIA EST ESSE". He aquí el secreto de Tomás de Aquino. El no concibe la *ousía* divina como una forma que limite una materia o como una esencia que limite el existir, sino como ese existir puro e infinito, don y amor para todos los que de El participan.

Se puede acusar a santo Tomás de no ser una autoridad en hebreo, ya que se le escapa el carácter relacional de "Yo soy quien soy" (en el sentido de "yo estaré con vosotros"), pero no se le puede tachar de *esencialista* en la lectura que, en el surco de Maimónides, hace del célebre pasaje del Éxodo: "Yo soy el Ser". Es el Tomás más actualista, e incluso más existencial, quien hace esta lectura absolutamente abierta y transparente de lo que es el *Ipsum Esse*: El Ser en sí mismo y por sí mismo, *cuya* esencia es existir.

Por eso el mismo santo Tomás empieza toda la lista de los atributos por la divina simplicidad, para mostrar con énfasis que en Dios no hay ningún género de composición: ni el de la forma determinando una materia; ni el de la esencia limitando el modo de existir; ni el de la potencia que es perfeccionada por el acto, ya que Dios, sin composición alguna de potencialidad, es Acto puro, puro existir: *no es el ser común de los entes*, sino que es el Ser en sí mismo, el *Ipsum Esse subsistens*.

3. LA ASEIDAD SEGÚN LA ESCOLÁSTICA. *Deus est a se, et non ab alio*: Dios es el Ser por sí mismo, y por ningún otro ha sido causado. -La "aseidad", dice Auer, incluye que Dios es "en sí mismo", "para sí mismo", y "de sí mismo". Con estas fórmulas la teología escolástica y la neo escolástica dan a entender que:

1º. "Dios es un ser sin origen: procede de sí mismo y está en sí mismo". Dicho a la manera de san Anselmo de Canterbury: "La sustancia suprema no existe por ninguna causa eficiente, ni ha sido formada de ninguna materia, ni ningún socorro extraño la ha ayudado a pasar al ser; sin

embargo no viene de la nada y por la nada, sino que todo lo que es lo es por sí misma y de sí misma".

2°. Modernamente, se ha dicho que Dios es el Ser absoluto e incondicionado, porque excluye toda atadura o dependencia respecto de cualquier origen o causa que no sea él mismo. El tema de la aseidad se adentra en el tema del ser de Dios, necesario y omnipperfecto. "Lo que Dios *tiene*, eso mismo *es*". Así, Agustín afirmaba implícitamente el principio de que todo es esencial en Dios. Anselmo ponía todo el énfasis en que Dios es el ser necesario: su esencia exigía *a priori* la existencia. Y a la inversa, *el existir se incluye en su esencia*. Más realista, santo Tomás afirmaba que, la esencia de Dios coincide con el existir sin límites, subsistente en sí mismo, necesario y omnipperfecto, como el océano del Ser. La precisión del lenguaje le lleva a decir que Dios, propiamente, no *tiene* esencia, sino que simplemente *es*: su esencia es su propio existir, idéntico al amor, a la vida entregada en donación gratuita. Dios, por esencia, es el ser infinito, necesario, omnipperfecto. Santo Tomás es más cauto que Anselmo, porque se abstiene de deducir la existencia de Dios de su definición esencial. Tomás invierte los datos: es la Existencia pura, mediada por la criatura del mundo, la que se manifiesta a la razón humana y la atrae. Suárez, para quien la esencia metafísica de Dios consiste precisamente en la "aseidad", la entiende como Tomás: para Suárez significa también el *Ipsum esse per se subsistens*.

3°. La "aseidad" o absolutez no supone, sin embargo, algo opaco y estático. Agustín y Tomás de Aquino dirán que Dios no solamente tiene la vida en sí mismo, sino que *es vida* y que *su vivir es comprender*. También Suárez entiende que "Dios es esencialmente vivo y que el ser de Dios es vivir [una vida intelectual]".

4°. Sería una perversión de la "aseidad" interpretarla en el sentido de que Dios es causa de sí mismo (*Deus causa sui*). Parece que Descartes podía imaginar así la necesaria esencia divina". También H. Schell, introdujo el concepto de *causa sui*.

4. LA SUSTANCIA Y LA "NATURA NATURANS" EN SPINOZA. En este punto cabe situar la serie de afirmaciones sucesivas sobre la sustancia, que constituyen el sistema de Baruc Spinoza, incompatibles con la tradición cristiana. La eventual afirmación de la *causa sui* es una pieza más de un sistema en el que la sustancia única, infinita, necesaria y divina instaure una auténtica mentalidad panteísta. Con gran concisión y profundidad, describe Hans Küng, a propósito de Fichte, esta mentalidad panteísta: "Fichte está, *al principio*, fascinado por la identidad de todas las cosas con Dios, en el sentido de Spinoza: Dios entendido no como una persona con libre voluntad de acción, sino como un ser eternamente necesario. Sin duda, esta divinidad no "es" simplemente el universo. Pero esta divinidad piensa y pone el universo en virtud de una eterna necesidad. En Spinoza las cosas particulares son meras modificaciones de Dios".

Vale la pena recordar algunas de las tesis principales del sistema de Spinoza:

1°. No puede existir una sustancia finita. La sustancia es *infinita* y, por tanto, única. Por eso, una sustancia no puede ser la causa de otra, porque propiamente, no hay alteridad cuando se habla de la sustancia.

2°. Nada puede haber *fuera de Dios*, que es la sustancia infinita, *causa necesaria de sí misma y de todas las criaturas*. Por eso, Dios no puede abstenerse de hacer lo que ha hecho en la naturaleza. Por más que, verbalmente, afirme la libertad divina, según Spinoza, la acción de Dios es necesaria.

3ª. "Dios es Dios, es decir, la naturaleza". El *Deus sive natura* es la más famosa y la más dura de las tesis de Spinoza. Las tesis anteriores han preparado el deslizamiento de la idea de Dios a la de *naturaleza*. Pero la identidad se cumple a través del concepto mediador de sustancia: "Entiendo por sustancia lo que es en sí y es concebido en sí: es decir, aquella realidad cuyo concepto no necesita ningún otro concepto para poder ser formado".

Implacablemente, Spinoza modela según este concepto de sustancia, el de *natura naturans*, dándonos por fin su más honda concepción de lo que en-tiende por naturaleza: "Por *natura naturans* entendemos un ser que podemos concebir clara y distintamente por él mismo, sin que tengamos necesidad de ninguna otra cosa que no sea él mismo. Tal ser es Dios".

La libre *autodeterminación* propia del nivel *personal*, afirmada en el Prólogo a la *Prima Secundae* de Tomás, ha cedido el paso a la necesidad.

IV. Dios y la naturaleza. El gran tema del ecologismo

1. CONSECUENCIAS CRISTIANAS DE LOS PRINCIPIOS EXPUESTOS: LA TRINIDAD COMO PRINCIPIO DE LA CREACIÓN. La primera y más importante consecuencia que se deriva de los principios expuestos es la consideración de *lo creado* —¡la naturaleza!— como vestigio y/o imagen de la divinidad. La doctrina de la ejemplaridad divina pedía urgentemente su actualización, tal como lo ha venido haciendo Urs von Balthasar. Para este autor, la Creación, entendida como el conjunto de lo creado, esto es, como la naturaleza, es posible porque las divinas procesiones son su causa ejemplar. Es evidente que Balthasar, para establecer puentes tradicionales entre sus afirmaciones y el tomismo, dispone de una doctrina muy explícita en el *Comentario de las Sentencias* de Tomás de Aquino: "La procesión de las distintas personas divinas es la causa [primera] de toda la procesión y la multiplicación de las criaturas".

Totalmente de acuerdo con esta formulación positiva: "La posibilidad de la creación reposa en la Trinidad". Pero se puede manifestar algún recelo ante la siguiente formulación negativa recogida por el mismo Balthasar: "Un Dios no trinitario no podría ser creador". En primer lugar, ¿cómo puede considerar la teología cristiana la hipótesis de un Dios-notrinitario? En segundo lugar, las proposiciones negativas siempre son peligrosas por lo que tienen de excluyentes. En nuestro caso, parece que sería mejor limitarse a la siguiente interrogación: *Las religiones monoteístas no trinitarias ¿cómo explican la realidad de la creación?* Se puede añadir que la revelación cristiana no encuentra otra manera de "explicarla", como no sea viendo en las procesiones divinas, las fuentes de las que manan los ríos de las criaturas, como dice con acento lírico el *Prólogo a los Comentarios de las Sentencias* de Tomás de Aquino.

2. EL SER COMO DON. EL RESPETO AL SER Y, POR TANTO, A LA CREACIÓN.

Si "naturaleza" significa el conjunto de lo creado y también la esencia específica de cada cosa, se comprende que un autor realista como Tomás de Aquino exprese un ilimitado respeto hacia el conjunto y hacia cada uno de los detalles del Cosmos, respeto que se convierte en afecto de caridad cuando *lo otro* se llama *el otro*, es decir, la persona.

Bajo esa cúpula del amor interpersonal, hay que reconocer que es todo el ser, el conjunto del ser y cada una de las esencias, las que en el universo cristiano se presentan como don y como amor. Por eso no pueden manipularse, ni menos deteriorarse o extinguirse. Por eso merecen contemplación y, en todo caso, aquella acción del hombre, como continuador y mediador de la *exsecutio ordinis* que realiza la Providencia divina.

Dicho en forma de principios básicos, de alcance espiritual y antropológico:

1°. Sólo el Espíritu, que planeaba sobre las aguas el primer día de la creación, puede guiar a la humanidad, para que el conjunto del ser del cosmos siga *manifestándose como don para todos los hombres*, según el designio con que fue creado.

2°. Corresponde al hombre ser fiel al imperativo, sellado por el mismo Creador en la misma naturaleza, de respetar, conservar y acentuar la huella del amor que hay en los seres creados, de forma que constituyan la base primera de un mundo más humano y humanizador.

Por eso, más allá de todo oportunismo, cabe hablar de nuevo de una *teología de la naturaleza*, en sentido ecológico, como lo ha hecho recientemente con notable esfuerzo el teólogo Jürgen Moltmann.

[-> *Absoluto; Agustín, san; Amor; Analogía; Anselmo, san; Antropología; Atributos; Balthasar, H. U. von; Creación; Dualismo; 'Escolástica; Espíritu Santo; Filosofía; Hegelianismo; Monoteísmo; Ortodoxia; Padres (griegos y latinos); Panteísmo; Personas divinas; Procesiones; Relaciones; Revelación; Ricardo de san Víctor; Teología y economía; Tertuliano; Tomás, sto.; Vitalismo.*]

Josep M. Rovira Belloso

NEWMAN, JOHN HENRY

SUMARIO: I. Trayectoria biográfico-espiritual.—II. Acceso eclesial a la idea trinitaria de Dios: el criterio de tradición como criterio de antigüedad.—III. Razón y fe: explicación racional de la idea de Dios: a) Fundamentación racional de la idea de Dios y de la unidad divina. b) Desarrollo de la idea dogmática de la Trinidad.

I. Trayectoria biográfico-espiritual

Newman, John Henry (1801-1890), eminente escritor religioso y eclesiástico, filósofo de la religión y teólogo, anglicano primero y católico después. Nacido en Londres en 1801 y educado en Oxford, ciudad de importancia decisiva en su vida. Ingresa en 1816 en el *Trinity College* y en 1822 es aceptado como *fellow* del *Oriel College*, donde también lo era John Keble y enseguida habría de serlo Edward Pusey. Iniciador con ellos del Movimiento de Oxford, se propone como objetivo el retorno de la Iglesia de Inglaterra, y del anglicanismo, al catolicismo de la Iglesia antigua, situándose en la *Via media* que le correspondería entre las desviaciones del romanismo y del evangelismo protestante. Según N. el catolicismo de la Iglesia antigua dió lugar a lastres ramas evolucionadas del mismo: ortodoxa, anglicana y católico-romana. Presbítero de la Iglesia anglicana (1825), tutor del Oriel (1826) y párroco universitario de Santa María (1828), después de un viaje por el Mediterráneo, en que visitó impresionado por primera vez Roma, y que fue decisivo en su vida, se convierte en adalid del anglocatolicismo. Quiere inspirarse en la Iglesia de los Padres, a cuya causa se suman sus amigos J.W. Bowden, H. Froude, W. Palmer y otros. Publican los célebres *Tracts for the Time* con ánimo de extender su opinión y provocar una concienciación colectiva de su propia empresa de renovación católica. Urgen la independencia de la Iglesia frente al Estado (contra la tesis "erastista", del nombre del reformador suizo Erasto en el s. XVI); y es su principal doctrina la *sucesión*

apostólica, junto con la defensa de la exclusividad de los ministros ordenados en la presidencia de la Eucaristía. Con la publicación del *Tract 90* (1841), el Movimiento toca el límite de lo permitido, al proponer una lectura católica de los *Treinta y Nueve Artículos*.

N. afronta la intervención de la autoridad episcopal, fomentada por el Movimiento. La crisis de conciencia que arrastra N. se agudiza y en 1843 se retira a su anejo de Littlemore, donde en 1845 es recibido en la Iglesia Católica, al mismo tiempo que escribe un *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* (1845) para legitimar ante su conciencia la evolución dogmática de Roma. Tras un paréntesis en la ciudad eterna (1846-1847), donde es ordenado sacerdote, regresa a Inglaterra y funda el Oratorio de S. Felipe Neri en Birmingham, mientras dedica amplios esfuerzos a alentar la restauración del catolicismo en Inglaterra. Invitado por la jerarquía, asume el proyecto de la Universidad católica en Dublín hasta 1858.

Polemista y escritor fácil y elegante, es obligado a defenderse de ataques e incomprensiones desde la dirección del *Rambler*, para publicar en 1864 su célebre *Apología pro vita sua*, que le alcanza comprensión y prestigio para su trayectoria personal y para el catolicismo inglés. N. puede volver a Oxford y ser nombrado *fellow* honorario del *Trinity College*. En 1879 es creado cardenal por León XIII, once años antes de su muerte.

II. Acceso eclesial a la idea trinitaria de Dios: el criterio de tradición como criterio de antigüedad

Como anglicano N. publicó importantes escritos, entre ellos los relativos a la Iglesia antigua y a los Padres: *Los arrianos del siglo IV* (1833) y la edición de los *Tratados selectos de san Atanasio* (1842, 1844), junto con algunos artículos sobre la teología patrística incluidos en sus *Bosquejos históricos* (1972), tales como *La Iglesia de los Padres*. Son estos tempranos escritos patrísticos la referencia obligada que le lleva ante la fe dogmática en la Trinidad de la Iglesia antigua, punto de partida del desarrollo doctrinal del cristianismo como religión. La esencia del cristianismo se define por esta relación a la fe trinitaria como *fides dogmatica o historica*, gravemente amenazada por el *arrianismo*. N. acentúa el principio epistemológico de todo tratamiento confesional del tema: la *fides ecclesiae*, a cuyo margen se pierde la concepción revelada de Dios. La fe de la Iglesia es instancia cognoscitiva y metodológica de acceso al objeto de la fe en Dios. N. plantea de esta suerte su postura anglicana ante el catolicismo romano: no es posible prescindir de la Iglesia para entrar en la dogmática cristiana, ya que con la Iglesia, depositaria de la tradición de fe, está dado el principio pneumático del conocimiento de la revelación, obra del Espíritu, que en ella objetiva el contenido de la creencia en el Dios de Jesucristo. Contra el arrianismo el principio de la tradición eclesial salvaguarda la doble *naturaleza* de Cristo, en quien se revela el misterio de Dios. Contra la pretensión del *criterio de autoridad* romano, instancia definitoria del contenido dogmático de la fe en Dios, N. propone el *criterio de antigüedad* de la fe eclesial, ensayando su célebre *via media* del anglicanismo en la obra del mismo nombre, que consta de las ***Conferencias sobre la función profética de la Iglesia*** (1837) y una recopilación de *Tracts* (incluido el *Tract 90*) y escritos de 1830 a 1841, reeditados en vida de N. ya católico (1877).

III. Razón y fe: exploración racional de la idea de Dios

1. FUNDAMENTACIÓN RACIONAL DE LA IDEA DE DIOS Y DE LA UNIDAD DIVINA. N. no es un partidario de la autofundamentación de la *revelación* como fuente de la idea de Dios, ni tampoco innatista. De ahí que punto decisivo de su pensamiento sea la naturaleza de la génesis de la idea de Dios, que conduce al *asentimiento religioso* y funda universalmente la

religión. Siguiendo la obra *Analogía de la religión* (1736) del filósofo y obispo anglicano J. Butler, N. examina el carácter razonable del acto de fe, tema central en la apologética moderna, objeto de su atención en los años de Oxford, acentuada después en su etapa católica. De ella se ocupa con ánimo de contar con una fundamentación de la certeza creyente tan asequible al hombre normal como a la preocupación científica del teólogo especulativo. El punto de partida del N. católico, aunque se distancia en parte de ellas, en realidad sigue la trayectoria de las *Conferencias sobre la doctrina de la justificación* (1838), con las que pretendía la difícil reconciliación entre la doctrina romana de la gracia y la intención teológica de la tradición protestante, que sólo excluye a los evangelistas radicales. Es idea central de N. vincular la regeneración bautismal a la idea de la omnipresencia de Dios. Es, consiguientemente, imposible que Dios no inhabite en el hombre y guíe su conciencia; y es imposible también no ver en esta habitación creatural divina en el hombre la condición de posibilidad requerida a toda obra regeneradora de Dios en el justo por la fe. Sólo la increencia culpable bloquea la acción de Dios en nosotros como asimilación a Cristo, hombre nuevo, pero ésta regeneración no es el resultado de nuestra voluntad sino de su convergencia con la acción de la gracia que va de la creación a la redención del hombre. Ahora N. pretendía alcanzar el discurso de la razón hacia la fe, conducido por aquel *sentido ilativo* que la cauce a la inferencia religiosa, y que no es idéntico con el cálculo probabilístico, ya que pone en juego la totalidad de la persona, es decir, razón y voluntad, comprometiendo con la afirmación de la existencia divina la libertad, como desbloqueo de la increencia y apertura a la fe religiosa. N. conjugaba admirablemente aquellos elementos que, absolutizados por racionalistas de una parte y fideístas de otra, eran en 1870 objeto de las declaraciones del *Vaticano 1*, la fe no es el sacrificio de la inteligencia si por tal se entiende la aniquilación de la razón como instancia creatural, pues esta última es la condición de todo acto reflejo o inteligente; porque el hombre "natural" y el "redimido" son el mismo, como el mismo es el Dios de la creación y el de la redención (DS 3017). No cabe la disparidad de sujetos ni en Dios ni en el hombre. N. adelantaba además que la libertad como requisito de la fe obedece a la naturaleza personal de Dios y del hombre, en cuya relación interpersonal *acontece* la fe, que no resulta de la aplicación matemática ni se asimila a la inferencia formal. N. dirá: "Yo no tengo esperanza en los filósofos que *no pueden dejar de ser* religiosos y que son cristianos *por implicación*" (*El asentimiento religioso*, 108). Cabe así distinguir entre el asentimiento *nocional* y el *real*: la fe religiosa se realiza en este último, mientras el primero corresponde a un acto teológico. La experiencia de Dios es, ciertamente, cognoscitiva, posibilitada por la naturaleza racional de hombre, pero al mismo tiempo también por la condición personal del espíritu humano, imagen de Dios. Que Dios sea sujeto personal pide al mismo tiempo su *unidad*. Dios es sólo uno, pues sólo como tal la proposición "Dios existe" se hace objeto de nuestro asentimiento real. N. funda esta aseveración en que la idea de Dios es inseparable de la constitución de la conciencia, y ésta "tiene un lugar legítimo entre nuestros actos mentales: tan legítimo como la acción de la memoria, del raciocinio o del sentido de lo bello" (*ibid.*, 117).

2. DESARROLLO DE LA IDEA DOGMÁTICA DE LA TRINIDAD. N. considera que la idea dogmática de la *Trinidad*, a partir de los datos del NT, es resultado del desenvolvimiento de los contenidos nocionales de las operaciones *ad extra* de Dios en sus mediaciones. Fueron los *Padres* prenicenos quienes pusieron las manifestaciones angélicas del AT, circunlocuciones de la acción de Dios por medio del *Hijo* ("engendrado antes del tiempo", que de él procede, según el credo de *Nicea*), en relación con la misión de éste. El Hijo fue, consiguientemente, considerado coeterno con el *Padre*, su *Logos* eterno (*Atanasianum*). El tránsito de la teología prenicena a la postnicena pasa de la consideración de las mediaciones de la acción *ad extra* de Dios como funciones asumidas por quien era igual a Dios, lo que permite también predicar del *Espíritu Santo* de la misma forma. Coeterno con el Padre y el Hijo y sólo comprensible en la unidad de Dios, asume funciones de mediación de la acción de Dios en orden a la santificación de los redimidos, funciones que prolongan la acción del Hijo. N. explicita de este modo el

desarrollo de la idea de Dios ya presente en el NT, y sitúa dicho desarrollo a la luz de los principios que rigen el desarrollo de las ideas religiosas, fundamento del desarrollo dogmático de la fe, que pudo así superar las herejías trinitarias [Ari., part. I, cap. II; Dev., part. I, IV, sec. II].

[-> Anglicanismo; Arrianismo; Concilios; Espíritu Santo; Eucaristía; Experiencia; Fe; Hijo; Jesucristo; Iglesia; Inhabitación; Logos; Ministerio; Naturaleza; Padre; Padres (griegos y latinos); Religión, religiones; Trinidad; Unidad.]

Adolfo González Montes

NOMBRES DE DIOS

SUMARIO: I. Tratado de los Nombres de Dios (*Theonumía*) en Dionisio Areopagita: 1. El vocabulario; 2. Observaciones al vocabulario.—II. Semántica de los Nombres de Dios: 1. Significado de los nombres *Theós* (Dios) y *Theótes* (Divinidad); 2. Significado de los nombres *Thearchía* (Tearquía), *Monás* (Soledad o Unicidad), *Henás* (Unidad) y *Triás* (Trinidad).

I. Tratado de los Nombres de Dios (*Theonumía*) en Dionisio Areopagita

1. VOCABULARIO. Con el término griego *theonumía*, Dionisio Areopagita abarca el conjunto de nombres con los que se designa a Dios. A este respecto, dos ideas directrices dirigen la especulación dionisiaca. Una procedente de la revelación: no hablar ni pensar nada acerca de Dios que no nos venga dado por la Sagrada Escritura. Otra, que más allá de nuestro lenguaje apofático, se da otra clase de condiciones mediante las cuales el hombre puede unirse a Dios. Según la primera de estas ideas directrices, todos los nombres que pueden aplicarse a Dios y que forman la *theonumía* deben provenir de la revelación. Sin embargo, pronto se percibe que la mayoría de tales atributos caen dentro de la especulación de la Teología Natural y que los que proceden de la Sagrada Escritura pierden de modo casi absoluto su valor soteriológico y moral para adquirir sentidos metafísicos y cósmicos de índole platónica y neoplatónica.

Los nombres con que Dionisio Areopagita designa a la realidad divina en sus obras, con el número de veces que cada uno es utilizado en los diversos tratados, son los siguientes: *Theós* (Dios), 52 veces en CH, 54 en EH, 108 en DN y 1 en MT; *Theótes* (Divinidad), 3 en CH, 2 en EH, 36 en DN y 1 en MT; *Thearchía* (Tearquía), 16 en CH, 17 en EH, 14 en DN, ninguno en MT; *Monás* (Soledad o Unicidad) 1 en CH, 4 en EH, 13 en DN, ninguno en MT; *Triás* (Trinidad), 3 en EH, 8 en DN y 1 en MT.

2. OBSERVACIONES AL VOCABULARIO. Ante todo, la importancia numérica con que algunos nombres de Dios destacan sobre otros parece indicar el centro de interés que moviliza la especulación de los distintos tratados que componen el *Corpus Dionysiacum*. En él, cabe distinguir tres tipos de libros: *De Coelesti Hierarchy* (CH) y *De Ecclesiastica Hierarchy* (EH) constituyen el primero y *De Divinis Nominibus* (DN) con *De Mystica Theologia*, el segundo y tercero respectivamente. Parece también que la importancia numérica en el uso de los nombres de Dios puede servir de índice revelador de las notas características en que se desenvuelve el pensamiento de cada tratado. Así, CH y EH, en el tema de la Divinidad, ponen de relieve la ubicación de ésta dentro del universo jerárquico dionisiano. A ello alude y reenvía de manera insistente el término de *Thearchía* (Tearquía). No es por azar que Dionisio Areopagita emplee con más frecuencia en estos tratados el vocablo *Thearchía*, ya que en ellos

se trata de los diversos órdenes ontológicos que configuran el universo dionisiano. En cambio, el DN se nos revela como una suerte de tratado de Teología Natural, a pesar de las protestas repetidas que en él se hacen de exponer la revelación. Respecto a MT, en un primer momento, se advierte que los términos *Theós*, *Theótes* y *Triás* se emplean una sola vez y que no se utilizan los términos *Monás* y *Thearchía*. En un segundo momento, se nos presenta una panorámica de la vida espiritual, cuya meta es la del Dios de las tinieblas, al que se llega por la vía más allá de toda sustancia y de todo conocimiento. Altamente reveladores son, por este motivo, las expresiones con que se designa a la Divinidad como la realidad situada de modo eminente por encima de toda afirmación y de toda negación.

1. SIGNIFICADO DE LOS NOMBRES THEÓS (DIOS) Y THEÓTES (DIVINIDAD). Dentro del universo dionisiaco, toda jerarquía está esencialmente ligada a una función y ésta tiende, como meta, a la divinización de los entes. Esto exige en cada jerarquía un esfuerzo constante de purificación y de conversión. Por ello, en CH, el término *Theós* (Dios) ejerce una acción purificadora. Los serafines son los que reciben de modo inmediato la ciencia y la potencia purificadora de Dios y las transmiten a los querubines que, a su vez, la pasarán a sus inmediatos seguidores en la escala ontológica, continuándose este proceso hasta llegar a los seres de la jerarquía más inferior'. A la actividad purificadora, se une también la de la iluminación, en cuanto Dios es sustancia de la Luz, causa de su ser y de su visión. Dios como fuente de luz, de iluminación y de actividad purificadora son las direcciones semánticas principales en las que en CH se mueve el vocablo *Theós* (Dios). La semántica de *Theós* (Dios) en EH se revela como penetrando la interioridad ontológica de los hombres y demás criaturas llenándolas con su propia realidad e inclinándolas, en consecuencia, hacia lo divino. Dios es, así, el término de la anagogía de la jerarquía Eclesiástica que se lleva a cabo en proporción (analogía) a la de la jerarquía Celeste'. El tema *Theós* en el DN está unido a los problemas del modo de ser divino, su causalidad y bondad, su eternidad, magnitud y belleza. Por un lado, *Theós* (Dios) es inefable e incognoscible (árretos, ágnostos) y, por otro, puede ser conocido según vía de eminencia gnoseológica. La creación, según Dionisio Areopagita, se realiza mediante **las** ideas ejemplares o **próodos divinos**. *Theós* es también Bondad infinita y simplicísima y a El competen, entre otros, los atributos de poder, eternidad y magnitud.

Como en castellano «divinidad» es el abstracto de «Dios», en griego *Theótes* lo es de *Theós*. Con ello, se nos indica que se presta a ser utilizado en el ámbito de lo abstracto. Dionisio Areopagita define a *Theótes* de la siguiente manera: «La Divinidad (*Theótes*) es una providencia que lo contempla todo, que en su bondad perfecta penetra todas las cosas y las contiene todas a la vez: providencia que teniendo plenitud en sí misma supera en eminencia y en dignidad a todas las cosas que de ella gozan». Dentro de esta definición, Dionisio Areopagita va, después, a desarrollar como contenidos significativos situados en el centro de *Theótes* los de providencia, bondad, plenitud divina e inmanencia por parte de Dios en todas las cosas. Así aparece, principalmente en las obras CH y EH. En el DN, en cambio, a *Theótes* compete la creación del universo, siendo su principio también unificador y aspiración última de todo ente.

2. SIGNIFICADO DE LOS NOMBRES THEARCHIA (TEARQUÍA), MONÁS (SOLEDAO O UNICIDAD), HENÁS (UNIDAD) Y TRIÁS (TRINIDAD). Al analizar el término *Thearchía* (Tearquía) llama la atención la diversidad de constelaciones semánticas que se configuran en CH y EH, por una parte, y las de DN, por otra. Llama igualmente la atención el que este término se halle ausente en MT, mientras que en las Cartas solamente se emplea dos veces. El universo dionisiano es un universo absolutamente jerárquico. A este respecto, en la escala jerárquica ontológica el primer lugar lo ocupa Dios y desde El se va descendiendo a la multiplicidad y diversidad de las criaturas. Precisamente el nombre con que se designa a Dios en su escala ontológica jerárquica y en su actividad jerárquica es el de *Tearchía*. En CH y EH, esta actividad tearquica fuera de la

misma divinidad reviste aspectos luminosos y la subida de las criaturas hacia Ella se describe como una «anagogía» o una «epistrophé». El DN, en cambio, nos habla de los «próodos» al tratar de esta misma actividad creadora descendente teárquica, uniéndola al término *prónoia*. Todo como fruto de la causalidad divina (*aitía*) que se cumple siempre de manera gratuita y liberal. Podríamos dar una visión global de los contenidos semánticos de *Thearchía*, siguiendo estos puntos: a) La *Thearchía*, en Sí Misma considerada, es Transcendente y Unica en esencia, causalidad, santidad, sabiduría y en nombre, b) La *Thearchía* en el proceso dialéctico descendente es causa, luz, providencia y creación, y, por último, c) La *Thearchía*, en el proceso dialéctico ascendente, es causa final, purificación y comunión con Dios'.

Monás, en su aspecto significativo, alude en el CD a la *unidad* de Dios, pero en la dimensión de *unicidad*. Dios es Uno y Unico. A este segundo atributo correspondería *Monás*, teniendo el primero en *Henás* su versión respectiva. La razón de la *unicidad* procede en el CD de la absoluta simplicidad del ser divino. Todo lo que no es Dios, es compuesto. De aquí que la simplicidad conduzca naturalmente, cuando es absoluta e infinita, a la *Unicidad*. Los pasajes en que *Monás* ocurre individualmente, sin asociarse ni a *Henás* ni a *Triás*, se encuentran sólo en EH y en DN. En EH, referidos al sacramento de la eucaristía y a los caracteres peculiares de la vida consagrada a Dios; en DN, en cambio, todo el pensamiento dionisiaco se presenta en constelación semántica con el vocablo número (*arithmós*). En el sacramento de la eucaristía, Dios permaneciendo inmutable se comunica a muchos. Y en vez de escindirse, de desgarrar su principio uno, simple y compacto, lo que realiza es la conversión de lo múltiple a la máxima unidad: la de la unicidad. Además, en la Jerarquía Eclesiástica, monjes, pueblo santo y órdenes purificados constituyen la tríada de los iniciados. Los Órdenes tienen como función principal la de la purificación y están confiadas a los ministros que las santifican para que puedan acceder a la contemplación iluminadora y a la comunión de los sacramentos más ricos en la luz. El pueblo santo forma el orden contemplador o iluminado. Y los monjes se consagran a Dios de manera indivisa. Esta indivisión en la entrega personal del monje a Dios, le conduce a la meta de la unión *con Monás*. El monje se hace uno con el Uno y se entrega a participar del Uno en su más alto grado: el de la unicidad. Por otra parte, en DN se atiende al número (*arithmós*) en cuanto posee consistencia merced a *Monás*, de la que procede y en la que participa.

Mientras que *Monás* aparece con claridad como nombre designador de la Divinidad, *Henás* se presenta más bien con carácter de atributo. La razón de considerarlo con *Monás* y con *Triás* es su asociación semántica con ellos. La semántica de *Henás* (y su abstracto *Henótes*) sigue un camino paralelo y parecido a la de *Henás*. Por lo menos en dos puntos importantes. La Divinidad, considerada como *Henás*, es causa de toda unidad a la que trasciende de forma absoluta. Es, igualmente, meta a la que tiende en su conversión toda multiplicidad. Esto último sirve para *Henás* y para *Henótes*, pero en éste se acentúan los contextos apofáticos. Finalmente, se ha de añadir que así como la razón de la Unicidad de Dios (*Monás*) era la simplicidad, la razón de la Unidad (*Henás*) radica en la indivisibilidad (*amería*) o la «impartibilitas», según las versiones latinas medievales del CD relativas al Ser divino.

Dionisio Areopagita emplea el monema *Triás* con sentido vario. Así, con él puede designar a la «tríada» que constituye la primera jerarquía humana o hacer simple referencia a su carácter numeral o, por último, nombrar el misterio trinitario. Es, precisamente, este último sentido el que nos interesa ahora. *Triás*, ante todo, se presenta como «unidad de principio». La Trinidad es Unidad y tal carácter se expresa mediante el término de «Unitrinidad». Por otra parte, *Triás* guarda relación explicativa con las manifestaciones ad extra de la Divinidad en la creación merced a las fuerzas o virtudes (*dynámeis*) que permanecen unidas a la Superesencia divina de la cual se distingue de modo inefable. La Trinidad está presente en todo cuanto existe, trascendiéndolo, a la vez, de manera absoluta. Esta presencia trinitaria de la Divinidad en el hombre y en la manifestación en el mundo de su providencia no puede ser minimizada. Toda

espiritualidad que realce la inhabitación en el alma de las Personas divinas parece tener, como punto de arranque, el pensamiento dionisiano. Las virtudes o fuerzas que hacen posible la posición en el ser a las criaturas son consideradas por Dionisio Areopagita como verdaderas esencias que se ubican en el vestíbulo de la Supersustancial Trinidad'. El núcleo semántico de *Triás*, como misterio, lo expresa el DN, al afirmar que en *Theós* se dan Tres Personas que son a la vez Unidad, permaneciendo distintas entre sí. O también, Tres Personas que, permaneciendo distintas entre sí, son a la vez Unidad máxima por identidad. Todos estos contextos en que aparecen conjuntamente los monemas *Monás*, *Henás* y *Triás* se ubican en ámbitos más amplios de tipo apofántico. Dentro del misterio trinitario todo se rige por la ley de no-oposición. Por ello, puede afirmarse que Dionisio Areopagita, en su MT, invoca a la Trinidad ya desde el comienzo no como resultado de oponer el Uno a lo Otro, sino como «Trinidad Supersustancial y divinísima que ha de dirigir más allá del mismo conocimiento a quien quiera unirse con la Divinidad que está por encima de toda afirmación y de toda negación. Dios, Unitrinidad teárquica, para el CD trasciende verdaderamente al Uno neoplatónico y a todo otro Dios pagano.

[—> *Angelología; Analogía; Atributos; Comunión; Eucaristía; Filosofía; Inhabitación; Personas divinas; Revelación; Teología natural, . Transcendencia; Trinidad.*]

Vicente Muñiz Rodríguez

ORACIÓN

SUMARIO: I. La oración en la historia: 1. En las religiones no bíblicas; 2. En el Nuevo Testamento: a. La oración de Jesús, b. Hasta la reforma postridentina, c. Hasta nuestros días.—II. Reflexión en torno a la oración cristiana: 1. Presupuestos de la oración: a. Nuestra capacidad de relación, b. La interioridad, c. La imagen de Dios; 2. Trinidad, fe y oración: a. «Dejar que Dios sea Dios», b. La oración, encuentro de amor con el Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo.—III. Conclusión.

I. La oración en la historia

1. EN LAS RELIGIONES NO BÍBLICAS. Éstas son incontables, y presentan a lo largo del tiempo, sobre todo en las politeístas, una enorme variedad en sus ritos sagrados. Sin embargo, nos interesa subrayar que en no pocos pueblos, desde muy antiguo, se llega a descubrir una cierta relación con lo divino, o con los dioses, o con un Dios personal y espiritual'. Es más, el Vaticano II dice que «en dichos pueblos ya desde antiguo se encuentra... a veces el conocimiento de la suma Divinidad e incluso del Padre. Esta percepción y conocimiento —añade— «penetra toda su vida con un íntimo sentido religioso» (NA 2). Esto influye para que, si bien muy lentamente, se pase de una oración meramente ritual y colectiva, a formas de oración más interiorizada, incluso a una oración individual que puede ser de petición, de súplica o de acción de gracias. ¿Se apunta ya a la dimensión *filial* de la oración cristiana? Según santo Tomás no sólo es posible un conocimiento natural, sino también «un amor natural a Dios sobre todas las cosas».

Esta dimensión de la paternidad de Dios, que está ausente en el budismo, no falta totalmente en la literatura religiosa de la China. Está presente, en cambio, en otras tradiciones religiosas de contextos muy variados: indoeuropeos, semíticos, egipcios, y de la América anterior al descubrimiento. El papa Pablo VI, refiriéndose a esas religiones, dice: «Llevan en sí mismas el

eco de milenios a la búsqueda de Dios... Poseen un impresionante patrimonio de textos profundamente religiosos. Han enseñado a generaciones de personas a orar. Todas están llenas de innumerables «semillas del Verbo» y constituyen una auténtica "preparación evangélica"» (EN 53). Al fin, es Dios Trinidad quien, de muchas maneras y por misteriosos caminos, va llevando la humanidad hacia la plenitud de la revelación de la salvación.

2. EN EL ANTIGUO TESTAMENTO. La oración sigue en Israel la misma trayectoria evolutiva que su fe en Dios. Es lo normal. Se trata, además, de un proceso de siglos. La oración guarda en el AT una estrecha relación con el plan salvífico de Yahvé sobre Israel, el pueblo elegido a través de Abrahán y liberado de la esclavitud por medio de Moisés. En este plan divino el acontecimiento cumbre es, sin lugar a dudas, la alianza: «Me pasearé en medio de vos-otros, y seré para vosotros Dios, y vosotros seréis para mí un pueblo» (Lev 26, 12). Fue así como Israel fue descubriendo cada vez con más claridad un Dios distinto y en todos los aspectos superior a los dioses de los pueblos vecinos. Yahvé se le presenta, efectivamente, como un Dios personal y viviente, celoso y providente, uno y único, paciente, compasivo y fidelísimo, y al mismo tiempo poderoso, mayestático y santo: inmanente y trascendente a la vez. A esta imagen de Dios va paralela una forma de oración que, con el tiempo, se va perfilando y perfeccionando: expresa reconocimiento y admiración, gratitud y aceptación del plan de salvación que se le ofrece, petición de perdón y súplica confiada en las necesidades, lamento y alabanza. El punto de referencia en la oración será siempre la alianza: «Por tu nombre no nos rechaces..., no rompas tu alianza con nosotros» (Jer 14, 20-21).

Israel llega incluso a aplicar a Yahvé el nombre de *Padre*, principalmente en el período que sigue al fin del exilio. Es el mismo Dios quien se lo pide: «Me llamarás "mi padre" y no te separarás de mí» (Jer 3, 19). Yahvé es y se manifiesta como el padre de todos. Su amor paterno va revelando cada vez más explícitamente su salvación universal (cf. Is 56, 6-7), pero sus preferidos son siempre los pobres y débiles (cf. Sal 68, 6; 103, 13). Yahvé también se hace presente por medio de su *Palabra*, y por ella cumple su plan de salvación. Es así como él revela y comunica su voluntad al pueblo elegido, le da sus mandamientos —las *diez palabras*— del Sinaí, habla por la boca de los profetas, crea y gobierna el mundo. Por eso Yahvé llama incesantemente al pueblo a la *escucha* (Dt 6, 3-4; Jer 6, 10), e Israel, a su vez, no se cansa de repetirle que *espera en su palabra* (Sal 119, 81.114.147). Yahvé se hace presente, además, por medio del *Espíritu de Dios*, que es como un poder invisible y divino que todo lo vivifica (cf. Sab 1, 7; Sal 139, 7). Ese espíritu es comunicado al pueblo y a cada uno de sus miembros, de tal forma que Yahvé no sólo está cerca de su pueblo, sino *en él*.

Este concepto de Dios, que Israel fue adquiriendo poco a poco y a través de muchas vicisitudes, tuvo repercusión directa en su manera de orar. De hecho, en la oración de Israel se advierte un claro progreso hacia lo que es un *encuentro* en el que Dios, por medio de su Espíritu, purifica, libera y transforma a quien en él confía (cf. 1 Re 9, 3-9; Ez 36, 27-28). Se trata de un encuentro que es camino hacia una comunión más estrecha con Dios, de los miembros del pueblo fiel entre sí y todos los hombres que quieran acogerse al proyecto de alianza universal que Yahvé —Dios Padre— ofrece generosamente por medio de su Palabra y de su Espíritu. ¿Cómo no ver en este proceso de la revelación veterotestamentaria una providencial preparación para la revelación plena del Dios Trinidad y de la oración trinitaria del NT?

3. EN EL NUEVO TESTAMENTO. a. *La oración de Jesús*. En sus relaciones con Dios, como en todo lo demás, Jesús demuestra ser un fiel israelita. No es que simule algo que no va con él; todo lo contrario. En su vida pública se refiere con frecuencia al Dios de Abrahán, de Isaac y Jacob; en su vocabulario, Yahvé es *su Dios* y nuestro Dios, *su Padre* y nuestro Padre. Esta distinción llevará a sus discípulos a darse cuenta de que el Dios de Jesús es y no es el mismo que el del resto de los israelitas. María fue la primera en tomar conciencia de esto ya en el

episodio del templo de Jerusalén (cf. Lc 2,49-50). Sólo Jesús puede decir ¡Padre mío!, y escuchar: *Tú eres mi hijo amado* (Mc 1,11). Eso hace que la oración de Jesús tenga rasgos enteramente originales: «Al entrar en el mundo dice: he aquí que vengo —pues de mí está escrito en el rollo del libro— a hacer, oh Dios, tu voluntad» (Heb 10,7). La oración de Jesús es, por tanto, una oración eminentemente salvífica —expresión de la nueva alianza—, de una disponibilidad absoluta para realizar los planes del Padre sobre el mundo. Ahí se encuentra también el secreto de la oración incesante de Jesús y de los sentimientos que en ella expresa: alabanza, acción de gracias, abandono, súplica...

A veces, el maestro asocia los discípulos —todo el grupo o solamente algunos de ellos— a su oración. Ellos comprueban impresionados que su maestro ora de manera muy distinta de como lo hacen los rabinos e incluso de como lo hacía Juan el precursor. Pero se sienten impelidos a pedirle «Señor, enséñanos a orar» (Le 11,1), y él les da una serie de orientaciones: no deberán orar para ser vistos, ni usar muchas palabras, ni alzar la voz o gritar para ser oídos; su oración será, por el contrario, sencilla y humilde, interior, atenta y confiada (cf. Mc 12,39; Mt 6,6-8.32...). Jesús habla, sí, a sus discípulos de la nueva oración que él viene a instaurar, pero se ocupa sobre todo de iniciarles en esa forma de oración. Ellos barruntan que el contenido del *Padrenuestro* (Mt 6, 9-15; Lc 11,2-4), el modelo de oración con que Jesús responde a su demanda, desborda todos los moldes y presienten, quizás, que esa oración es el prototipo de la oración de los seguidores de Jesús de todos los tiempos.

b. *La oración en las primeras comunidades cristianas.* Jesús no dijo —ni tenía por qué decirlo— todo sobre la oración. Prometió, más bien, enviar su Espíritu a continuar su obra y para que condujera a los creyentes hacia la verdad completa (cf. Jn 16,13). Los primeros cristianos, después de la resurrección del Señor, son y se sienten judíos y siguen acudiendo al templo de Jerusalén a orar (cf. He 5,12). El Dios de sus vidas y de su oración es el de antes, aquel al que también Israel solía llamar *nuestro padre* (cf. Is 63; 64,7); pero Jesús les ha enseñado a llamarle cariñosamente *Abbá*, porque son, realmente, sus hijos de adopción (cf. Gál 4,6; Rom 8,15). De ahí que se *atreven* a repetir aquella oración que Jesús les dejó en propiedad, el *Padrenuestro*. Además Dios mora en ellos como en su templo (1 Cor 6,19). Jesús había dicho: «Si alguno me ama guardará mi palabra, y el Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él» (Jn 14,23). Es el adorable misterio de la *inhabitación*. La oración adquiere así un tono muy familiar y de grande intimidad. Por Cristo, todos tenemos acceso al Padre, y él mismo nos incita a «orar en su nombre» (Jn 16,24), esto es, apoyados en él, más aún, en comunión con él, identificados con sus sentimientos, con su querer y con la misión que el Padre le ha confiado.

Pero en todo ello es imprescindible la acción del Espíritu Santo en nosotros. Este es otro de los puntos fuertes de la predicación apostólica. Para san Pablo ser cristiano es vivir en docilidad al Espíritu: «Sólo los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios» (Rom 8, 14). «El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios y para hacernos exclamar ¡Abbá, Padre!» (*ibid.* 16 y 15). De ahí que los primeros cristianos, aun dirigiéndose nominalmente en la oración a Jesucristo el Señor, o al Espíritu Santo, tienen de Dios, y por lo tanto de la oración, una visión trinitaria: su oración va dirigida, en realidad, **al** Padre, **por** Cristo, **en el** Espíritu Santo.

Los primeros creyentes, al saberse todos *uno en Cristo*, se descubren Iglesia y se percatan de ser parte integrante de un solo cuerpo; y así, todos con un mismo espíritu son «asiduos en la oración» (He 1, 14). Esta oración es pluriforme en las posturas del cuerpo (cf. He 20, 36; Ap 4, 10; 5, 8; 7, 9) y en su contenido y expresión (cf. He 1, 24-26; 4, 24-30; 6, 4.6). Es también intensamente apostólica: en todas las necesidades recurren a la oración (cf. Sant 5,16; 1 Tes 3, 12-13; Flp 1, 9-11); pero el suyo es un pedir con *parresía*, con segura confianza (1 Jn 3, 21). Sin embargo, la principal forma de oración de los primeros cristianos es la *eucaristía*. Para la

primitiva comunidad cristiana esa era la oración distintiva. Por ella se diferenciaba de la sinagoga, mientras por lo demás, seguía adoptando gran parte de la oración judía. Esto explica que la acción de gracias y la alabanza de las *magnalia Dei* ocupen tanto lugar en las oraciones de aquel tiempo que han llegado hasta nosotros. Esto, añadido a otros factores, da a entender por qué la oración litúrgica en general y la eucaristía en particular, estaban en el centro de la vida de la Iglesia primitiva.

4. LA ORACIÓN EN LA IGLESIA: a. *Hasta el Medioevo*. Nos referimos en primer lugar a la época postapostólica. En ella el estilo de vida y de oración se parece mucho al descrito en el párrafo anterior. Las comunidades cristianas contaron con el valiosísimo apoyo y la ayuda de los Padres apostólicos, como Clemente de Roma e Ignacio de Antioquía, *cuya* espiritualidad es eminentemente cristocéntrica, pero con muchas referencias a la Trinidad. En su tratado sobre la oración, Orígenes es muy explícito en este aspecto. A partir de este tiempo el tema de la oración es uno de los más socorridos de los escritos espirituales de los Padres, especialmente en oriente. San Basilio el Grande y san Gregorio de Nisa son los nombres que encabezan una larga lista de escritores de este estilo. En Occidente, nombraremos a san Hilario de Poitiers, a san Agustín, a Casiano, a san Benito y san Gregorio Magno, pero también aquí la lista es larga. Con ellos la oración, especialmente litúrgica, recibe un gran impulso. Al mismo tiempo que la liturgia se ve enriquecida con doxologías trinitarias, se insiste sobre la oración **continua**, centrada por lo común en la santa Escritura (*Lectio divina*). El trabajo **manual** y las obras de misericordia van suplantando paulatinamente al rigor ascético de tiempos pasados. Resumiendo, podríamos decir que éste fue un período espléndido de crecimiento y maduración de la espiritualidad cristiana.

b. *Hasta la reforma postridentina*. Este período, que dura varios siglos, coincide, en líneas generales, con el medioevo, tiempo de profundas transformaciones en la Iglesia y en la sociedad, sobre todo en Europa. La espiritualidad **va** ligada a las instituciones que más florecieron en aquellas edades. Ellas contribuyeron eficazmente a dar impulso a la vida espiritual de la Iglesia y a hacer que su imagen brillara con más nitidez. Son patentes los esfuerzos que muchos hacen para dar un testimonio **vivo** del seguimiento al Cristo del evangelio en las dos vertientes de unión con Dios y de servicio al pueblo, en particular a los pobres y a los cristianos que, con evidente peligro de perder la fe, sufren cautividad en tierras invadidas por el Islam. Nos limitamos a recordar algunas de estas instituciones y los nombres de algunos de sus exponentes más eximios: los benedictinos con san **Pedro** Damiani y san Anselmo; los cistercienses con san Bernardo; los canónigos regulares con Ricardo de san Víctor; las órdenes redentoras, trinitarios y mercedarios, con sus fundadores respectivos, san Juan de Mata y san Pedro Nolasco; 1; los dominicos con santo Domingo, san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino; los franciscanos con san Francisco de Asís, santa Clara y san Buenaventura; están también los carmelitas, los Siervos de María y las órdenes hospitalarias; ya en el siglo XIV tiene mucha influencia la «Devotio Moderna», con Ruysbroeck, Suso y Kempis.

En algunas etapas de este período se promueven, también entre el pueblo, tanto la oración litúrgica como la privada. Se propagan las devociones a los misterios del Señor y de la Virgen María, y se mantiene viva la visión de fe del Dios Trinidad en función de nuestra salvación, aunque, a decir verdad, con bastantes deficiencias, sobre todo después de san Agustín. La influencia de lo bueno y de lo menos bueno de entonces se hará notar en la espiritualidad hasta nuestros días. En la alta Edad Media, sobre todo, son manifiestos los signos de relajación tanto en el pueblo como en el clero y en la misma vida religiosa. La Iglesia pasa momentos muy difíciles, pero al fin, aunque no sin desgarros, se impone el anhelo de renovación, siempre vivo entre los cristianos más clarividentes, que desemboca en la reforma propiciada por el concilio de Trento.

c. *Hasta nuestros días*. El lapso de tiempo que va del fin del concilio de Trento hasta nuestros días es demasiado largo y variado para que de él se pueda dar en pocas líneas una visión mínimamente aproximada: se desarrolla en contextos sociopolíticos, culturales y religiosos muy diferentes. La primera etapa se caracteriza por el fuerte influjo espiritual de las grandes instituciones de la época anterior. Luego hacen su aparición otras nuevas, entre las que sobresale la Compañía de Jesús, fundada por san Ignacio de Loyola (1491-1556). Algunas de las antiguas son renovadas en profundidad por radicales reformas, como el Carmelo de santa Teresa de Jesús.

San Ignacio, con sus Ejercicios Espirituales, introduce un método de oración personal y una espiritualidad caracterizada por la contemplación en la acción, que será en lo sucesivo punto de referencia y fuente de inspiración para otros muchos institutos religiosos. Tanto en la experiencia personal de Ignacio como en su espiritualidad es central el misterio trinitario. Santa Teresa, por su magisterio espiritual y por su ingente labor como reformadora, ocupa un lugar privilegiado en la espiritualidad católica. Junto a ella aparece muy pronto san Juan de la Cruz, místico de talla excepcional, más rigurosamente científico en sus planteamientos doctrinales que la Santa. Los dos, aunque no de idéntica manera, encaminan al orante, con Cristo y en Cristo, hacia la sublime comunión con Dios Trinidad'.

La reformadora carmelitana dejó sentir su influjo espiritual directo en otras órdenes religiosas, particularmente en la reforma que de los trinitarios hizo san Juan Bautista de la Concepción (1561-1613), quien llegó a conocer personalmente a la reformadora del Carmelo. Además, la reforma estuvo en sus comienzos bajo la obediencia de un visitador carmelita descalzo. Aunque el reformador trinitario tiene en sus escritos muy en cuenta la doctrina de santa Teresa, se mantiene escrupulosamente fiel a los postulados de la Regla primitiva de su Orden: *Trinidad y redención*. Su pasión será trabajar siempre y sin descanso para «que cada día crezca la gloria que a Dios se le debe», y «contemplar a Dios en el pobre y en el pobre a Dios».

En esta época y en la que sigue, hasta bien entrado el siglo XX, surgen en la Iglesia una infinidad de nuevos institutos clericales y laicales. Una pléyade de santos, santas y escritores espirituales entran en escena. No sólo hacen frente a ciertas herejías y corrientes peligrosas, sino que, estableciendo nuevas formas de vida consagrada, enriquecen la configuración de la espiritualidad y prestan eficientes servicios apostólicos en la Iglesia y de asistencia y promoción humana en la sociedad. Este período culmina en cierto modo con el concilio Vaticano II que consolidó definitivamente la convergencia entre la liturgia y la oración individual: la liturgia deberá tener siempre la prioridad en la Iglesia; pero al mismo tiempo se favorecerá y orientará la oración meditativa o devocional individual de los creyentes. Esto vale, dice el mismo concilio, no sólo para las personas consagradas y para el clero, sino para todos los bautizados.

El concilio Vaticano II removi6 en gran medida las fibras más profundas del ser cristiano y también despert6 el deseo de relacionarse con Dios, es decir, de oración. Desde entonces han proliferado los movimientos y grupos que promueven la «experiencia de Dios» y ha aumentado considerablemente el número de centros o «casas de oración». Digamos para concluir este apartado que con el Vaticano II y bajo su impulso se ha puesto muy de relieve la dimensión trinitaria de la Iglesia¹⁰ y de la vida de cada bautizado, lo mismo que de la oración. Con ello se están subsanando y corrigiendo algunas tendencias cuyas secuelas han tenido muchas y graves consecuencias en la vida espiritual de los fieles. El magisterio pontificio de Pablo VI y Juan Pablo II no ha cesado de insistir en la necesidad de seguir caminando en esa dirección [*Infra II, 1, c*].

II. Reflexión en torno a la oración cristiana

Convendrá tener en cuenta mucho de lo que acabamos de decir sobre la oración en una perspectiva histórica, para mejor entender la exposición sobre la naturaleza, la estructura y la dinámica de la oración cristiana. Comenzamos señalando algunos factores que pueden condicionar la oración.

1. PRESUPUESTOS DE LA ORACIÓN. La oración es principalmente don gratuito de Dios; pero como también es **obra** de la persona, en su desarrollo intervienen diversos factores humanos. La oración suele ser entendida como una relación interpersonal con Dios, como un encuentro con él; encuentro que, lógicamente, tiene características muy particulares". Para que éste pueda tener lugar es preciso cultivar previamente y con esmero algunas condiciones. Señalamos las siguientes:

a. Nuestra capacidad de relación. Todo proceso de maduración exige que la persona trabaje para que sus relaciones humanas superen la búsqueda egoísta de los propios intereses y alcancen, desde el *yo* profundo, un nivel de sincera naturalidad. Sólo así se pueden respetar, en lo humano, las características del encuentro interpersonal propiamente dicho: alteridad, reciprocidad, e intimidad. Está claro que si una persona no ha desarrollado su capacidad de relación, esta carencia la condicionará negativamente y el encuentro de oración con Dios no podrá tener la profundidad deseada.

b. La interioridad. Nadie es capaz de orar únicamente desde sí mismo. Para bien o para mal el orante está sometido a la influencia de circunstancias personales o externas. A nivel personal: el propio cuerpo, la sensibilidad, la mente y la afectividad. A nivel externo influyen igualmente: el ambiente, las personas, los acontecimientos, las corrientes de opinión, las tendencias ideológicas, etc. Vivir desde la propia interioridad es potenciar la capacidad de atención de la mente, poner orden en las zonas sensibles, llevar paz y serenidad a la afectividad y actuar, con discernimiento, a nivel de conciencia profunda y de fe cristiana; es decir, desde el *yo* íntimo y desde Dios. La interioridad así entendida es una conquista y tiene un precio: ascesis, silencio de las potencias, conversión... Es el único camino para llegar a un encuentro cada vez más auténtico con Dios.

c. La imagen de Dios. La oración cristiana es esencialmente encuentro con Dios. Dice el Vaticano II: «La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios» (GS 19). De hecho, en nuestra sociedad occidental, generadora de soledad, de insatisfacción y desencanto, cuando no de desesperación, son muchos los que, quizás incoscientemente, buscan al Dios verdadero.

Pero cabría, por otra parte, preguntarse hasta qué punto el Dios de nuestras catequesis, de la evangelización, de la teología y de la moral sea ese *Dios verdadero*. El teólogo italiano Bruno Forte no duda en plantearse esta pregunta: *El Dios de los cristianos, ¿es un Dios cristiano?*. Desde su experiencia teológica afirma que nos encontramos ante *un destierro de la Trinidad en la teoría y en la praxis de los cristianos*, que siguen siendo mayoritariamente *monoteístas*. Esto ha tenido nefastas consecuencias no sólo en la teología y en la piedad, sino también en las relaciones humanas y en el comportamiento social.

Obviamente, los presupuestos que condicionan la oración y la misma oración se apoyan mutuamente; esto significa que la oración es capaz de transformar nuestra capacidad de relación, hacer madurar nuestra afectividad y suavizar las asperezas de nuestro carácter. Dando autenticidad a nuestra vida interior nos hace acercarnos a una imagen de Dios más en

consonancia con el Dios verdadero que no es otro que el Dios Trinidad revelado en Cristo. Es importante, por tanto, que no nos quedemos «en un bajo modo de trato con Dios», sino que pongamos de nuestra parte todos los medios a nuestro alcance para que el Espíritu infunda en nosotros esa oración profunda y transformarte.

2. TRINIDAD, FE Y ORACIÓN. En la vida de la Iglesia hay señales claras de que nos encontramos atravesando una etapa privilegiada de retorno al Dios *trinitario*, cercano al hombre y amante de la vida, el Dios Amor revelado por Jesús. Es como el anuncio feliz de que, después del *destierro*, nos encaminamos a la *patria trinitaria* en la teología, en la nueva evangelización, en la antropología, en la sociología, en la espiritualidad, en la vida cristiana en general y muy particularmente en la oración. El Concilio Vaticano II tiene mucho que ver en este retorno.

La oración no es algo que se pueda imponer por la fuerza. Siendo don gratuito de Dios es preciso dejarle libre el camino para que él la haga brotar espontánea, como fruto del asombro y de la fascinación interior de quien descubre al Dios que es don inefable de amor. Es entonces cuando, supuesta la disponibilidad y actitud de acogida del orante, adviene el encuentro con Dios. Mas antes de intentar describir la dinámica de ese encuentro, hablamos de sus premisas.

a. «*Dejar que Dios sea Dios*». Esta frase de Hans Urs von Balthasar resume perfectamente lo que nos proponemos decir a continuación. Ajustándonos a la historia de la salvación, sabemos que el punto de partida está en el amor gratuito de Dios al hombre. La iniciativa es suya siempre, y lo fue ya desde antes de la creación (Ef 1, 4). Cuando recibimos la promesa de salvación y la revelación de su amor infinito, Dios no se manifiesta como unipersonal, sino como Trinidad de personas. «En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él» (1 Jn 4, 9). He ahí, por tanto, el gran proyecto de Dios *Padre*: hacernos sus «hijos adoptivos por medio de *Jesucristo* según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia» (Ef 1, 5-6). Esto tiene su cumplimiento únicamente en el *Espíritu Santo*, gracias al cual tenemos «libre acceso al Padre» (Ef 2, 18).

Esta maravillosa operación comienza en el momento del bautismo *cuya* fórmula viene a significar: *Yo te introduzco en la corriente de vida del Padre, en el Hijo, por el Espíritu Santo, para que vivas en lo más profundo de tu ser la comunión de amor de los Tres, quienes, por gracia, te convierten en su propia morada*. En virtud del mismo bautismo todos los bautizados formamos el pueblo de Dios que es la Iglesia: hijos en el Hijo, uno en él, «en quien toda edificación bien trabada se eleva hasta formar un templo santo en el Señor, ...hasta ser morada de Dios en el Espíritu» (Ef 2, 21-22). Esa es la Iglesia de la Trinidad. De aquí que «las diversas imágenes que la LG utiliza para describir de alguna manera el misterio de la Iglesia vienen a poner de relieve su parentesco con las tres Personas divinas».

Se necesitan *los ojos de la fe* (cf. Ef 1, 18) para poder *conocer* y penetrar en el abismo sin fondo del amor de Dios manifestado en la persona de Cristo y en cada uno de los misterios de su vida terrena, y para poder descubrir a Dios como un *tú* de amor personal a cada individuo y a la totalidad de su Cuerpo que es la Iglesia. En definitiva, sólo la fe sabe responder con amor al Amor. Pero tampoco hay que olvidar que esta misma respuesta del hombre es pura gracia, don gratuito, del mismo Dios. Von Balthasar dice que este amor de Dios no es una realidad abstracta o colectiva sino algo absolutamente personal. El Padre me entrega a mí, a nosotros, dice, «a su Hijo único para llenarme a mí (a nosotros) internamente con su santo Espíritu de amor. Frente a este acontecimiento, la persona creada no encuentra en sí misma, en su estado propio, ninguna respuesta auténtica. Aun en el caso de que fuera afectada en su núcleo íntimo (como el niño por la madre), no tendría nada que presentar como contraoferta. Su respuesta sólo puede ser dejar a Dios ser Dios en ella. Reservarle todo el espacio que él reclama para su

amor. «He aquí la esclava del Señor». Así, pues, la respuesta (hecha posible por la gracia) es, al mismo tiempo, la mayor disponibilidad posible (Ignacio de Loyola)». Por tanto, el secreto está, supuesta la acción del Espíritu Santo, en la fe entendida en su sentido bíblico original, en la disponibilidad al estilo de María (cf. Lc 1, 38) y de Jesús (cf. Heb 10, 7).

b. *La oración, encuentro de amor con el Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo.* Dijo Jesús: «Cuando vayas a orar, entra en tu aposento y, después de cerrada la puerta, ora a tu Padre, que está allí, en lo secreto» (Mt 6, 6). Santa Teresa recomienda insistentemente al alma que «entre dentro de sí» porque es ahí donde se efectúa ese encuentro que, según ella, consiste en «tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama».

En la oración tenemos que sentirnos plenamente libres para relacionarnos con la humanidad de Jesús, con el Espíritu Santo, con María nuestra *Madre* y con los santos. Diríamos que la espontaneidad es regla, de modo semejante a lo que ocurre en las relaciones familiares. Lo esencial es que la oración se conforme a lo que nos ha sido revelado, es decir, que vivir en comunión con Dios Padre, por Cristo, en el Espíritu, es penetrar y *participar* en su misterio. La vida cristiana es esencialmente *experiencia trinitaria*; la cual «constituye el entramado, base y meta del vivir de los creyentes: ser en el Espíritu, arraigarse en Cristo, tender hacia el Padre» en cuanto hijos en el Hijo y, en él, hermanos los unos de los otros. La oración se encuadra, precisamente, en ese marco trinitario-salvífico, como expresión consciente de lo que somos por gracia. Por eso, Jesús dice: «Vosotros, pues, orad así: *Padre nuestro...*» (Mt 6, 9).

Encuentro filial con Dios Padre. La oración cristiana es esencialmente *filial*. Cuanto más viva sea la conciencia de que Dios es Padre, más auténtica y cristiana será la oración. Pero Dios es un Padre de características únicas: es el *Abbá* ", *Padre querido*, todo ternura y cariño muy cercano al que lo invoca. Así lo sentía santa Teresa: «Porque el recuerdo de que tengo compañía dentro de mí es de gran provecho». Por eso, el orante ha de adoptar ante él una actitud de total confianza y seguridad, y sobre todo de amor agradecido, porque «el aprovechamiento del alma no está en pensar mucho sino en amar mucho». Dios no es un Padre paternalista o autoritario, sino un *Padre amigo* (cf. DV 2). Es Padre en tal grado que trasciende y supera todas las categorías humanas. Es todopoderoso, pero «necesita» del hombre para cumplir sus planes. Su paternidad, como dijo Juan Pablo I, tiene rasgos maternos. Es providente, solícito y atento al clamor de quienes a él acuden: «Antes que me llamen, yo responderé; aún estarán hablando, y yo les escucharé» (Is 65, 24).

Con cada uno de sus hijos se relaciona como si fuera el único, pero no consiente que ninguno de ellos se niegue a la *comunión*, porque él es un *padre de familia* celoso de la unión de los suyos, fuente y origen de toda paternidad y de toda maternidad natural o espiritual; como él no excluye a nadie de la filiación tampoco acepta que nadie quede fuera de la fraternidad.

Por Cristo y con Cristo. Jesucristo es el *unigénito* del Padre, y todo en Jesús es revelación plena y perfecta del Padre: «El que me ha visto a mí ha visto al Padre» (Un 14, 9). Es también el mediador y el camino que lleva al Padre: «Nadie va al Padre sino por mí» (Un 14, 6). Él ora por nosotros (cf. 17, 9), y nos apremia para que oremos «en su nombre» (cf. 14, 13) haciendo nuestras sus actitudes y participando en su vida y misión. Jesús es, además, el verdadero y único Sumo Sacerdote, el orante perfecto, el religioso y adorador del Padre por excelencia, que da forma y sentido a toda oración verdadera. Por eso, nuestra oración, que es sobre todo acción de gracias y *alabanza agradable a Dios*, es *crístiforme*. Cristo sigue orando en el cristiano, y éste, como parte integrante de su Cuerpo, está llamado a orar en él y por él haciendo propios los *gemidos inefables* en el Espíritu (cf. Rom 8, 26), que son oración de intercesión, de ofrecimiento, de agradecimiento, de alabanza al Padre. El cristiano será feliz si llega a experimentar, de alguna manera, la presencia del Cristo orante en la propia oración.

En el Espíritu Santo. Vivir y orar como cristiano es vivir y orar en el Espíritu. El Espíritu conoce las profundidades de Dios y lo más recóndito del interior del hombre (cf. 1 Cor 2, 10-11). Como Cristo está en el Padre por el Espíritu, así nosotros permanecemos **en** Cristo (cf. Jn 14, 20) por el mismo Espíritu. No sabemos orar *como conviene*, pero el Espíritu «nos hace exclamar ¡Abbá, Padre!» (Rom 8, 15). Él es luz y es don de amor que nos hace sentir la necesidad de la unidad y nos impulsa a ser en la Iglesia corresponsables de la salvación del mundo. La presencia **activa** del Espíritu enseña a simplificar la oración, la guía hacia formas más contemplativas y favorece la simbiosis entre acción y contemplación en la vida del orante. El Espíritu educa a quien se deja conducir por él y le amaestra para que acierte a reconocer a Cristo en los hermanos, especialmente en los más pequeños y en los últimos, que son sus predilectos. El Espíritu, finalmente, abre a la comprensión de la Palabra y calienta los corazones para que se enciendan al oírla (cf. Lc 24, 32). En frase de Juan Pablo II, realmente «es hermoso y saludable pensar que, en cualquier lugar del mundo donde se ora, allí está el Espíritu Santo, soplo vital de la oración».

III. Conclusión

Decíamos al principio de estas reflexiones que la humanidad, entre oscuridades, dificultades y desviaciones, desde sus orígenes ha buscado relacionarse con el Dios verdadero. Por eso, la oración aparece como el acto fundamental de todas las religiones propiamente dichas. Abrahán llegó a experimentar el encuentro interpersonal con un Dios cercano y entrañable. Pero es Jesús quien descubre y revela de manera definitiva la naturaleza de la oración como encuentro inefable con un Dios que es *Padre*. De ahí que el cristianismo sea por excelencia la religión de la oración. La oración cristiana no se opone a la de otras muchas religiones, y mucho menos a la del AT., pero es enteramente nueva: sólo en ella se encuentra la comunión *filial con el Padre, por el Hijo en el Espíritu Santo*; y ninguna otra es, como ella, venero de salvación para todo el mundo.

[-> *Adoración; Agustín, san; Amor;; Anselmo, san; Antropología; Capadocios, Padres; Bautismo; Buenaventura, san; Budismo; Catequesis; Comunión; Creación; Doxología; Espíritu Santo; Eucaristía; Experiencia; Fe; Gracia; Hilario de Poitiers; Iglesia; Inhabitación; Jesucristo; Juan de la Cruz, san; Judaísmo; Liturgia; María; Misterio; Orígenes; Padre; Pascua; Pobres, Dios de los; Politeísmo; Religión; Revelación; Ricardo de san Víctor; Salvación; Sociología; Teresa, santa; Tomás, santo; Trinidad; Vaticano II; Vida cristiana; Von Balthasar.*]

José Gamarra

ORÍGENES

SUMARIO: I. Aproximación a Dios en Orígenes. —II. Presupuestos: 1. Influencia filosófica; 2. Desafíos del sincretismo y de las herejías; 3. Corrientes intraeclesiales. —III. Economía e inmanencia de Dios: 1. El acceso al misterio de Dios; 2. El misterio de Dios: a. El Padre, amor fontal, b. La generación del Hijo, c. La procedencia del Espíritu Santo; 3. La apropiación subjetiva; 4. La adecuación del concepto. —IV. Pervivencia de los planteamientos: 1. El proceso de la recepción; 2. El origenismo; 3. Actualidad.

I. Aproximación a Dios en Orígenes

Para Orígenes (ca.185 -ca.253) *Dios* se constituye en el núcleo aglutinador de toda su teología, en ningún momento separable de su exégesis y de su doctrina espiritual', que elaboró el Alejandrino en respuesta a los grandes desafíos del complejo contexto histórico social en el cual le tocó vivir. El concepto de Dios, de hecho, se refracta en sus momentos iniciales a través del *Peri Archón*; pasa luego por una etapa de desarrollo en la "obra puente", el *Com Jo*, para alcanzar en el *Contra Celsum* su mayor densidad, sin que pueda constatar, sin embargo, una evolución en el pensamiento teológico origeniano.

En este momento, con Orígenes, la evolución del dogma rompe los estrechos marcos de la "apología" y se constituye en "teología", aunque el autor no es un "sistemático" propiamente tal. En la teología origeniana emergen, sin duda, las bases sólidas de la Tradición eclesial, sobre todo, de la "regla de fe". Orígenes expresa, de este modo, su profunda pertenencia a la Iglesia, pese a los arriesgados "ejercicios", con que intenta penetrar la profundidad de Dios hasta bordear la herejía. Estos "ejercicios" atestiguan, por su parte, la genialidad de un pensador original, quien se considera a sí mismo un "hombre eclesiástico".

Es significativa la estructuración misma de la argumentación origeniana en torno al misterio de Dios, pues rompe la síntesis propuesta por el pensar contextual griego para dar cauce a la "preeminencia" del conocimiento de Dios'. Esta "preeminencia" en cuanto *hyperoché*, no sólo refleja la necesidad de trascender los límites de la razón humana, sino que requiere, además, participar en el mismo misterio de Dios, en la medida que éste se trasciende. De ahí que el eje articulador de la argumentación origeniana se proyecta a partir del misterio cada vez mayor.

II. Presupuestos

Orígenes se aproxima a Dios y lo piensa en los moldes de su tiempo, a la vez que rompe dichos moldes al criticarlos desde dentro a la luz de la imagen bíblica de Dios.

1. INFLUENCIA FILOSÓFICA. El Alejandrino comparte, sin duda, con el *platonismo* la fórmula del "por encima del ser", —*epékeina tés ousías*—, pero se sirve de ella, tan sólo, a partir de unos vestigios, tales como éstos se encuentran en la carta II de Platón, aprovechando, sobre todo, los transcendentales del ser, en especial, el *bonum*, para pensar la transcendencia de Dios desde Ex 3,14. De *Plotino*, por su parte, Orígenes se distancia, en lo que se refiere a la "falta de rostro", con que se articula el fundamento plotiniano del ser, el Uno, en una sistemática rígida y, según Orígenes, ajena al dinamismo del misterio de Dios. Mientras que la *influencia estoica* sobre el pensar teológico de Orígenes es notoria", el *aristotelismo* adquiere poco peso en la comprensión origeniana de Dios. Lo mismo vale de la *filosofía popular*, pese a que ésta se proyecta con fuerza en el *Contra Celsum*.

2. DESAFÍO DEL SINCRETISMO Y DE LAS HEREJÍAS. Impactan, fuertemente repercutiendo en su teología, las *tendencias sincretistas y heréticas*. Resalta, sin duda, la *gnosis*, por su marcado dualismo, en sus diversas articulaciones, valentinianos y marcionitas, que se hace presente por los problemas de la creación y del origen del mal, la transcendencia de Dios, la libertad del hombre y de Dios. Contra *Marción* Orígenes rescata la bondad de Dios Creador, su identidad con el Padre de Jesús, la interrelación de los dos testamentos y el valor del AY'. En su crítica a los *valentinianos*, Orígenes se enfrenta con Heracleon, en lo que se refiere a la predestinación de las naturalezas y la falta de responsabilidad personal del ser humano. Contra los *modalistas* el alejandrino resalta la personalidad del Verbo y contra los *adopcionistas* su generación eterna, mientras que en contra de los docetas destaca la auténtica humanidad de Cristo, como condición de la redención.

3. CORRIENTES INTRAECLÉSIALES.

Un tercer tipo de influencias le viene a la teología origeniana por su enfrentamiento con las corrientes intraeclesiales, que se caracterizan por un marcado antropomorfismo, un apego al sentido literal del texto bíblico. Con los antropomorfistas, Orígenes discute las imágenes corpóreas de Dios, mientras que en contra de los literalistas rescata el misterio de Dios trino a través del sentido espiritual, en su alcance pneumatológico a través de la tensión de "la letra y el espíritu"

III. Economía e immanencia de Dios

El espacio interno de la comprensión origeniana de Dios se constituye en forma dinámica como "misterio", que, volcándose hacia fuera, se revela en su dimensión eclesial.

1. EL ACCESO AL MISTERIO DE DIOS. Para Orígenes, el único acceso al misterio de Dios es *Cristo*. Pero no es tanto la constitución ontológica de la persona del Salvador lo que le interesa, sino, más bien, el ser mediador en la unión mística del alma y de la Iglesia con el Dios oculto, y esto, sobre todo, bajo el ángulo del conocimiento y amor. Por eso, el Logos, el alma de Cristo, y la humanidad del Señor son comprendidos por Orígenes como puestos al servicio de aquel movimiento, según el cual Dios sale de sí mismo y retorna a sí mismo¹.

2. EL MISTERIO DE DIOS. El misterio de Dios se revela desde dentro como *unidad a* partir de la *trinidad de personas*, siendo el Padre el origen, la *arché*, el "amor fontal", desde el cual proceden y hacia el cual se trascienden el Hijo y, a través de éste, el Espíritu Santo. Pues "el Salvador y el Espíritu Santo sobrepasan a toda criatura sin comparación y de un modo totalmente trascendente, mas ellos son superados por el Padre otro tanto o más que ellos superan a los otros seres.

a. El Padre, amor fontal. Orígenes comprende todo el misterio de Dios a partir del amor fontal, el Padre, en cuanto "Dios por excelencia". Lo piensa como "libertad increada", no de modo esencialista, sino a partir de la voluntad y del amor, —aunque no a **modo** del amor humano entre mujer y varón—. Resalta, por eso, la forma tripolar asimétrica, con que Dios se autodona en el amor recíproco del Padre al Hijo en el Espíritu Santo. Esta visión jerarquizada se presta fácilmente para una interpretación subordinacionista, si no se comprenden bien los textos sospechosos dentro de su propio contexto y tampoco se los desentraña más allá de la economía en vistas a Dios en sí mismo. Es lógico, por ende, que el Hijo dejaría de existir, si no quedara "volcado hacia" el Padre, por el cumplimiento de su voluntad, puesto que en esto consiste su ser Hijo.

b. La generación del Hijo. Sobre el transcurso del misterio del amor libre, recíproco y jerarquizado en su forma tripolar resulta del todo coherente la intelección de la *generación del Hijo* a partir de la voluntad del Padre. El Hijo procede del Padre como su Palabra y su Sabiduría, —*epínoia* es analizada por Orígenes con mayor frecuencia entre las numerosas que presenta. Sólo el Hijo, por ser Hijo del Padre, es capaz de hacerse hombre.

c. La procedencia del Espíritu Santo. A la luz del misterio de amor, destacado por Orígenes, la *procedencia del Espíritu Santo* no resulta enigmática en la obra del autor, por ser el Espíritu la "subsistencia" en la reciprocidad entre el Padre y el Hijo. El Espíritu Santo se realiza como tal, igual al Hijo, de modo jerarquizado, en cuanto procede de la voluntad del Hijo como "materia inteligible". Esta procedencia, contrariamente a lo que sucede con la generación del Verbo, carece de anticipaciones en la filosofía contextual.

3. LA APROPIACIÓN SUBJETIVA. La comprensión peculiar origeniana de Dios se proyecta, luego, en su profundidad más propia a través de la apropiación subjetiva por el Espíritu Santo en cuanto conocimiento del Dios vivo a modo del Hijo. Orígenes aporta en este sentido un conocimiento peculiar de la transcendencia de Dios, que no se comprende a modo griego como "más allá", sino a partir de un *más acá*, sin que éste se encuentre separado de aquél. Con esto se hace notar un cambio significativo en la comprensión de Dios desde una perspectiva cosmológica a un enfoque antropológico, ya que el origen de la creación se encuentra en el designio amoroso del Padre, que se proyecta a partir de ahí hacia la escatología. De esta manera, la comprensión de la relación entre finitud e infinitud se cambia desde dentro, teniendo repercusiones de peso sobre la imagen de Dios.

La interrelación origeniana entre la economía y la inmanencia permite, luego, descubrir un *fundamento óntico* en la gestación de la *historia*, que se traduce en una relación asimétrica entre gracia y libertad, una compleja articulación del problema del mal a partir de la temporalidad, y, finalmente, un fuerte énfasis sobre la *kénosis* y la oración.

4. LA ADECUACIÓN DEL CONCEPTO. La articulación del amor fontal libre hace posible comprender también unos aspectos inusitados en el pensamiento teológico de Orígenes. Es, sobre todo, el desbordamiento de un amor cada vez mayor, que se escapa, con frecuencia, de la adecuación del concepto.

Así Orígenes describe, de modo audaz, el amor de Dios en cuanto pasión. En tal descripción se hace presente el impresionante conocimiento bíblico, que posee el Alejandrino al respecto. Su interpretación refleja el comportamiento de Dios, destacado con frecuencia, por los profetas veterotestamentarios. Sin embargo, formulaciones concretas, empleadas por Orígenes, no dejan de ser vulnerables, en cuanto se exponen, con facilidad, a malentendidos. Lo mismo vale cuando Orígenes se refiere al dolor del Padre, quien sufre a causa de la suerte de su Hijo en la cruz. En estas referencias trasluce, por cierto, una profundidad inaudita y el realismo propio de la doctrina trinitaria origeniana, en cuanto ésta remonta las implicaciones soteriológicas al interior de la Trinidad.

Cabe señalar, finalmente, la comprensión profunda de la predestinación, tal como Orígenes la desarrolla con relativa frecuencia en relación con el misterio de Dios. Esta verdad casi impenetrable, aunque muy reflexionada por el Alejandrino, desborda, sin duda, todo concepto de Dios, cuando adquiere su intelección propia sobre el trasfondo trinitario del Hijo, servidor del Padre.

IV. Pervivencia de los planteamientos

1. EL PROCESO DE RECEPCIÓN. El proceso de la recepción de la teología origeniana ha sido turbulento, debido a la genialidad del autor, difícilmente penetrable por espíritus de menos vuelo espiritual e intelectual. Si es verdad que se mide la importancia de un autor por sus efectos, Orígenes, por cierto, es uno de los más importantes. De hecho, la aportación de Orígenes a la comprensión de Dios pervive a través de los Capadocios, en especial de Gregorio de Nisa. Pero también se nutren de él hasta sus adversarios más feroces, como Jerónimo, sobre todo, en lo que se refiere al método.

2. EL ORIGENISMO. Junto a esta recepción auténtica surge lo que se llama el *origenismo*. Este fenómeno no designa todo el sistema doctrinal de Orígenes, sino una corriente de ideas nacidas de ciertas especulaciones, contenidas en el *Peri Archón*, que, separadas de su conjunto y despojadas de su carácter hipotético, fueron sistematizadas en los siglos IV-VI. Sus

características son el subordinacionismo trinitario, platonismo helénico, la apocatástasis, y otras interpretaciones falsas como la afirmación de que el Hijo y el Espíritu Santo son criaturas y que el Hijo no ve al Padre. Esta interpretación de Orígenes, que se debe a la sistematización unilateral de Evagrio Póntico en el siglo IV, fue condenada en el Concilio de Constantinopla (553).

3. ACTUALIDAD. Pese a todo, la influencia de Orígenes continúa a través de los siglos, en especial, a partir de Erasmo. De ahí que en la actualidad numerosos estudiosos se dedican a investigar el misterio de Dios en la obra origeniana, reducida ésta a una mínima parte. El Alejandrino, por cierto, ha dejado abiertas muchas cuestiones, de las cuales la teología posterior se hizo cargo. Sin embargo, urge también hoy, tanto al quehacer teológico científico actual, cuanto a la fe sencilla eclesial, el que nos atrevamos a pensar y vivir la preeminencia del Dios Amor cada vez mayor.

[---> *Amor; Creación; Credos trinitarios; Escatología; Espíritu Santo; Gnosis y gnosticismo; Hijo; Historia; Jesucristo; Misterio; Padre; Predestinación; Procesiones; Teología y economía; Salvación; Trinidad.*]

Anneliese Meis

ORTODOXIA

SUMARIO: I. Sentido del término.—II. La teología ortodoxa: sus características y principales datos históricos.—III. Manera como es presentada la Santísima Trinidad.

I. Sentido del término

Las Iglesias bizantinas se denominan a sí mismas Iglesias ortodoxas y católicas. El término ortodoxo significa verdadera fe, verdadera confesión (de *orthós* = verdadero y *dokeo* = opinar, confesar). Las Iglesias ortodoxas celebran la *fiesta de la Ortodoxia* el primer domingo del tiempo penitencial antes de la Pascua. Se celebra la victoria de la verdadera fe contra los iconoclastas. En la liturgia se lee el siguiente texto: "Como los profetas vieron, como los apóstoles enseñaron, como la Iglesia recibió, como los doctores [de la Iglesia] determinaron, como toda la cristiandad unánimemente cree,... así creemos nosotros, así hablamos, así lo proclamamos... Ésta es la fe de los Apóstoles, ésta es la fe de los Padres, ésta es la fe de los ortodoxos, esta fe ha corroborado toda la cristiandad". El texto está tomado del *horas* del séptimo concilio ecuménico.

La Iglesia ortodoxa se define a sí misma como la Iglesia de los siete concilios ecuménicos. En las reuniones de Ferrara-Florenza subrayaron los griegos que se trataba de celebrar el octavo concilio ecuménico. El denominado octavo concilio ecuménico en la literatura occidental había sido anulado por sínodo de Constantinopla del 879/80, que restituyó la paz entre Roma y Bizancio, siendo patriarca de Constantinopla Focio y Papa Juan VIII. En Ferrara-Florenza se mostraron los latinos conformes con la formulación de los griegos. Por desgracia la unión no prosperó. Y la situación de separación creada en tiempos del patriarca Cerulario dura hasta nuestros días.

II. La teología ortodoxa: sus características y principales datos históricos

Con el triunfo contra los iconoclastas "empezó en la Iglesia bizantina una cristalización, una tendencia a fijar la tradición y a considerarla como cerrada e inmutable". A partir del siglo IX triunfa en teología la fidelidad literal a los Padres. La condenación de J. Italos en el siglo XI tuvo como consecuencia, que los bizantinos "no osaran nunca, ' aunque fuera tan solo por causa de la condenación de Italos, emprender una síntesis nueva entre la revelación y la filosofía griega, para reemplazar o completar lo que los Padres del siglo IV habían realizado". En su controversia con el monje calabrés Barlaam se observa en G. Palamas (primera mitad del siglo XIV) una actitud negativa para con el helenismo pagano, actitud que parece cerrar toda perspectiva de desarrollo filosófico de una riqueza comparable al del Occidente medieval.

Los siglos XVII y XVIII son momentos sombríos de la Ortodoxia. Los ortodoxos utilizan argumentos protestantes contra los católicos y los católicos contra los protestantes. Fidelidad doctrinal y vinculación a la tradición son en opinión de J. Meyendorff los trazos fundamentales que caracterizan a los escritos ortodoxos de este período. La confesión del metropolitano de Kiev Pedro Moghila (1640) es una copia de los catecismos católicos de la época y es considerada como "el documento más latino en el espíritu y en su forma que jamás haya sido aprobado por la jerarquía ortodoxa". Menos latino que el texto de Moghila es la confesión del Patriarca de Jerusalén Dositeo del 1672, que refutó detallada y sistemáticamente la confesión del Patriarca de Constantinopla Cirilo Lukaris de 1629, en la que se aceptaba el más estricto calvinismo. La confesión de Dositeo "ocupa un lugar primordial entre los libros simbólicos de la Iglesia ortodoxa".

En la renovación de la teología ortodoxa han jugado diversos elementos un papel central. Hoy se presenta a sí misma la teología ortodoxa con las siguientes características: a) *de naturaleza eclesial*. La teología es verdadera teología tan solo dentro del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. La teología viene presentada como servicio eclesial. La teología es una expresión para el servicio de todos de lo que puede ser experimentado por cada uno, y el teologizar deberá ser concebido como carisma al servicio de la comunidad. b) La teología debe tener *un carácter tradicional*, esto es debe conservar la tradición de la Iglesia. La Ortodoxia subraya con énfasis la lectura *eclesial* de la Escritura. c) *Patrística*. G. Florosky, teólogo ruso, insistió en el primer congreso ortodoxo de Atenas (1936) en la necesidad de volver a los Padres, pero con un espíritu creativo. Su afirmación es un *topos* típico, al que aluden frecuentemente los autores ortodoxos. De él es el siguiente párrafo: "La Iglesia es verdaderamente apostólica, pero lo es también patrística. Esto dos caracteres nunca pueden ser separados. Sólo porque la Iglesia es patrística, continúa siendo apostólica... La predicación apostólica vive en la Iglesia... Nuestra vuelta a los Padres es, por tanto, algo más que una vuelta al pasado o a la antigüedad". En la reflexión trinitaria se observa que los autores ortodoxos modernos se identifican con la reflexión de los Padres no sólo en cuanto a las afirmaciones de éstos sino también en el método y en su planteamiento del problema. d) Basada en la *íntima conexión entre teología y mística*. La expresión es de VI. Lossky, quien entiende por mística "una espiritualidad, expresando una actitud doctrinal". Teología y mística "lejos de oponerse, se sostienen y complementan mutuamente". La teología debe ser camino experimental de la unión con Dios. Se cita con agrado la expresión de Evagrio de Ponto: "si eres teólogo, orarás verdaderamente; y si verdaderamente oras, eres teólogo". Con relación a los excesos de la Escolástica insiste Florovsky en la expresión de Gregorio Nacianceno, de cómo se debe hacer teología: *halieutikós, ouk aristotelikós*, esto es de la forma de los pescadores, o sea los Apóstoles y no como Aristóteles". e) *De carácter litúrgico*. Esta característica debe ser vista en conexión con la anterior. La liturgia es considerada como el lugar central de la experiencia del misterio divino.

III. Manera cómo es presentada la Santísima Trinidad

Advertencias previas: (1) La teología ortodoxa en su reflexión sobre la Trinidad muestra de forma clara su carácter patrístico: no sólo hace suyas las afirmaciones de los Padres, sino que reflexiona en total continuidad con los planteamientos patrísticos. (2) Se deben distinguir *escuelas* en la teología moderna ortodoxa: junto a los autores tradicionales (manuales de escuela), existe todo el movimiento neopalamita, así como una serie de autores que representan líneas de pensamiento, que habían ido apareciendo en los teólogos ortodoxos, que viven en Occidente (Centros teológicos de S. Sergio [París] y de S. Vladimir [Nueva York]). (3) En la presentación de la Trinidad ocupa un lugar central el tema del FILIOQUE.

La Trinidad como algo de vital importancia para cada cristiano. Una tal afirmación es subrayada continuamente por la teología ortodoxa. No se trata tan sólo de una fórmula doctrinal sino de una experiencia cristiana, que se desarrolla continuamente. El Dios de los cristianos es *tripersonal*. Ahí radica la diferencia con el Dios de los filósofos. El teólogo VI. Lossky escribe: "La Trinidad es para la Iglesia ortodoxa el fundamento inquebrantable de todo pensamiento religioso, de toda piedad, de toda vida espiritual, de toda experiencia ... En verdad, es una cuestión crucial en el sentido literal de la palabra: el dogma trinitario es una cruz del pensamiento humano. La ascensión apofática es una subida al calvario". Por su parte N. Nissiotis indica que la enseñanza trinitaria trata de mostrarnos que el Dios cristiano no es algo estático, sino dinámico". La intersubjetividad en la Trinidad, escribe D. Staniloae, es una prueba de que en Dios de ninguna forma se da pasividad.

Las propiedades hipostáticas de las personas divinas. En continuidad con los Padres se subrayan las propiedades que caracterizan a las personas divinas. Estas son: (a) El *Padre* es el único sin principio, sin causa, no engendrado. "En continuidad con los Padres Capadocios distingue la tradición patrística en el misterio del Padre su propiedad «absoluta», negativa de ser no engendrado y su propiedad «relativa» y positiva de paternidad". El Padre no sólo es sin causa, sino que él es la causa (*aitía*) y el principio de las otras personas divinas (*monarquía del Padre!*). "El Padre no sería una verdadera persona, si no fuera *pros*, hacia, enteramente orientado a otras personas, enteramente comunicado a ellas a las que hace personas y por tanto iguales por la integridad de su amor". (b) La segunda persona trinitaria es el *Hijo*. Su característica es que proviene del Padre por *generación*. El es *enviado* por el Padre y por el Espíritu (este aspecto es subrayado por varios autores en carácter polémico contra el Filioque) y agente de la salvación de los hombres y del cosmos. (c) La tercera persona es el E.S. *enviado* por el Padre y el Hijo, como agente de la *santificación* y que en el seno de la Trinidad *procede* del Padre. La teología ortodoxa subraya la distinción de los términos para el Hijo y para el E.S.: en el primer caso se habla de *generación* y en el segundo de *ekpóreusis* (*hapax legomenon* en el NT, mientras que el término *processio* se usa en la Vulgata de forma más amplia, por ejemplo para el origen divino de Jesús). Por distintos autores ortodoxos vienen subrayados los textos patrísticos de los Capadocios y de J. Damasceno para indicar el carácter *apofático*, con el que deben ser entendidas la *generación* del Hijo y la *procesión* del E.S.: "Tu entiendes que hay generación, no trates de entender el cómo. Tu oyes que el E.S. procede del Padre, no te fatigues en buscar el cómo". El carácter apofático de la *ekporeusis* del E.S. y por tanto el que no podemos precisar en qué consiste la distinción entre *generación* y *ekporeusis* viene indicado por J. Damasceno: "El modo de la generación y el modo de la procesión (*ekporeusis*) son incomprensibles"; "sabemos que hay una diferencia entre *generación* y *procesión*, pero no sabemos cuál es el género de ésta diferencia". Este *apofatismo* ha sido subrayado modernamente por VI. Lossky, quien ha escrito: "La sola característica de las hipóstasis que podemos formular como exclusivamente propia de cada una y que no se encontraría en las otras, en razón de su consustancialidad, sería por tanto la relación de origen. Con todo esta

relación debe ser entendida en un sentido apofático: ella es sobre todo una negación que nos muestra que el Padre no es el Hijo ni el E.S., que el Hijo no es el Padre ni el Espíritu, que el E.S. no es el Padre ni el Hijo. *Considerarlo de otra forma sería someter a la Trinidad a una categoría de la lógica aristotélica, la de la relación!*. En la misma línea se manifiestan J. Meyendorff (ruso), D. Staniloae (rumano).

La monarquía del Padre viene subrayada por los teólogos ortodoxos para salvaguardar la unidad en la Trinidad. Haciendo esto, no hacen sino seguir el camino de los Padres, iniciado ya por los Capadocios: Los Capadocios, escribe J. Meyendorff, utilizan constantemente esta *monarquía* del Padre contra quienes les acusan de triteísmo y cita los siguientes textos: *Basilio*: "Dios es uno, porque el Padre es uno"; *G. Nacianceno*: "Dios es la naturaleza común de los tres, pero el Padre es su unión (henosis)"; *Pseudo-Dionisio*: "El Padre es la fuente de la divinidad". Por tanto el peligro del triteísmo viene soslayado por los Padres y por los modernos teólogos ortodoxos en base a la monarquía del Padre. El siguiente texto de J. Damasceno sintetiza la patrística griega: "Todo lo que tienen el Hijo y el Espíritu así como su ser mismo lo tienen del Padre... Cuando consideramos en Dios la causa primera, la monarquía... vemos la unidad. Cuando consideramos ... los que son la divinidad misma, las personas que proceden de la causa primera,... es decir las hipóstasis del Hijo y del Espíritu, entonces adoramos a los Tres". Las personas divinas están unidas "para contenerse la una en la otra. Hay entre ellas una *circuminsesión* (*perikhóresis: ten en allélais perikhóresin ékhousi*) sin mezcla ni confusión, en virtud de la cual no están ellas ni separadas ni divididas en la sustancia contra la herejía de Arrio.

La teología ortodoxa como los Padres griegos parte de la distinción de las personas para considerar en oblicuo la unidad de la sustancia, siendo la unidad salvaguardada en razón de la monarquía del Padre. Numerosos ortodoxos evocan que el P. de Régnon caracterizaba la forma de pensar distinta entre la patrística griega y latina. Lossky, p.ej. escribe: "El pensamiento occidental parte en la exposición del dogma trinitario lo más a menudo de la naturaleza para considerar luego las tres personas, mientras que los griegos siguen el camino opuesto: de las tres personas a la naturaleza una". Que se pueda exponer de esa forma simplificada la diferencia entre Padres latinos y griegos ha sido rechazada por M.J. Le Gillou y por Y.M. Congar.

Las relaciones entre las personas divinas. El concepto relación es usado por los Padres Capadocios. La concepción que se hacen muchos ortodoxos del concepto viene formulada por VI. Lossky de la forma siguiente: "La sola característica de las hipóstasis que podríamos formular como exclusivamente propia a cada una sería la relación de origen". Pero añade: esta categoría "debe ser entendida en un sentido apofático". Ninguna indicación al apofatismo se encuentra p.ej. en el teólogo tradicional P. Trembelas, quien escribe: "Las propiedades distintivas de las hipóstasis en la divinidad, que no son representativas de la esencia, sino modos de existencia de las personas, son *indicativas de sus relaciones mutuas!*". El principio de Tomás de Aquino de esclarecer (*a posteriori*) la distinción de las personas en razón de las relaciones opuestas de origen no les es necesario a los autores ortodoxos y es rechazado por ellos. Aquí se debe advertir que la afirmación de Tomás de Aquino, de que el E.S. no se distinguiría del Hijo sino procediera también de él, no viene compartida por Duns Escoto [Cfr. art. *Filioque 4,2 c*]. El distanciamiento de la postura ortodoxa para con la teología(!) tomista es claro. En razón del apofatismo critica Lossky la llamada concepción psicológica de la Trinidad, que con bases agustinianas fue desarrollada **por** Tomás de Aquino: analogía de las dos procesiones intratrinitarias con los procesos intelectual y volitivo.

A subrayar, las dificultades que cada teología tiene con la otra. Así Nissiotis se pregunta, si el modalismo ha sido realmente superado en la teología latina.

Trinidad inmanente y Trinidad económica. En la teología occidental es un axioma la vinculación entre ambas. K. Rahner: La Trinidad económica es la Trinidad inmanente y viceversa. Formulada con precisión: por la economía trinitaria conocemos la Trinidad inmanente, al menos lo que Dios nos haya querido revelar de su vida intratrinitaria. J. Meyendorff se hace eco de la formulación de K. Rahner y parece aceptarla. D. Wendebourg indica que la afirmación de Meyendorff no es consecuente dada su tesis palamítica. La formulación de Rahner había sido criticada por Y.M. Congar, quien indicaba 'que la pregunta es, si la revela toda Zizioulas hace suya la pregunta crítica de Congar a Rahner. A su juicio sería la misma pregunta la que plantearía G. Palamas y que se retrocede al planteamiento de los Capadocios con la distinción entre *teología y economía*, para salvaguardar la transcendencia divina. Para Zizioulas la cuestión sólo puede ser resuelta desde la dialéctica entre esencia y energía, *típica distinción palamítica(!)*. La ruptura entre Trinidad económica y Trinidad inmanente es un presupuesto de la teología de Focio, siempre repetida por la teología ortodoxa, en el sentido de que los textos bíblicos citados por los latinos sólo hablan de la *misión* del E.S. por parte del Hijo (*economía*) y que desde ahí nada se puede deducir para el ser intratrinitario. Subrayar un cierto vínculo entre el E.S. y el Hijo a nivel del ser del E.S. como lo hacen Gregorio de Chipre y Gregorio Palamas [cfr. art. *Filioque*, 3.3] supone ya una cierta aceptación de la conexión entre ambos aspectos de la Trinidad.

La acción del E.S.: la santificación. En la teología ortodoxa se reencuentra la afirmación de los Padres de que el Espíritu es el agente de la santificación. La santificación aparece como una especie de *proprium* del E.S. —no se debe olvidar que su divinidad fue establecida a partir de su acción santificadora y divinizadora. No se debe sin embargo olvidar la acción de las tres personas: *El Padre actúa por medio del Hijo en el E.S.*

¿El Espíritu vínculo de amor entre el Padre y el Hijo? A menudo se encuentra una tal afirmación en autores latinos. Y.M. Congar se muestra reservado ante una tal afirmación y hasta crítico. Sus razones son tres: 1ª "Con la excepción de un texto de S. Epifanio, tal vez de un pasaje de S. Gregorio Palamas, en fin, de la síntesis muy personal del Padre S. Boulgakov el tema del E.S. vínculo de amor entre el Padre y el Hijo es extraño a la tradición oriental". 2ª El tema es conocido por Tomás de Aquino, "pero no hace de él el principio de la construcción teológica de su triadología". 3ª "La explotación de este tema se presta a desarrollos de un antropomorfismo, que un teólogo debe criticar"

Bobrinsky concede que el tema se encuentra en Palamas, pero resituado en un contexto ortodoxo, dado que "cada hipóstasis vincula y une a las otras en sí misma: el Padre en la monarquía como en la fuente; el Hijo como aquel en quien el Padre y el Espíritu hallan su reposo"

[-> Agustín, san; Capadocios; Padres; Comunidad; Confesión de fe; Economía, Trinidad; Escolástica; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Filioque; Filosofía; Hijo; Icono; Iglesia; Inmanente, Trinidad; Liturgia; Monarquía; Naturaleza, Padre; Padres (griegos y latinos); Palamismo; Pascua; Procesiones; Propiedades; Rahner, K; Regnon, Th. de; Relaciones; Revelación; Salvación; Teodicea; Teología y economía; Tomás de Aquino, sto.; Transcendencia; Trinidad; Triteísmo; Unidad.]

Miguel M.^a Garijo Guembe

PADRE

SUMARIO: I. Introducción. Religiones y pensamiento filosófico—II. Antiguo Testamento: crisis del Padre—III. Mensaje de Jesús: el Padre liberador—IV. Vida de Jesús: Dios como Abba—V. Pascua de Jesús: revelación del Padre—VI. Dios Padre: teología trinitaria—VII. Lo paterno y lo materno: ampliación antropológica—VIII. Conclusión: padre y madre; hijos y hermanos.

I. Introducción: religiones y pensamiento filosófico

Los asiro-babilonios formularon la relación del hombre con lo divino en términos de parentesco, de tal forma que gran parte de sus dioses llevaron el título de Padre y así fueron aclamados en plegarias y ritos. Lo mismo puede afirmarse de Egipto donde Antón es Padre de dioses y de hombre. Padre es igualmente el Zeus griego y el Júpiter romano. Padre, en fin, es aquel nombre que reciben muchos dioses en Asia y en América, en África y las islas de Oceanía.

Estamos ante un dato bien conocido: muchos pueblos han visto a Dios como Padre. Esta afirmación ha de ser mejor matizada. Normalmente, los antiguos interpretan el carácter paterno de Dios en un nivel de origen físico-biológico. Llamam Padre al punto de partida, al todo primigenio del que surge la existencia de los dioses (los espíritus), los hombres y las cosas. Lo humano y lo divino están entrelazados en un mismo fondo de existencia. Ese fondo es Padre, como todo fundante del que surgimos y en el que vivimos. En este plano la imagen del padre y de la madre no se encuentran todavía separadas. Por eso, lo divino se presenta normalmente como padre-madre, en clave de ambivalencia de funciones o desde un nivel todavía indiferenciado de complementariedad. Lo paterno y lo materno están unidos, como aspectos de la vida primordial donde los hombres nos hallamos sustentados².

Esta visión de Dios pudiera verse como proyección de la experiencia familiar donde padre y madre constituyen los polos fundantes de la vida. Pero ya Platón la ha traducido en forma filosófica. Por eso ha dado al *Bien*, la idea que se encuentra por encima de toda realidad, nombre de Padre. También el pensamiento estoico presenta a Dios en forma germinal, como principio o Padre del que surgen los hombres y los dioses.

Esta representación ofrece una ventaja: concibe el cosmos en términos humanos, interpreta a Dios desde el principio más profundo de la vida, como padre que origina nuestro ser y que nos hace crecer en dimensión de amor y de familia. El pensamiento moderno ha perdido en gran parte este simbolismo. Cuando Hegel habla de la idea original que se desvela, cuando Marx concibe el cosmos en forma de materia sometida al movimiento de un proceso dialéctico, proyectan sobre el ser esquemas de carácter mental (ideológico) o cosmológico. Olvidan que el principio de la realidad y de manera especial su punto de partida deben comprenderse en términos humanos. En este sentido resultaba más valioso el pensamiento antiguo cuando concebía a Dios por medio del símbolo de Padre.

II. Antiguo Testamento. Crisis del Padre

La figura de Dios en Israel no se estructura, al menos de manera fundante, desde el símbolo del Padre. El AT ha rechazado los mitos de originación y nacimiento cósmico del hombre y así parece silenciar el símbolo de Padre al referirse a lo divino.

Dios no es el origen de la vida de los dioses y los hombres, no es el centro al que debemos retornar, no es la expresión de la unidad en la que estamos sustentados. Dios es ante todo voluntad liberadora que ha elegido al pueblo y le ha llamado a la existencia en el mar Rojo (éxodo); es amigo que establece con el pueblo un pacto de amistad, que le protege en el camino y que suscita una respuesta de confianza y cumplimiento hacia la ley (alianza); es, finalmente, la llamada que convierte a los creyentes en peregrinos que buscan el futuro de la vida, el reino de la auténtica existencia (promesa).

Situado en esta línea, Dios no puede interpretarse como padre-madre del que brota, de una forma natural, la vida de los hombres. El AT ha superado las cosmogonías del oriente, concibiendo el mundo como creación libre de Dios y no como el efecto de una especie de expansión o nacimiento intradivino. Por otra parte, al superar los caracteres genéticos del mundo, Dios trasciende el ámbito sexual de la pareja masculino-femenina: no es familia en la que existan padre-madre y broten hijos, de manera natural o vitalista. Así desaparece la división sexual intradivina y la visión del mundo como producto de generación sacral.

Esto tiene dos grandes consecuencias. Desde ahora en adelante, cuando a Dios se le presente con rasgos masculinos (varón guerrero, señor dominador o padre) tales rasgos no se pueden entender ya de manera patriarcal, como contrarios a lo femenino; desde el momento en que no existe diosa-madre al lado del posible dios-padre, el símbolo de Dios recibe carácter abarcador, trasciende los rasgos cósmico-vitales de lo masculino y femenino. Por eso mismo, al superar ese nivel de originación cósmica, la figura de Dios tiende a independizarse de los rasgos paternos entendidos en sentido antiguo.

Lógicamente, para el AT el nombre original de Dios no es Padre. Dios se presenta más bien como voluntad liberadora (éxodo) y presencia salvadora (alianza y promesa). Dios no es seno paterno-maternal sobre el que estamos apoyados y al que siempre retornamos; **no** es el cosmos como un todo en el que hallamos nuestra consistencia. El Dios israelita nos separa del cosmos, cortando así el cordón umbilical que nos tenía ligados a la naturaleza. De esa forma nos convoca hacia el futuro de la propia libertad, ofreciéndonos la ley de la existencia.

El hombre antiguo se encontraba unido al dios que aparecía como padre-madre originante y meta final de la existencia. En contra de eso, el hombre hebreo ha descubierto que Dios mismo le hace independiente: distinto del cosmos, autónomo. Así tiene que aceptarse como ser distinto, realizando de esa forma la tarea de su vida. Según eso, la grandeza del hombre no consiste en convertirse en Dios sino en hacerse plenamente humano.

Solamente a partir de esta «crisis», después de un silencio que domina los momentos básicos de la constitución del pueblo, Israel ha podido recuperar y recrear el símbolo de Padre y emplearlo para hablar de Dios de una manera diferente. De todas formas, los pasajes que aluden a Dios como padre son escasos dentro del AT.

a) El tema aparece en un *contexto profético*, de elección divina y de respuesta humana, como supone ya Oseas 11, 3.8. Jeremías habla de los hijos de Israel que se han negado a llamar a Dios «su padre»: no han querido obedecer su voluntad y se han perdido (Jer 3, 4, 19; 31, 9). También el canto de Moisés ha interpretado la caída y los pecados de Israel como abandono de Dios Padre (Dt 32, 6). En un transfondo semejante se sitúan otros textos posteriores de Is 63, 15-16; 64, 7; Mal 1, 6; 2, 10; Tob 13, 4.

b) El tema forma parte de la *teología del rey*, normal entre los pueblos del oriente. En principio, Israel ha rechazado esa manera de entender la religión: Dios se encuentra unido a todo el pueblo, a través de la experiencia de éxodo y alianza. Sin embargo, en un momento

dado, David termina apareciendo como rey sacral, de forma que su trono garantiza la presencia y protección de Dios sobre el conjunto de su pueblo. Por eso se dirá que Dios le trata como un Padre (cf. 2 Sam 7, 14; 1 Crón 17, 13; 22, 10; 28, 6). Los salmos reales (cf. Sal 68, 6; 89, 27; 2, 7) destacaban de manera especial esa unidad de Dios con el monarca, presentándola como paternidad adoptiva.

c) Finalmente, en contexto de *piEDAD judeo-helenista*, hay un grupo de textos que presentan a Dios como Padre de los creyentes, tomados ya en sentido individual. Eclo 23, 1.4 invoca a Dios como «Señor, Padre y dueño de mi vida». Sab 14, 3 alude directamente a la sabiduría de Dios Padre. Estos son, al parecer, los únicos pasajes del AT donde un individuo creyente ruega a Dios utilizando el símbolo de padre.

Dios no es Padre porque engendra en forma física sino porque ha llamado a los hijos de Israel para que sean pueblo de hombres libres; es Padre porque ama y porque elige en medio de la tierra a un pueblo, porque guía su camino por la ley, porque le lleva hacia un futuro de verdad y autonomía. De esta forma, sin usar casi el término de Padre, Israel ha comenzado a realizar eso que podríamos llamar la gran revolución del símbolo paterno.

III. Mensaje de Jesús. El Padre liberador

Sobre un fondo de pobreza y muerte, allí donde la ley israelita parece fracasada, entre publicanos y prostitutas, entre enfermos y marginados, Jesús ha ofrecido a los hombres el futuro del reino, llevando hasta el final la esperanza que iniciaron los profetas. Pues bien, esa actitud tiene sentido y es posible porque él ha descubierto a Dios de un modo nuevo, como Padre.

En el contexto de su proclamación salvadora Jesús ha presentado a Dios como Señor del reino. Pero ese reino de amor y nueva creación sólo es posible porque Dios se manifiesta y actúa como Padre, suscitando sobre el mundo cautivado, destruido, de los hombres una forma nueva de existencia liberada. En esta perspectiva se comprende la unidad de dos palabras radicales: reino y Padre (cf. Lc 11, 2). Sólo porque es Padre-creador, que forja reino donde el hombre se encontraba muerto, el Dios de Jesucristo puede presentarse como plenitud de salvación para los hombres.

Jesús ha proclamado el reino como culmen de un amor creador, que supera el pecado del mundo y ofrece plena libertad para los hombres. Por eso ha confesado: «quien no reciba el reino como un niño no entrará en él» (Mc 10, 15 y par.). Así pide que volvamos a nacer: que abandonemos los cálculos y méritos del mundo, dejando que Dios mismo se desvele ante nosotros (en nosotros) como Padre.

Ese Padre no es objeto de razón o esfuerzo: es principio de amor; es el poder que nos libera de un mundo concebido como cárcel de lucha y de violencia donde estamos todos condenados, como ha visto con mucha lucidez Juan el Bautista (cf. Mt 3, 7-12). De ese Dios sólo podemos hablar en la medida en que nacemos nuevamente, acogiendo y desplegando la fuerza de su reino. Por eso, Jesús le ha presentado de manera consecuente como Padre: no se encuentra controlado por mandatos que distinguen a los buenos y los malos, como suponía, con razón muy religiosa, el judaísmo de aquel tiempo. Por encima de esa religión de ley y pacto antiguo, Jesús ha presentado el gesto nuevo de la pura gracia, aquel amor de Dios que es Padre y crea (cura, anima, alienta, hace esperar) donde existía solamente el miedo de la muerte.

Para Jesús, paternidad de Dios implica gracia nueva y nuevo nacimiento para el reino. Por eso ha de entenderse su mensaje sobre Dios desde el transcurso de su reino. Su novedad no está en el hecho de emplear el título de Padre, ni siquiera en la experiencia de unión e intimidad individual que esto supone. Su novedad está en la forma de entenderlo a partir de su mensaje.

También *los fariseos* de aquel tiempo se podían referir al Padre; pero al llegar hasta el final pensaban que ese Padre se revela por medio de una ley que sólo actúa dentro de los límites de vida, de honradez y de justicia del pueblo israelita; por esa ley exigían conversión y cambio a los que estaban pervertidos (publicanos, prostitutas...) antes de acogerlos en la «casa» del amor divino. *Los apocalípticos* tendían a pensar que las fronteras de lo bueno y de lo malo se encontraban ya fijadas: por eso esperaban que viniera el Dios del juicio dividiendo para siempre a buenos y perversos. Unos y otros, fariseos, apocalípticos y de forma general todos los judíos, pensaban que la paternidad de Dios se expresa y se realiza por medio de la ley previa del pacto.

Pues bien, en contra de eso, Jesús confiesa que el tiempo de ese pacto y de su ley ha terminado. Por eso ofrece a todos los perdidos el perdón y vida nueva de Dios Padre. La antigua ley no es ya medida de las cosas. No se encuentran prefijadas las fronteras de lo bueno y de lo malo. Ha terminado para siempre la función del templo (cf. Mc 11, 15-19 y par.). ¿Qué hay entonces? Sobre ese mundo viejo, que parece clausurado en sí, Jesús ofrece a todos el perdón y nuevo nacimiento que provienen de Dios Padre. A partir de aquí podemos trazar los rasgos principales de la paternidad de Dios según el evangelio.

1. En primer lugar, *Dios es Padre como aquel que da la vida en actitud de gracia*. Por eso, el descubrimiento de su paternidad implica una experiencia de nuevo nacimiento. Frente a aquellos que quieren presentarse como grandes, personajes ya maduros, Jesús ha definido a los creyentes verdaderos como «niños». Tienen que dejarse amar por Dios, en actitud de acogimiento, permitiendo de esa forma que su vida surja y brote de nuevo, como en nuevo nacimiento (cf. Mc 9, 33-35; 10, 13-15; Jn 3, 1-15)".

2. En segundo lugar, *Dios es Padre porque siempre perdona a los hombres del mundo*. A partir de aquí Jesús ofrece amor de Dios y nuevo nacimiento a todos los perdidos: cojos, mancos, ciegos, pecadores, enfermos, prostitutas. Por eso, el mensaje de la paternidad de Dios resulta peligroso para aquellos que quieren disfrutar de la «filiación exclusiva», apareciendo como dueños de la herencia de Dios. Cuando el Padre recibe al hijo pródigo, ofreciéndole nuevo nacimiento, el hijo mayor ha de cambiar de vida y convenirse, renunciando a su antiguo exclusivismo (cf. Lc 15).

3. En tercer lugar, *Dios es Padre porque se mantiene en diálogo constante con los hombres*, en profunda intimidad, en intensa cercanía. Estrictamente hablando, no está dentro ni fuera de nosotros: Dios es compañero de camino que nos hace vivir y nos ofrece su asistencia, en gesto de profunda gratuidad y cercanía. Ahondando en esta línea, el evangelio ha expresado el misterio peculiar de Jesús a quien presenta como Hijo porque nos permite comprender y venerar al Padre.

I

V. Vida de Jesús, Dios como Abba

Jesús se ha dirigido a Dios utilizando el nombre familiar de *abba*, padre. En el tiempo de Jesús había dos maneras de tratar al padre: una familiar y cotidiana, *abba*; otra solemne y elevada, *abî*. Los judíos no solían aplicar a Dios el término ordinario, profano y familiar de *abba*. Dios era demasiado excelso para ello.

Llamar a Dios *abba* (= papá, papaíto) parecía en el fondo atrevimiento. Pues bien, Jesús se atreve. Ha llamado a Dios con la palabra de los niños. Le ha tratado con la misma confianza y el respeto con que el hombre ya mayor dialoga con su padre. Dios no es el juez amenazante, ni el señor impositivo, ni es el destino. Dios se manifiesta muy cercano y familiar: es entrañable, allá en el centro de la vida de los hombres.

Resulta muy valioso el hecho de que la tradición haya conservado el *abba* de Jesús como testimonio de su encuentro con el Padre. Sin embargo, me parece que el término se aclara y explicita sólo al situarlo en el conjunto de la obra de Jesús: unido a su acción de expulsar a los demonios con la fuerza del Espíritu (Mt 12, 28), ligado al gesto de su amor liberador en favor de los pequeños y perdidos de la tierra... De esa forma, lo más hondo y más cercano (la vivencia muy íntima del Padre) se ha ligado a lo más fuerte y más abierto (la exigencia de liberación del reino).

Jesús expresa de ese modo su conciencia peculiar de filiación y su destino de profeta escatológico: Dios mismo le confía la misión de liberar a los «hijos perdidos». En ese fondo se comprende su palabra de unidad y comunión originaria: «sólo el Padre conoce al Hijo, sólo el Hijo conoce al Padre...» (Mt 11, 27). Pues bien, el mismo Jesús que se concibe a sí como «Hijo» ha decidido abrir hacia los hombres el misterio de su Padre.

A partir de aquí se entiende eso que pudiéramos llamar «misterio de la dualidad» cristiana. En el principio de las cosas no se encuentra aquella hierogamia que buscaban los paganos (la unión de Dios y Diosa). En el origen de todo encontramos ya la *dualidad del Padre y del Hijo*, de Dios y Jesucristo. Descubrimos *al Padre* en Jesús, en el camino de su vida y su mensaje, en la esperanza de su reino. Por otra parte, sólo entenderemos a Jesús del todo si lo vemos como *el Hijo de Dios Padre*.

V. Pascua de Jesús. Revelación del Padre

La tradición cristiana sabe que *Jesús ha muerto en manos de Dios Padre*. No muere solamente porque Roma e Israel le han condenado. Muere porque el mismo Dios, al que ha escuchado y respondido como Hijo, le ha marcado este camino de ofrenda hasta la muerte. Así lo muestra su experiencia de oración y entrega en el huerto de Getsemaní, lo mismo que su grito de llamada en el Calvario (Mc 14, 36; 15, 34; cf. Lc 23, 46).

Dios se sigue presentando ante Jesús como cercano, es Padre. Pero es Padre que parece dirigirle hacia la muerte, en gesto de paternidad humanamente incomprensible. Pues bien, Jesús se entrega en manos de ese Padre: en actitud de amor que es duramente misteriosa, es enigmática. Precisamente aquí, en el lugar donde Jesús sigue ofreciéndose en manos del silencio creador del Padre, en el momento del fracaso humano y de la muerte, descubrimos el sentido más profundo de la paternidad de Dios.

En manos de Dios ha muerto Jesús, como pretendiente mesiánico fracasado. Pues bien, invirtiendo el camino del pecado y muerte de los hombres, Dios le ha recibido en su regazo creador de Padre, haciéndole nacer (renacer) como Señor de vida e Hijo por la pascua. Esta es la experiencia primordial de los cristianos que, de ahora en adelante, empezarán a definir a Dios como *aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos* (cf. Rom 4, 24). Más allá del éxodo y la alianza, desbordando las promesas de Israel y la esperanza de una humanidad que anhela redención, resucitando a su Hijo Jesús de entre los muertos, Dios se ha desvelado plenamente como Padre.

Toda la verdad del cristianismo se condensa en esta experiencia pascual: Dios se ha revelado plenamente como Padre al liberar a su Hijo Jesucristo de la muerte. Sólo así le conocemos del todo y para siempre: Dios es Padre como amor fundante y final que resucitará un día a los muertos porque ya ha resucitado a su Hijo Jesús, haciéndole primogénito de todos los que viven. Existía en Israel un «credo» primordial: «Dios ha liberado a los hebreos de la esclavitud de Egipto». Pues bien, avanzando hasta el final en esa línea, la nueva confesión cristiana afirma que *Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos*, mostrando así que es Padre (de Jesús y de los hombres; cf. Gál 1, 1; Rom 4, 24; 8, 11). Dios se ha revelado como Padre al expresar toda la hondura de su paternidad en nuestra misma vida humana haciendo que su Hijo se encarne (nazca y muera entre los hombres), para introducirnos de esa forma en el misterio de su misma vida eterna (trinitaria).

En esta perspectiva ha de entenderse la confesión cristiana, desarrollada especialmente por Jn. Jesús no es solamente Hijo de Dios por su resurrección. Tampoco Dios es Padre sólo después que resucita Jesús de entre los muertos: Dios es Padre porque eternamente «engendra» (hace surgir) a Jesucristo como Hijo en el misterio original de lo divino. Por eso, la encarnación de Jesús (su nacimiento humano) es signo y consecuencia de su generación eterna. Dios es *Padre de nuestro Señor Jesucristo* en su verdad primigenia, antes de toda nuestra historia; es Padre en sí, en la hondura trinitaria. Sólo por eso, porque es Padre en sí, ha podido desplegar y realizar el misterio de su paternidad en el camino de los hombres, por medio de Jesús, el Cristo. Entramos con esto en plano de abismal contemplación, de teología originaria bien desarrollada por los Credos fundantes de la iglesia'

VI. Dios Padre: teología trinitaria

Conforme a todo lo anterior, podemos definir a Dios como *el Padre de Nuestro Señor Jesucristo*, en perspectiva que el NT ha desarrollado en sus estratos más solemnes (cf. Rom 15, 6; 2 Cor 1, 3; 11, 31; Ef 1, 3; Col 1, 3; 1 Pe 1, 3; 1 Jn 1, 3; 2 Jn 3, 9). En esta línea, Jesús viene a presentarse como *Unigénito del Padre*, como Hijo «monogénés» (cf. Jn 1, 14.18; 3, 16.18; 1 Jn 4, 9; Heb 11, 17). Hijo y Padre se vinculan mutuamente, en misterio primordial (eternidad) y en economía salvadora (pascua). Dios viene a mostrarse así como Trinidad: encuentro primordial de amor del Padre con el Hijo (en el Espíritu).

Pero el mismo NT nos dirige también hacia otra línea, presentando el misterio trinitario como principio de liberación para los hombres: Jesús es *Primogénito entre muchos hermanos* (cf. Rom 8, 29); de esa forma se ha expandido su amor y filiación, hasta abarcar a todos los hombres de la tierra (cf. Heb. 1, 6; Col 1, 15.18). Por eso, si Jesús es el hermano universal, Dios tendrá que desvelarse también como *Padre que alienta y salva a todos los hombres de la tierra*.

Ésta es una *Paternidad mesiánica*; Dios es Padre conforme al modelo del mensaje y praxis de Jesús que ama a los pequeños y perdidos, a los cojos-mancos-ciegos, a los pobres (Mt 25, 31-46). Por eso su paternidad ha de expandirse y anunciarse entre los hombres, como Buena Nueva de liberación, como mensaje de gracia transformante, creadora. No se puede confesar que Dios es Padre con palabras de teoría; hay que mostrarlo con la vida, en gesto de amor y de servicio abierto a todos los pequeños de la tierra.

Ésta es una *paternidad conflictiva* que se manifiesta y proclama dentro de un mundo que parece haber negado a todo padre. El proceso de modernidad de Occidente, iniciado de algún modo en el racionalismo antiguo, puede definirse como intento de «matar al padre». Los hombres preferimos estar solos, hacernos dueños de nuestro propio destino, no dependiendo

de nadie, no necesitando a nadie. Por eso, el mensaje de la paternidad de Dios puede expresarse y se expresa de forma conflictiva, como crítica frente a un mundo que prefiere cerrarse en sí mismo, absolutizando sus pequeños valores, en forma de prometeísmo egoísta.

Ésta es una *paternidad trinitaria*. Dios se manifiesta y actúa como Padre en la Pascua y en la Encarnación de Jesucristo porque es Padre en su misterio eterno, antes de la creación del tiempo. Así lo ha precisado la tradición dogmática de la iglesia, desde el mismo Concilio de Nicea (325 d. de C.). Dios no ha empezado a ser Padre en un momento dado (en la generación histórica de Cristo); es Padre desde siempre y así engendra eternamente al Hijo.

Esto lo ha desarrollado de forma admirable la antigua teología de los Padres Griegos y Latinos. Dios es ante todo *Monarquía paterna*: Padre originario que en gesto de generosidad total engendra al Hijo, dándole toda su substancia. Esto significa que sólo el Padre es «innascible» (agénetos y agénnetos), siendo así principio de todo nacimiento (engendrando el ser del Hijo).

Conforme a esta perspectiva de los Padres griegos y latinos, conservada y ratificada en la tradición de la Iglesia oriental, en el principio y base de la Trinidad se encuentra el Padre, como fuente de vida del Hijo (generación) y principio del Espíritu (procesión). Ciertamente, la tendencia más frecuente de esa iglesia oriental ha sostenido que el Padre es principio del Espíritu «por medio del Hijo». Sin embargo, llegando hasta el extremo, en esta línea se ha podido afirmar que el Padre es principio exclusivo del Hijo (por generación) y del Espíritu (por procesión).

La iglesia latina, desde san Agustín, ha precisado el tema a través del *Filioque*: el Padre es origen único del Hijo (por generación mental); en un momento posterior, pero dentro de la misma eternidad, el Padre con el Hijo (o por el Hijo) es principio del Espíritu Santo. Aquí no podemos entrar en los problemas dogmáticos, teológicos, ecuménicos y pastorales que ofrece esa divergencia de posturas. Pensamos, sin embargo, que ambas son complementarias y acentúan elementos importantes del misterio trinitario.

La perspectiva *más oriental* ha destacado la primacía trinitaria del Padre. Dios es ante todo «paternidad»: es don de sí, vida que se expande, es generosidad plena y gozosa. Por eso, cuando decimos «Dios» estamos pensando en el Padre; sólo desde ese principio, como expansión del amor paterno pueden entenderse el Hijo y el Espíritu.

La perspectiva *más occidental* puede y debe aceptar ese principio, destacando así la prioridad del Padre. Por eso, también nosotros, cuando decimos «Dios» debemos pensar en ese Padre fundante y no en un tipo de «**naturaleza** divina» general, de carácter filosófico. Pero, en un segundo momento, los occidentales hemos destacado más el principio de la «comunión» intradivina: el Padre se vincula con el Hijo de tal forma que ambos unidos, en gesto de apertura compartida, suscitan el misterio del Espíritu Santo.

Éste es un tema que debe estudiarse con cuidado en las diversas teologías trinitarias: Padres griegos y latinos, san Agustín, Ricardo de san Víctor, santo Tomás, etc. Aquí sólo podemos evocarlo. Sabemos que Dios es *Padre* en sentido originario, como principio fundante intradivino (monarquía) porque ofrece y regala su propio ser al *Hijo*; no retiene nada, nada guarda para sí sino que lo transmite plenamente en total desinterés; de esa misma forma, en generosidad completa, el Padre es el que crea todas las cosas en el Hijo.

Ésta es la postura más antigua, transmitida con gran fidelidad en la Iglesia Ortodoxa. Pues bien, dando un paso más, debemos afirmar que el Padre verdadero es el que sabe dar de tal manera que después «comparte» el don y gracia de la vida con el Hijo. De esa forma el Padre

por el Hijo (o con el Hijo) es principio del Espíritu. Por eso la misma «monarquía» o principio de ser originario se convierte por amor en «diarquía» (poder dual) o quizá mejor en «comunidad» de vida compartida. Sólo es Padre verdadero aquel que ofrece ser y vida de tal forma que suscita comunión de amor al ofrecer su propia vida. Así lo ha destacado la teología del occidente cristiano, especialmente a través de Ricardo de san Víctor.

VII. Lo paterno y lo materno: ampliación antropológica

Situado en un transcurso de experiencia familiar, Dios aparece como padre o como madre y, en segundo lugar, como hermano, amigo o compañero. Históricamente, la imagen materna parece dominar en el ambiente religioso más antiguo que ha entendido a Dios como calor fecundo y nutritivo en que se asienta nuestra vida: es aquel misterio oculto y primordial en que debemos sumergirnos para hallar nuestra grandeza. En esta perspectiva, más que sujeto personal con quien podemos dialogar, Dios es plenitud sacral donde se asienta nuestra vida: es la matriz de que nacemos, el seno terminal al que volvemos, el abismo en que debemos penetrar para vencer la división y muerte en que parece disolverse sin cesar nuestra existencia.

Esta religiosidad materna se halla fundada en una experiencia que está cerca de aquello que los griegos llamaron «ámbito del cros»: la salvación se expresa en forma de ascenso que nos lleva desde el mundo multiforme y corrompido hasta la fuente de unidad de lo divino. Podríamos decir que el hombre es un viviente que ha salido del útero materno o mundo superior donde moraba, para descubrirse así perdido sobre el mundo; por eso busca su lugar primero, su verdad completa, quiere retornar al centro de su vida, que es la diosa madre que ha perdido.

También el símbolo de padre está lleno de riqueza. Es un modelo religioso que nuestra cultura patriarcal ha desplegado de manera más consciente y creadora que el de madre. Desde una perspectiva psicológica, este símbolo nos lleva más allá de la naturaleza: su función no se percibe de manera biológica inmediata, como pasa con la madre. En el nivel humano, el padre pertenece al ámbito de fe: es ley de vida, exigencia de realización, garantía de futuro.

Ciertamente, el padre está al origen: es principio, punto de partida del hacerse de los hombres, como han destacado las religiones de la naturaleza; en este plano, sus rasgos esenciales coinciden con los rasgos de la madre, en un nivel biológico. Pero en un momento posterior, que hemos fijado en la experiencia israelita, el Padre-Dios, sin recibir casi ese nombre, se presenta como principio de realización: nos prohíbe volver hacia el origen y nos hace ser independientes, libres, sobre el mundo.

En ese aspecto *el padre es ley*, con todo lo que implica de camino de exigencia de realización y de dureza. Siendo *ley*, el padre es un *modelo*: va marcando la propia dirección de mi camino y me acompaña, me sostiene, al realizarlo. Por eso, en un tercer momento, puede presentarse en forma de *promesa*; es garantía de vida y de futuro en la existencia. Así ha venido a culminar en el mensaje y vida de Jesús.

Estos momentos constituyen de algún modo las claves de la vida humana. En el punto de partida estaba el padre-madre como totalidad o unión primera en que se asienta nuestra vida: por eso había una experiencia de inmersión cósmica, de identificación fundante en el gran misterio de la vida. Pero, en un momento ulterior, el Padre adquiere autonomía: nos saca del pasado, nos separa de la madre y nos obliga a renunciar al paraíso donde parecíamos estar bien resguardados. La vida se convierte así en camino difícil, conflictivo. El mismo Padre nos

escinde del origen y nos manda caminar independientes sobre el mundo, asumiendo la ley de la existencia, es decir, la tarea de ser nosotros mismos. Sólo de esa forma descubrimos el sentido de la vida: podemos aceptar la ley de un Dios que se desvela como Padre, descubrir su voz, reconocerle como garantía y futuro de la vida, haciéndonos humanos.

Sobre este fondo ha de entenderse el mensaje de Jesús cuando nos dice que el Padre-Dios, siendo principio de realización, es amor gratuito, es donación generosa y siempre nueva de existencia. Hablando humanamente, este Padre de Jesús es al mismo tiempo Madre amante y generosa, en el sentido más profundo de ese término.

Así lo ha destacado la teología contemporánea al hablar de temas como mujer, madre, antropología y María. Deberán completarse en esa perspectiva las observaciones que aquí ofrezco, reinterpreto si hace falta toda mi exposición. Debemos añadir que la terminología de lo paterno en el mensaje de Jesús y el misterio trinitario no ha de interpretarse en perspectiva masculina o femenina sino en clave de personalización humana

El Padre de Jesús ya no es figura masculina. El simbolismo del varón queda de esa forma asumido y transcendido: Dios es Padre-Madre como principio de existencia, amor gratuito que se ofrece y expande generosamente. Por eso, la dogmática trinitaria ha dicho siempre que el Padre ha generado o engendrado al Hijo en gesto de donación fundante (desde su propio «seno» divino), asumiendo así elementos que resultan claramente femeninos.

Más aún, sabemos por la teología trinitaria que la realidad propia del Padre sólo puede conocerse en forma relacional (o relativa): pues bien, en clave trinitaria el Padre no se opone a la madre sino al Hijo. Eso significa que en el Padre se asumen e identifican, se realizan en plenitud, lo paterno y lo materno, lo masculino y femenino. De esa forma superamos todo androcentrismo (sea de masculinidad paterna o esponsal). La relación intradivina no se configura en línea hierogámica (varón-mujer, padre-madre) sino en forma de dualidad gratuita de donación de ser y de acogida (Padre e Hijo). Sólo desde ese fondo viene a explicitarse el misterio del Espíritu Santo, interpretado en forma de relación mutua y amor que brota de la comunión del Padre e Hijo.

En esta perspectiva, que hemos desarrollado en otros contextos teológicos²³, se superan las visiones del dualismo sexual intradivino (el Hijo sería lo masculino de Dios, el Espíritu Santo lo femenino) lo mismo que una visión patriarcalista del Padre (que presentaría rasgos masculinos). Llegando al centro del misterio, culminando así el camino que había comenzado en los viejos mitos cósmicos, debemos afirmar que el Padre y el Hijo ya no son «ni varón, ni mujer, ni griego, ni judío»; Padre e Hijo son misterio de amor generoso que se expande, se ofrece y recibe, se comparte, en apertura creadora hacia los hombres. Así viene a expresarse en el misterio del amor (mensaje y vida) de Jesús, el Cristo.

VIII. Conclusión: padre y madre; hijos y hermanos

Vuelvo al tema ya esbozado. Como muestra con toda claridad el despliegue teológico de la gnosis y como ha indicado, con su habitual agudeza C. G. Jung, la Trinidad normal debería estar representada por Padre-Madre-Hijo. Este parece ser el ritmo de despliegue de la vida humana: éstos son los momentos fundantes de manifestación de la realidad social en clave familiar.

Por eso, cuando los cristianos han fijado el símbolo divino en términos de Padre, Hijo y Espíritu están abriendo un hueco que resulta extraño, un hueco significativo que nos hace pensar y repensar, superando el nivel de la simbología inmediata. *Aquí falta la madre.* Podríamos decir

que un padre sin madre no es padre verdadero, en el sentido normal de la palabra; ni un hijo es un hijo si no tiene madre. Por eso, ante el misterio de la Trinidad cristiana debemos preguntarnos: ¿por qué este simbolismo? Y además, para completar el desconcierto, descubrimos pronto que el tercer elemento (Espíritu Santo) rompe el ritmo de los dos anteriores.

Veamos. Donde está el Espíritu debía estar la Madre, como ha supuesto siempre la gnosis y como parecen buscar de nuevo algunos teólogos modernos como L. Boff. Así sería todo mucho más fácil: el Espíritu revelaría el aspecto materno y femenino que echábamos en falta en Dios. La misma iglesia católica lo habría intuido al introducir a la madre de Jesús, María, en el círculo divino.

Pues bien, en contra de eso, pienso que el teólogo está obligado a mantener la *extrañeza trinitaria*. En primer lugar, tendremos que decir que la Trinidad no es un *círculo*: no es una especie de «mandala antropológico», una forma en que nosotros mismos completamos y redondeamos el ser de lo divino, a fin de hacerlo comprensible. En contra de esa tendencia «sistemática» del pensamiento humano, la Trinidad cristiana viene a desplegarse ante nosotros como expresión de un Dios «abierto», revelado y oculto en Jesucristo.

Eso nos obliga a mantener nuestra extrañeza, en gesto vigilante. Veamos. Dios se manifiesta como Padre. Pero es *Padre sin Madre*. Esto significa, en primer lugar, que es un padre distinto y así no le podemos aplicar sin más nuestros conceptos, los aspectos paternos que solemos encontrar en las familias de la tierra. Quizá podamos dar un paso más, diciendo: un padre sin madre es «padre materno» o quizá «madre paterna»; es generosidad total, no necesita de otro (o de otra) para darse.

De esta forma, en el nivel del Padre trinitario superamos todas las formas de dialéctica del mundo. El Padre Dios no es lo masculino frente a lo femenino, ni la tesis frente a la antítesis, ni es el Yang frente al Ying (del taoísmo...). Toda determinación dual destruye el mismo ser del Padre. Lógicamente, los teólogos antiguos, educados en la tradición neoplatónica, han llamado al Padre *el Uno*. Por eso sólo le podemos conocer de forma negativa, por exclusión de propiedades y matices (que son siempre duales).

Lógicamente, debemos superar de raíz todo intento de proyectar sobre ese Padre los signos de lo masculino que están siempre determinados de forma polar (frente a lo femenino). Tengo la impresión de que la teología y piedad eclesial no ha conseguido hacerlo del todo, rompiendo en este campo la sobriedad de la revelación cristiana. Sólo allí donde el Padre Dios ya no es Padre en referencia a una Madre; sólo allí donde el símbolo de Padre cubre todos los huecos, de forma que no puede ni siquiera presentarse como algo determinado, estamos en la línea de su verdadera comprensión.

Desde aquí ha de verse la segunda razón de nuestra extrañeza: *Dios es Padre con Hijo*. De esta forma se supera el símbolo de Adán-Eva que aparece en *Gén 2-3*. Es evidente que el primer Adán (sin Eva) no es todavía masculino: es ser-humano abarcador. Pero en el proceso entero del surgimiento de la mujer la lectura dominante del texto no ha podido evitar la impresión de que lo femenino (Eva) brota de lo masculino (Adán): de esa forma, la mujer viene a presentarse, en un determinado nivel simbólico, como «hija del varón», con todo lo que eso implica en plano social y familiar, como fundamento de un matrimonio establecido en claves jerárquicas. Pues bien, en la Trinidad no hay nada de eso. El Padre no es persona frente a la Madre sino frente al Hijo.

Ésta es la extrañeza: al Padre le define el Hijo, es decir, el destinatario de su amor total, el don de su autoentrega. Surge de esa forma la dualidad perfecta de generación total. Normalmente, dentro de la simbólica religiosa de los pueblos antiguos, hubiera sido mucho más lógico presentar al Padre-Dios como «madre», porque es la madre la que engendra: el seno que da a luz, la fuente de vida que se dualiza. Por eso, mirados desde un punto de vista estructural, los rasgos dominantes de la figura del Padre-trinitario son rasgos maternos, como ya hemos indicado. Entonces ¿por qué se ha conservado el signo masculino? Evidentemente no puedo responder, pero estoy casi seguro de que se trata de una «estrategia del lenguaje» religioso al que le gusta ser paradójico. La visión «materna» del Dios-fuente nos hubiera llevado de nuevo a una comprensión quizá naturalista de la realidad, identificando el proceso trinitario como una especie de expresión normal de la naturaleza materna de la realidad, en la línea del matriarcado.

Sólo de esta forma se elevan y superan los símbolos cósmicos. La misma madre deja de ser expresión «natural» del origen de la vida y viene a situarse en el plano de la «fe», de la palabra personal, en igualdad de condiciones con el padre. En otras palabras, aquí desaparecen los términos de padre-madre como elementos polares y siempre deficientes de la realidad. Aquí aparece Dios como Padre-Madre total, como aquel que da de sí, de tal manera que suscita-engendra al Hijo, compartiendo con él toda su substancia (*homooúsios*).

Evidentemente, situado en ese fondo, el Hijo no se puede entender, tampoco, como masculino o femenino. Se ha encarnado en Jesús (un varón), pero ya no se define como varón sino como «persona»: recibe todo el ser del Padre, lo acoge en sí, lo asume y lo devuelve, en gesto de plena generosidad gratuita. Todos los que quieren entender lo propio de Jesús, el Hijo, partiendo de su «condición masculina» vuelven a introducir la dualidad sexual dentro de Dios, rompiendo la extrañeza del símbolo trinitario. Hemos vuelto a hablar de extrañeza. En el principio no hallamos la polaridad de Padre-Madre, como si cada uno tuviera aquello que le falta al otro. Esta dialéctica de «negatividad» (uno busca en el otro lo que no tiene, de manera que ambos al juntarse se completan) resulta inaplicable al misterio trinitario. El Hijo no tiene aquello que le falta al Padre; ni el Padre engendra al Hijo por deficiencia, para llegar de esa manera a su entidad perfecta. El Padre tiene «todo el ser divino» y de esa forma se lo entrega plenamente al Hijo.

Por eso, el Padre es Padre-Madre, y el Hijo es Hijo-Hija, si es que vale esta palabra. Humanamente hablando, esta «relación de generosidad total» nos parece difícil o imposible. Estamos acostumbrados a pensar en dialécticas de negatividad: cada uno tiene aquello que le falta al otro, de manera que la relación se establece en claves de necesidad (quiero conseguir lo que me falta) o de violencia (arrebato por la fuerza aquello que tiene el otro y que yo echo de menos). La Trinidad, en cambio, nos sitúa ante una relación de absoluta generosidad: al Padre no le falta nada, pero «da» su propio ser en gesto de apertura gozosa; tampoco al Hijo le falta nada, porque ha recibido todo el ser del Padre, pero lo tiene gratuitamente (con don de amor) y gratuitamente lo devuelve al Padre, en gesto de vida compartida.

Superando la dialéctica de los sexos, establecida por Platón en clave de necesidad (cada uno busca en el otro lo que le falta), se establece aquí la relación de generosidad que es donación plena (Padre) y acogida plena (Hijo). Estamos en el nivel de la realización personal, allí donde varón y mujer se igualan plenamente como personas, capaces de dar y de acoger la vida. En las formas limitadas y polares de lo masculino y femenino cada uno de nosotros nos realizamos como personas, es decir, como dueños de la propia vida y capaces de darla y recibirla de los otros. El Hijo de Dios (que no es varón ni mujer) ha realizado en forma de varón (humanamente) el misterio eterno de su personalidad filial divina.

Estamos en el límite y principio de toda simbolización humana. Para ser padre o madre el ser humano necesita del otro (de su complementario polar). Dios, en cambio, es Padre-Madre desde sí, en generosidad total y perfecta. De ese modo indica aquello que todos los humanos debemos alcanzar, al menos tendencialmente: hacernos capaces de dar la propia vida hasta el final para engendrar de esa manera al otro (a los demás). Pudiera parecer que, en un primer momento, esta «soledad del Padre» es una imperfección. Humanamente hablando es mejor «engendrar en pareja»; una maternidad o paternidad en solitario (partenogenética, clónica) sería imperfecta a nivel antropológico. Pues bien, a nivel trinitario, el símbolo cristiano nos hace superar ese esquema: sólo puede ser padre (o madre) de verdad el que es capaz de darse plenamente desde sí, en gesto de total generosidad, sin necesitar para nada del otro, sin buscar nada en el otro.

De todas formas, el mismo desarrollo anterior nos ha invitado a superar el nivel de inmediatez simbólica. Hemos dicho que no pueden aplicarse los conceptos humanos (padre, madre, hijo, hija) de manera simple a lo divino. Los símbolos nos valen, resultan necesarios; pero debemos recrearlos, de tal forma que por ellos digamos (hablando de Dios) precisamente aquello que nos desborda. Esto es lo que descubrimos en el dogma trinitario: hemos llegado al límite de toda la simbología humana, descubriendo el misterio de la personalidad como «dominio total de sí mismo». Por eso decimos que el Padre engendra sin consorte, porque tiene en sí todo el ser de lo divino. Lo que sería imperfecto a nivel humano (engendrar sin pareja) es perfección suprema en lo divino, porque aquí se ha transcendido el nivel de la polaridad sexual, revelándose el valor de la persona más allá de las mediaciones antropológicas de lo masculino y femenino.

Solamente a ese nivel podemos plantear el valor de la persona como individualidad estricta, como *solitudo radicalis* (para emplear el término de Escoto). Es aquí donde se expresa en plenitud el ser humano como libertad individual, como posibilidad de salvación o condena. Esto es lo que presupone la fe cuando nos dice que cada uno de nosotros tenemos en las manos lo más grande: la capacidad de acoger o rechazar el don de Dios, realizándonos o destruyéndonos como personas.

Pero la paradoja y la extrañeza de la formulación trinitaria sigue y debe mantenerse: *El Padre* es dueño de sí, de nadie necesita, de manera que no tiene a su lado una «consorte», superando de esa forma toda hierogamia; pues bien, siendo autosuficiencia total (*solitudo radicalis*), el Padre puede y quiere darse de manera también plena, suscitando de esa forma al *Hijo* (y haciéndose *communio radicalis*). La individualidad total puede hacerse de esa forma dualidad perfecta. Tenemos así unidos al Padre y al Hijo.

El Hijo no es lo que le falta al Padre: no es resultado de un amor de necesidad, no es la expresión de una carencia. Humanamente hablando, el amor suele nacer de una carencia: suele emplearse para llenar un hueco (afectivo), para curar una herida (de soledad); amamos a los demás para encontrarnos a nosotros mismos. El Padre no tiene hueco, no sufre de ninguna herida, no está necesitado. Y, sin embargo, en paradoja creadora que desborda todo lo que pueda decirse sobre el mundo, el Padre se hace hueco para el Hijo; de esa forma enciende en su propia infinitud una herida que sólo el Hijo puede curar, haciéndose necesitado de amor.

Intuimos de algún modo lo que esto puede significar en las relaciones antropológicas. En plano sexual parece que toda relación varón-mujer tiene algo de búsqueda de complementariedad: cada uno desea llenar con el otro su hueco, curar su vacío, remediar su herida. Pero en un nivel más alto, de gratuidad personal, el amor (no sólo de apertura entre varón-mujer sino también otros encuentros afectivos) puede volverse expresión de generosidad. El gozo mayor

está en dar sin esperar a cambio nada; el gozo está en recibir no para curar así la propia herida sino para ser en forma nueva desde el otro y para el otro.

Barruntamos así, de alguna forma, la razón de la ruptura trinitaria: en el principio de Dios ya no encontramos aquello que humanamente habríamos buscado (la dualidad hierogámica de varón-mujer) sino la relación personal, gratuita y libre del amor de Padre e Hijo. Sólo a partir de esta relación puede entenderse el misterio del Espíritu Santo, sea como amor común (comunidad dual intradivina) sea como tercera persona del encuentro divino.

Así viene a expresarse el segundo nivel de realización paterna. En el principio trinitario, el Padre engendraba desde su propia soledad, sin compañía (sin consorte). Ahora, en cambio, en nivel nuevo de amor, *el Padre se une al Hijo* y ambos juntos, en comunión definitiva, originan y suscitan el Espíritu Santo. De esa forma, lo que era soledad total (el Padre como Uno) se convierte en principio de comunión: Hijo y Padre se vinculan en total libertad y autonomía. No se necesitan y, sin embargo, se entregan uno al otro en llamada y en respuesta, en diálogo total en el que todo lo comparten.

Esto es lo que podemos llamar el *amor pleno*. El Padre no busca en el Hijo nada porque todo lo tiene en sí mismo; tampoco el Hijo necesita ya del Padre, porque todo lo tiene como propio. Y, sin embargo, en paradoja de amor pleno, ellos dan todo, lo comparten todo, dándose el uno al otro. Esta es la fuente del Espíritu. De esa forma, lo que era paternidad solitaria (don absoluto de sí, sin necesidad de mediación de otro) se vuelve comunión absoluta, en plano de vida y amor compartido.

La comunión del Padre con el Hijo no se puede entender ya a manera de «necesidad natural», como vinculación de las deficiencias o como expresión de alguna forma de personalidad supraindividual (raza, grupo social, nación, clase, etc., etc.). Lo que al Padre vincula con el Hijo es la pura generosidad de dos personas que son perfectas y acabadas cada una en sí misma. Sólo de esa forma superan el nivel de la necesidad donde parece que la vida humana está prendida y cautivada para abrirse al plano de la gratuidad voluntaria, gozosa, comunicativa. Quizá podamos decir que únicamente ahora, al vincularse con el Hijo en gesto de donación (suscitando juntos el Espíritu Santo), el Padre llega a hacerse plenamente Padre.

Esta unión del Padre con el Hijo no es un matrimonio, no se puede interpretar en forma hierogámica: ni el Padre es masculino en forma polar ni el Hijo femenino (ni al contrario). Más allá del matrimonio como vinculación y encuentro de dos personas «imperfectas», que buscan una en otra lo que falta para su plenitud, se ha desvelado aquí la comunión total de dos personas que no necesitando nada una de otra se entregan, sin embargo, en forma plena.

Éste es el nivel de la gratuidad fundante, hecha comunión. Este es el amor definitivo. Aquí culmina y se realiza de forma misteriosa (incomprensible) el misterio del Dios cristiano. Desde ese fondo podemos afirmar que toda la historia de las religiones puede y debe interpretarse como búsqueda de paternidad auténtica; por otra parte, y de forma correlativa, la historia de la salvación ha de entenderse también como revelación de la paternidad de Dios.

A partir de aquí tendríamos que reinterpretar todo lo dicho, situándolo en una perspectiva nueva de tipo familiar, social y psicológico. Quizá pudiéramos decir que la religión verdadera es búsqueda del *relato fundante*: queremos escuchar aquella voz creadora que nos diga lo que somos, quiénes somos. Sabemos que padre (madre) es el que ofrece la palabra, el que responde a la pregunta sobre el origen y nos dice lo que somos, dándonos un nombre y un lugar en la existencia. Pues bien, el evangelio de Jesús nos ha ofrecido ese relato, al decirnos de dónde venimos y quiénes somos.

Dios mismo nos dirige su palabra y nos dice quiénes somos al «fundarnos» en su Hijo Jesucristo: originariamente somos «hijos»; brotamos del amor del Padre, en Jesucristo. Por eso, toda nuestra historia se define como «cumplimiento de la filiación»: podemos y debemos asumir en Cristo nuestra propia condición de hijos, para responder de esa manera a la palabra de reconocimiento y llamada que nos ofrece el Padre.

Dios no es Padre por imposición de naturaleza, porque un viviente que se impone y obliga ya no es Padre. Dios es Padre por invitación: nos ha llamado y convidado, para que podamos realizarnos como hijos, en respuesta personal, en libre entrega. Por eso nos ha dado a su propio Hijo eterno Jesucristo que ha «representado» y realizado entre nosotros y para nosotros (en favor nuestro) su propio camino de amor filial, abriendo sobre el mundo el campo de su fraternidad.

Hay una fraternidad conflictiva, de violencia y muerte, que está ejemplificada en el relato más antiguo de Caín y Abel (Gen 4): cada uno quiere hacerse y conseguir su autonomía frente al otro (contra el otro). A la luz de todo lo anterior, hemos ido descubriendo que la esencia de la personalidad no es la «carencia» (buscar en el otro lo que me falta) sino la generosidad (ofrecer al otro lo que tengo, para que podamos compartirlo). Eso es lo que hace Jesús, como nuevo Abel que ofrece el camino de Dios a sus hermanos, ofreciéndoles su propia vida y enseñándoles a decir «*abba*»: Dios es mi Padre.

Una vez que han aprendido esta palabra, y la han aprendido en el camino y gesto de entrega de Jesús (que muere dando noticia del Padre), los hombres ya saben en el fondo todo lo que tienen que saber: conocen el misterio más profundo de lo humano y lo divino. Conocen su «origen familiar», se conocen a sí mismos, en camino que debe expresarse en forma de compromiso social.

Porque, conforme a lo indicado al tratar del mensaje de Jesús, el descubrimiento e invocación del Padre resulta inseparable del compromiso en favor de los hermanos. Este conocimiento no es teoría interior (en forma de meditación intimista); tampoco es verdad abstracta que se puede articular en un conjunto de sistemas conceptuales. El conocimiento de Dios se identifica con la respuesta de la propia vida que asume el don del Padre y le reconoce, reconociendo, al mismo tiempo, a los hermanos.

Ésta es la tarea cristiana: ser testigos de Dios Padre en un mundo que parece abandonado, huérfano de amor y de esperanza. Son muchos los que dicen que no hay Padre: estamos arrojados, perdidos en el mundo, como huérfanos que deben hacer la vida solos, por sí mismos; la fe trinitaria nos lleva a expresar en medio de ellos (en favor de ellos) el sentido de una vida que es respuesta gozosa, comprometida al don del Padre. Son muchos los que viven sobre el mundo como si no hubiera ningún Padre: no tienen familia verdadera; no existe para ellos reconocimiento social, ni justicia; son menos que huérfanos, están aplastadas en la tierra por los falsos hermanos que viven sólo de su propia prepotencia; pues bien, en medio de ellos, la iglesia de Jesús debe ofrecer el testimonio de la solidaridad fraterna, gratificante, creadora, que brota de la fe en el Padre.

Esta fe en el Padre de Jesús, que es Padre eterno, trinitario, es el principio y centro de la fe cristiana. *Los musulmanes* conocen 99 nombres de Dios y los proclaman en sus oraciones; pero no han descubierto su hondura radical de Padre en Jesucristo. También *los judíos* conocen a Dios y le llaman con palabra soberana *Señor* de cielo y tierra (Yahvé, Adonai, Kyrios); pero no han encontrado todavía su nombre verdadero, no le acogen y veneran como el Padre de Jesús. Ésta es la novedad del evangelio: *cristianos* son aquellos que conocen de verdad el nombre de

Dios, saben que es Padre de Nuestro Señor Jesucristo, siendo de esa forma Padre de todos los humanos (cf. Rom 15, 6; Ef 1, 3; 2 Cor 1, 3, etc.).

[– Amor; Antropología; Comunión; Cruz; Espiración; Espíritu Santo; Generación; Hijo; Islam; Judaísmo; Liberación; Madre; Mujer; Pascua; Persona; Reino; Teodicea.]

Xabier Pikaza

PADRES GRIEGOS Y LATINOS, DOCTRINA TRINITARIA DE LOS

SUMARIO: I. Suma de la fe.—II. Comprensión teológica: 1. Mirada retrospectiva al AT; 2. Doctrina del Logos; 3. Analogías de la naturaleza.—III. Apropiación conceptual: 1. Intención teológica; 2. Conceptualidad de Oriente; 3. Contribución de Occidente.—IV. Acentos específicos

I. Suma de la fe

La confesión trinitaria resume para los Padres, tanto griegos como latinos (y más allá de sus lugares de tradición), los contenidos fundamentales de la fe en Dios y en Cristo, impregna las celebraciones sacramentales y determina el camino de salvación del cristiano. Ella pertenece, según Ireneo de Lyon (aprox., t 202), al "canon de la verdad" que el cristiano recibe en el bautismo (*Adv. haer.* I, 9,4), por el que es introducido en la vida trinitaria de Dios. A partir de la confesión trinitaria en cuanto "regla de la fe" se descubre la correcta ordenación de ésta (*Epid.* 3). Con frecuencia menciona Tertuliano (aprox., 150-220) la *regula* y la *lex fidei* y se distancia con ello de las *novitates* de los herejes. También para él constituye la confesión trinitaria el núcleo de la doctrina de la fe cristiana (*De praescr. haer.* 13). En Oriente habla Orígenes (aprox., 185-254) "de la triple cuerda que no se rasga, de la que pende y por la que se sostiene la Iglesia" (*In exod. hom.* IX que, 3).

Esta primacía, así reconocida por los Padres, del tesoro de la fe transmitido en la tradición y condensado en sus enunciados fundamentales rige de modo especial para los concilios. Así, Nicea (325) manifiesta, con la inclusión de la respuesta conciliar a Arrio (aprox., 260-336) en una confesión de fe de la tradición, que el objetivo de los

Padres no era la explicación conceptual de la filiación divina eterna de Jesús, sino la renovada y común confirmación de la fe en Cristo transmitida (DS 125). De modo parecido proceden los Padres del concilio de Éfeso (431). Lo que coincide con Nicea debe ser asumido, lo que se diferencia de él, rechazado. Para Calcedonia rige el mismo criterio: "Tras las huellas de los Santos Padres, nuestra doctrina común y nuestra confesión es..." (DS 301).

Esta primacía fundamental de las reglas de la fe condiciona el puesto, a ella subordinado, de su interpretación. Para Orígenes, por ejemplo, se mantiene, frente a diversas novedades, "la predicación eclesial que fue transmitida en el orden de la sucesión desde los Apóstoles y que perdura hasta hoy en la Iglesia; y así, sólo debe creerse como verdad lo que en nada diverge de

la tradición eclesial y apostólica" (*P. Arch.* 1. Praef. 2). El Alejandrino entiende su trabajo teológico no como deducción, sino como contemplación comprensiva, analítica y ordenadora, del misterio integral. Y en ese trabajo es consciente de no poder alcanzar un conocimiento completo del misterio trinitario. A este respecto, en Occidente se puede comparar a Agustín (354-430) con Orígenes. El concluye su *De Trinitate* (XV, 28, 51) con la siguiente oración: "Según esta regla de fe me he orientado al comenzar; y desde ella te he buscado tan bien como pude, tan bien como tú me diste capacidad para ello; he deseado contemplar con la razón lo que yo creía; y mucho he examinado, mucho me he esforzado." Con esta ordenación autocrítica de intento explicativo y de misterio expresado en la regla de la fe, los testigos mencionados hablan por la totalidad de la Patrística. Aquí confluyen la confesión, la apología, la teología analítica y comprensiva y también el maravillado sentimiento de plenitud ante la cercanía de Dios. El marco que confiere unidad a las más diversas cuestiones de detalle es la permanente mirada a la confesión central de la encarnación redentora de Dios. En la medida en que la doctrina trinitaria así integrada revela algo del *nexus mysteriorum*, puede dar fundamento a la fe y conducir a la reverente actitud de sentirse afectado por el misterio del Dios trinitario. Aquí hallamos una importante ayuda de la Patrística para la teología trinitaria actual.

II. Comprensión teológica

1. MIRADA RETROSPECTIVA AL AT. Para acercarse al misterio expresado en la confesión y en la celebración litúrgica a la humana capacidad de representación se han venido usando desde la época de los Apologetas diversas analogías, imágenes y conceptos. Sobre todo se han buscado huellas en el AT. Este halla su fundamento, como la creación, en el actuar mismo del Dios trinitario. Por eso, toda la historia pertenece a su revelación, que culmina en la encarnación de la Palabra eterna y en la misión del Espíritu Santo. Aquí alcanza su plenitud la automanifestación de Dios iniciada en la creación. Sobre este pensamiento, desarrollado especialmente por Ireneo, citan los Padres diferentes pasajes del AT. Gén 1,1 les remite al Hijo; Gén 1,2, al Espíritu Santo. Es importante también el nombre de Dios *Elohim*, concebido en plural. Y también aquellos textos en los que Dios habla de sí mismo y se habla a sí mismo en la forma plural (Gén 1,26; 3,22; 11,7). Muchos Padres ven testimonios de la Trinidad en los tres enviados de Dios a Abraham (Gén 18), en la triple bendición sacerdotal (Núm 6, 24-26), en el triple nombramiento de Dios en la solemne explicación de la unidad divina en el trisagio de Is 6,4. Estos testimonios de la Escritura son finalmente confirmados por la referencia al ángel de Yahvé, a la sabiduría, a la palabra, al espíritu de Dios y a las profecías mesiánicas. Una valoración trinitaria de estos textos está justificada en la medida en que reflejan la insuperable tensión entre transcendencia sagrada y cercanía salvífica del único Dios. Este es un rasgo fundamental determinante de la imagen veterotestamentaria de Dios, así como contenido esencial del misterio cristiano de la Trinidad.

2. DOCTRINA DEL LOGOS. Para esta doctrina existen puntos de referencia en el AT, en el evangelio de Juan y en la espiritualidad de su tiempo, en el pensamiento de Filón de Alejandría (aprox., 13 a.C. - 45/50 d.C.), de Heráclito (aprox., 540-480 a.C.), que influyó especialmente en el estoicismo, y en el del platonismo medio. Para el estoicismo, el Logos es el principio racional divino que gobierna y unifica el cosmos; en él participamos por medio del conocimiento de la verdad y de una vida ética. También en el platonismo medio el Logos es el principio de unidad del cosmos, y brota del Uno indivisible que se diferencia esencialmente de lo múltiple creatural-inmanente. Este abismo no lo puede franquear del todo el Logos, pues él mismo es imperfecto y no se comunica por entero. Así, él responde de la unidad y de la multiplicidad del mundo. También Filón intenta superar la distancia infinita entre Dios y el mundo mediante el

Logos. Sin embargo, a diferencia de Jn y de su característica comprensión de la encarnación, al alejandrino le falta una visión histórico-personal del Logos.

El peligro que semejante pensamiento encierra para la interpretación de la fe cristiana es un subordinacionismo *metafísico* (en contraposición al histórico-salvífico). Aquí se plantea necesariamente la cuestión del ser: si y en qué medida el Logos hecho hombre pertenece a la realidad de Dios o a la del mundo. En ella se agudiza la disputa con Arrio. Frente a él, el concilio de Nicea (325) confiesa al Hijo increado, engendrado eternamente de la misma naturaleza que el Padre (DS 125s). De forma semejante, el concilio de Constantinopla (381) subraya la naturaleza divina y la dignidad adorable del Espíritu Santo (DS 150). Este no necesita de la acción divina sustentadora de la vida, como la criatura mortal; al igual que el Padre y el Hijo, también él da la vida.

Pero la doctrina del Logos no sólo ayuda a pensar la relación de Dios con el mundo; ella posibilita también la exploración de la vida interior de Dios a partir de la vida espiritual del hombre. Así, Teófilo de Antioquía (aprox., 186) toma de la antropología estoica la distinción entre la palabra aún no pronunciada, que está viva en el interior en cuanto pensamiento, y la palabra ya expresada. Esta estructura del acto de habla sirve al apologeta de analogía para la procedencia de la Palabra y del Hijo del Padre. El *logos endiáthetos* es el consejero eterno del Padre respecto de la creación; el *logos prophorikós*, el plan de la creación ya realizado (*Ad Auto/.* II, 22).

Este acceso comparativo a la vida interna de Dios fue profundizado por Agustín en su doctrina psicológica de la Trinidad, y así pasó a la Escolástica. Partiendo de la realidad del hombre como imagen de Dios, Agustín ve en la estructura triádica de la vida espiritual del hombre analogías para expresar la Trinidad de Dios: así, por ejemplo, las tríadas *esse-nosse-velle*; *mens-notitia-amor*; *memoria-intelligentia-voluntas*. Éstas y otras comparaciones son para él recursos creaturales para no tener que enmudecer en la alabanza y en la predicación.

3. ANALOGÍAS DE LA NATURALEZA. Otras imágenes usadas en el ámbito de la Patrística, tanto griega como latina, están tomadas de la contemplación de la naturaleza. Así, por ejemplo, la ordenación originaria y recíprocamente condicionante de fuente-río-mar (agua), o raíz-rama-fruto, raíz-tronco-rama, sol-luz-rayo-brillo (conocimiento, calor), planta-flor-aroma. Este tipo de imágenes expresan formas de unidad limitada por diversos aspectos 'no intercambiables. Las analogías, como antes la referencia a la estructura del acto de habla y de la vida espiritual, deben mostrar cómo *uno* y *tres* pueden ser pensados conjuntamente. Este camino abierto por los Apologetas lo siguió en Occidente Tertuliano con detalle. Poniendo la mirada en la unidad de sol y rayo de sol, escribe: "Así, también lo salido de Dios es Dios e Hijo de Dios; y ambos son *uno*." (*Apol.* 21, 13). Lo mismo dice con respecto al modo como el río brota de la fuente, el tronco de la raíz o la palabra de la fuerza del pensamiento. Este tipo de explicación es cultivado en Oriente más aún que en Occidente. Debemos mencionar especialmente a Orígenes y Atanasio (aprox., 295-373). Este quiso subrayar con las imágenes fuente-corriente-bebida, luz-brillo-iluminación tanto la unidad esencial de Dios como la relativa realidad propia de los tres nombres divinos (*C. Arianos* III, 4; *Ad Serapion* I, 19).

Esta forma de mediación la encontramos también en la Escolástica. Así, Anselmo de Canterbury (1033/34-1109), entre otros, quiere de este modo hacer aproximativamente inteligible la Trinidad de Dios. El hace referencia al Nilo que, en cuanto fuente, río y mar, constituye una tríada. Si ello se da en el ámbito creatural, piensa, "no es increíble que esté presente en el ser sumamente libre de forma perfecta" (*De incarn. Verbi* 13).

Este pensamiento, expresado con comparaciones tomadas de la naturaleza, significa la diferente procesión del Hijo y del Espíritu del Padre sin origen, así como su autonomía. Con todo, para dar expresión a este entramado de relaciones, la Patrística, tanto griega como latina, se vale no sólo de imágenes; ella se esfuerza también en precisar para ello su terminología.

III. Apropiación conceptual

1. INTENCIÓN TEOLÓGICA. De modo parecido al esfuerzo del Nuevo Testamento, la Patrística intenta, en Oriente como en Occidente, acercarse al Misterio en el lenguaje y en el contenido. Expresión de ello es la aclaración de los conceptos, especialmente de *ousía-substantia*, *prósopon*, *hypóstasis-persona*, *schesis-relatio*. Por lo que al contenido se refiere, un doble pensamiento impulsa este proceso: 1) Por una parte, es la convicción de que la autocomunicación *esencial* de Dios en la redención no puede experimentar ninguna disminución en el ser, si ha de ser realmente redentora. Dios se hizo hombre para que éste fuera divinizado. Este motivo, conocido desde Ireneo (*Adv. Haer.* III, 19, 1) y desarrollado especialmente por los Alejandrinos, está detrás de la cuestión de la igualdad esencial del Padre, del Hijo y del Espíritu. Diversas formas de subordinacionismo metafísico presentan aquí un desafío. Nombres representativos son: el estoicismo, con su relación contradictoria entre Dios y el mundo; Arrio, con su inescrutable imagen de Dios; los pneumatómacos, con su comprensión creatural del Espíritu. Por eso tuvo que tratarse expresamente la unidad esencial de Dios en la economía de la salvación. 2) Por otra parte, la teología trinitaria patrística está movida, tanto en Oriente como en Occidente, por la cuestión de la propia realidad óptica y subjetiva de los tres Nombres divinos, 'Padre', 'Hijo' y 'Espíritu'. El modalismo herético obliga aquí a una respuesta que se corresponda con el específico contenido revelado de los tres Nombres divinos.

2. CONCEPTUALIDAD DE ORIENTE. En Oriente está Atanasio, cuya teología trinitaria está marcada muy especialmente por la acentuación de la igualdad de la esencia divina. A ella se refiere ya Gregorio Nacianceno (390) positivamente (*Or.* 21, 33). Este acento le caracteriza no sólo frente a Arrio y sus movimientos, sino también en comparación con la doctrina del Logos de los Apologetas y con la de Orígenes, aún cuando él desarrolle las ideas fundamentales de éste. Atanasio, a diferencia de Orígenes, no pierde oportunidad para hacer referencia a la única *ousía* (ser, naturaleza): ella es eterna, perfecta e inmutable; nada creado puede añadirse a ella complementándola. "Ella es igual a sí misma e indivisible según su naturaleza" (*Ad Serapion* I, 28). La doctrina arriana del Logos es para él politeísmo; se trata, dice, de una "divinidad pluriforme y múltiple" (*C. Arianos* III, 15). La naturaleza divina, por otra parte, no es una unidad esencial abstracta. Es más bien la comunión eterna e indivisible del Padre, del Hijo y del Espíritu, que se hace visible sobre todo en la acción salvífica divina en la creación y la redención. Ahí actúa el Padre por el Hijo en el Espíritu Santo. La salvación así comunicada es una; es "la gracia que viene del Padre y lleva a plenitud el Hijo en el Espíritu Santo" (*Ad Serapion* I, 14).

Al igual que la unidad de esencia subraya Atanasio la realidad propia específica del Padre, del Hijo y del Espíritu. La Trinidad "no es sólo Trinidad según el nombre y el sonido de la palabra, sino verdadera y realmente. Lo mismo que el Padre existe, así existe también su Logos y es Dios por encima de todo. Y también el Espíritu Santo existe y subsiste verdaderamente" (*Ad Serapion* I, 28). Con todo, a pesar de esta referencia a la realidad propia de los nombres trinitarios, Atanasio no utiliza una terminología especial para diferenciarlos de la única naturaleza divina. No emplea ni el término '*prósopon*' ni el de '*hypóstasis*'. Nunca habla de tres hipóstasis en Dios, si bien en el sínodo de Alejandría (362) él mismo acepta como válido este

modo de hablar acompañado de una correcta interpretación. Para él mismo, incluso en el año 369 siguen siendo sinónimos los términos '*hypóstasis*' y '*ousía*' (*Ad Afros* 4). En lugar de usar la nueva terminología que lentamente se va desarrollando, él habla concretamente de Padre, Hijo y Espíritu.

La distinción, por Atanasio sólo tolerada, entre '*ousía*' e '*hypóstasis*' alcanza en Basilio el Grande (aprox., 330-379) perfil y reconocimiento. *Ousía* es determinada por él como lo común, como el substrato de ser que es calificado más concretamente por las tres hipóstasis. Esta regulación lingüística es asumida por el concilio de Constantinopla (381) cuando declara que "*una única divinidad, poder y esencia del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y el mismo honor, dignidad y dominio se creen en tres hipóstasis o personas plenamente perfectas*"(COD 24). La distinción de Basilio es desarrollada aquí (por Gregorio Nacianceno) en la medida en que hipóstasis es equiparada con persona (*prósopon*). Para Basilio, el término *prósopon* rige aún en 376 frente al de *hypóstasis* en cuanto término vacío de ser que ha de ser llenado ónticamente por éste último. Para Gregorio Nacianceno, al contrario, los términos *hypóstasis* y *persona* contienen el mismo significado. En el contexto teológico-trinitario significan "que son tres que no se distinguen por su esencia, sino según sus peculiaridades" (*Or.* 42, 16).

Esta equiparación de *hypóstasis* y *prósopon* se justifica en la medida en que a ambos términos les pertenece, además de la idea de manifestación de la realidad, el elemento de peculiaridad intransferible. y de subsistencia. Ello es verdad con esta acentuación ante todo para el ámbito latino, pero después, como muestra Gregorio Nacianceno, poco a poco también para los griegos. La equiparación de ambos términos permite reconocer con cautela en el concepto de persona el elemento de la subjetividad. En un primer momento, en la concepción trinitaria de persona todo depende aún de la idea de lo particular y específico en el que el único ser divino se realiza. Pero dado que los términos *persona*/ *prósopon* podían significar en el lenguaje de la literatura también esencias singulares, individuos, con la conexión terminológica de *hypóstasis* y *prósopon* el desarrollo condujo a identificar la subjetividad como rasgo esencial central del concepto trinitario de persona. Aspecto que Boecio (aprox., 475-527) articulará de forma que se hizo clásica (*De duabus naturis* II-1II).

Junto al concepto de persona aparece el de *relación* (*schesis*). Después de sus comienzos en Atanasio y Basilio lo usa y reflexiona sobre él Gregorio Nacianceno. Este piensa que el Padre, el Hijo y el Espíritu no han de determinarse sólo por la realidad propia expresada en el nombre, sino también por su recíproca relación. Así, la procedencia del Hijo del Padre es el único aspecto que diferencia a ambos. Es una diferencia en la relación, pero no en la esencia misma. "Padre no es un nombre de la esencia ni tampoco de la acción, sino un nombre de la relación que muestra cómo el Padre se relaciona con el Hijo, y el Hijo con el padre"(Or. 29, 16). Es propio del Padre el ser fuente y ser no engendrado; propio del Hijo el ser engendrado y propio del Espíritu el ser espirado (*Or.* 31, 9). Cuando Agustín desarrolle la doctrina de las relaciones podrá enlazar para ello con el Nacianceno.

3. CONTRIBUCIÓN DE OCCIDENTE. Aquí es Tertuliano quien con su diferenciada conceptualidad prepara de forma determinante el camino. Lo que los griegos expresaron con '*ousía*' (o *physis*) lo denomina él '*sustancia*'. Bajo este término significa en general el substrato básico del ser singular y el portador de sus correspondientes propiedades. La sustancia divina es aquella originaria realidad sustentadora que une al Padre, al Hijo y al Espíritu. Así, el Hijo está unido al Padre permanentemente, dado que éste es la esencia de la sustancia divina; el Hijo la extiende, como quien dice, en cuanto "*derivatio totius et portio*"(*Adv. Prax.* 9. 2). Con ello se significa para el Hijo la procedencia y la participación en la única sustancia total divina, con el fin de mediatizarla hacia fuera. Y de forma semejante el Espíritu Santo. El participa por el Hijo de la plenitud de ser del Padre. El Hijo y el Espíritu Santo son, cada uno en un orden de

origen distinto, participantes (consortes) con el Padre en la única sustancia divina (*Adv. Prax.* 12, 7), la cual, debido a la diferente forma de existencia que adquiere en el Hijo y en el Espíritu Santo, ha de entenderse como realidad dinámica.

Pero con la misma fuerza con que subraya la unidad de Dios, Tertuliano acentúa también su Trinidad. Por eso, para él las tres *personas* divinas forman el contrapunto de la única sustancia. Tertuliano asume este concepto sobre todo por tres razones: 1) Distanciándose del modalismo, el término *persona* expresa aquella realidad propia individual que se significa con los nombres trinitarios y en la que adquiere forma concreta la sustancia divina. 2) En correspondencia con el estilo de la época emplea expresiones como: *ex persona Patris* (en lugar de), *ex persona Christi, filii persona* (rol), *ex repraesentatione personae* (en representación de). El africano se sirve de estas formas de expresión para representar de forma dramático-dialógica el acontecimiento de la autocomunicación divina, especialmente de la encarnación. Pero al hacerlo tiene claro que la Palabra y el Hijo, así como el Espíritu Santo, son más que meras ficciones literarias que expresan dramáticamente el 'nosotros' divino. La figura concreta de Jesús permite reconocer la persona divina del Hijo en su irrepetibilidad. Desde la realidad propia del Hijo, la personalidad del Espíritu Santo se revela asimismo como algo más que una figura estilístico-poética. También a él, que santifica a los creyentes, le pertenece una realidad propia esencial y subjetiva. El es, como el Hijo, abogado (oficial, ministro, árbitro) del Padre. 3) La fe cristiana confiesa no tres modificaciones de Dios, sino testigos subjetivos cuyos nombres son invocados como garantes de salvación y constituyen la esencia de la confianza cristiana (*Adv. Prax.* 26, 9). Dado que para Tertuliano se trata de que en la irrepetibilidad subjetiva del Padre, del Hijo y del Espíritu se realiza y comunica el ser y la vida de Dios, el concepto de persona se convierte para él en una expresión central. Y prácticamente la totalidad de la historia trinitaria le ha seguido en este punto. Sólo Agustín mantiene alguna precaución al respecto; él hace de la doctrina de las relaciones el elemento configurador del sistema, y en cuanto tal llega a la teología occidental.

IV. Acentos específicos

Las doctrinas trinitarias de Oriente y Occidente, aún cuando entre ellas se dan coincidencias de contenido y de método, están determinadas por diferentes formas de pensamiento. Según la distinción que se remonta a Th. de Regnon (1831-1893), Occidente parte más claramente de la única sustancia divina para determinar desde ella los tres nombres divinos Padre, Hijo y Espíritu en su propia realidad, que ha de perfilarse frente al modalismo. A esta visión de la unidad corresponde también la invocación '*Sancta Trinitas*'. Por contra, Oriente parte del Padre como principio originario intratrinitario. Al hablar de la única esencia divina, por la que el Hijo y el Espíritu están unidos al Padre, quiere salir al paso del subordinacionismo. Atanasio, por ejemplo, escribe: "El Padre realiza todo por medio del Logos en el Espíritu Santo. De este modo se mantiene la unidad de la santa Trinidad..." (*Ad Serapion I, 28*). Esta ordenación de ambas formas de pensamiento, ciertamente general y pendiente de una mayor diferenciación, se hace concreta en la discusión en torno al *filioque*. La inclusión del Hijo en la procesión del Espíritu Santo sólo puede entenderse, según el planteamiento oriental, como una mediación dinámica "por medio del Hijo". La concepción latino-agustiniana lo interpreta de otra manera; ella está más claramente cerrada en sí misma, a semejanza de un triángulo. En ella, el proceso de vida trinitaria parte del Padre hacia Hijo, y ambos se encuentran en el Espíritu Santo. Ellos constituyen para él un principio. Esta concepción permite acentuar más enérgicamente la igualdad esencial del Padre, del Hijo y del Espíritu. Al mismo tiempo hace notar con mayor claridad la participación activa del Hijo en la procesión del Espíritu Santo; ella permite reconocer la relación Hijo-Espíritu como relación real específica, en conformidad con el pensamiento de san Agustín según el cual el Espíritu Santo es la relación recíproca entre el

Padre y el Hijo. El momento dinámico de la doctrina griega de la Trinidad reviste la tradición latina con la distinción agustiniana según la cual el Padre es origen sin *origen* (*principium non de principio*) y el Hijo origen *originado* (*principium de principio*) para el Espíritu Santo (C. Maxim. II, 17, 4). Éste procede, podría decir también san Agustín, "*principaliter*" del Padre (Trin. XV, 17, 29; 26, 27). Con todo, es preciso decir que la visión griega de la monarquía intradivina del Padre ha modelado la doctrina agustiniana de Dios, y con ella la de la tradición latina, a lo sumo con respecto a su dinámica *histórico-salvífica*, cuyo marcado antropocentrismo conviene hacer notar. Pero para la concepción de la Trinidad *inmanente* en san Agustín (y en Occidente) ha tenido mayor fuerza configuradora la perspectiva esencialista, unida a la doctrina de las relaciones.

Para la actual discusión ecuménica entre ambas tradiciones se lograría mucho si pudieran ser contempladas como visiones convergentes y complementarias que tienen su centro de unidad en la doxología trinitaria. Esta es, para Oriente como para Occidente, la primera y auténtica forma de expresión de la fe. Para terminar, dejemos hablar de nuevo a san Agustín: "El lenguaje lo dice en la medida en que puede; el resto lo debe pensar el corazón... Todo lo que nosotros podemos decir, es inadecuado. Queremos por eso tender hacia él. Que él lo complete cuando venga." (In Io 4, 2; Cf. también Trin. 28, 51).

[--> Agustín, san; Analogía; Angelología; Anselmo, san; Antropología; Arrianismo; Atanasio, san y Alejandrinos; Bautismo; Comunión; Concilios; Confesión de fe; Conocimiento; Creación; Doxología; Encarnación; Escolástica; Espíritu Santo; Fe; Filioque; Hijo; Hipóstasis; Historia; Iglesia; Ireneo de Lyon; Jesucristo; Liturgia; Logos; Misión, misiones; Misterio; Naturaleza; Nombres de Dios; Orígenes; Padre; Personas divinas; Politeísmo; Procesiones; Regnon, Th. de; Relaciones; Revelación; Salvación; Teología y economía; Tertuliano; Transcendencia; Trinidad; Unidad; Vida cristiana.]

Franz Courth

PALAMISMO

SUMARIO: I. Importancia del palamismo en la moderna teología ortodoxa.—II. Vida y doctrina de Gregorio Palamas (1296-1358): 1. Vida; 2. Doctrina.—III. La doctrina aprobada por el sínodo de Constantinopla de 1351.—IV. Movimiento neopalamita.—V. Reflexiones críticas y problemas pendientes.

I. Importancia del Palamismo en la moderna teología ortodoxa

M. Jugie escribía en 1941 que "el Palamismo como dogma de la Iglesia greco-rusa está bien muerto. Sin embargo nos encontramos hoy con el hecho de que el palamismo ha tenido un amplio resurgir en la teología ortodoxa. VI. Lossky hizo del palamismo en su obra *Théologie mystique* estandarte de la ortodoxia frente a la teología occidental. Su posición ha hecho escuela. Bien es verdad que en los manuales tradicionales, p.ej. en la teología dogmática de P.N. Trembelas el palamismo no ocupaba ningún papel central. Sin embargo tenemos hoy p.ej. la síntesis dogmática del teólogo ortodoxo rumano, D. Staniloae, decidido palamita. Innumerables son los estudios dedicados a G. Palamas. En este artículo se puede tan sólo ofrecer una síntesis de la problemática.

A juicio de Vl. Lossky el palamismo plantea un problema, con el que se encuentra confrontada toda teología a partir del texto de 2 Pe 1,4 "partícipes de la naturaleza divina", que debe ser entendido como "una unión real del cristiano con Dios": "La unión real con Dios y en general la experiencia mística pone por tanto a la teología cristiana ante un problema antinómico, el de la accesibilidad de la naturaleza innaccesible". Vl. Lossky cita el siguiente texto de Palamas como aclaración: "La naturaleza divina debe ser considerada al mismo tiempo como imparticipable y en un cierto sentido participable. Llegamos a la participación de la naturaleza divina y con todo resta ella totalmente innaccesible. Es necesario que afirmemos ambas cosas a la vez y que establezcamos su antinomia como criterio de la piedad", esto es de la verdadera fe.

Al problema palamítico se le dedica en nuestros manuales teológicos muy poca, por no decir casi ninguna atención. Del problema se hacían eco M. Flick y Z. Alszeghy en su tratado sobre la gracia'. W. Kasper escribe escuetamente: "De forma distinta a la teología palamítica entendemos la gracia no como una energía increada sino como la real autocomunicación de Dios en y por medio de la inhabitación del E.S.

La importancia del tema ha sido indicada por Y.M. Congar: "este tema es muy importante". El tema del palamismo ha sido analizado en una subcomisión de la comisión internacional anglicano-ortodoxa (7-11.7.1975) y es de preveer, que el tema aparezca en la comisión internacional católico-ortodoxa.

II. Vida y doctrina de Gregorio Palamas (1296-1358)

1. VIDA. G. Palamas (= P.), nacido en Constantinopla, estudió allí física, lógica y toda la ciencia de Aristóteles. Ya en Constantinopla estuvo en contacto con monjes del monte Athos, que estaban de paso por la ciudad. Se benefició de la dirección espiritual de Teolepto, metropolitano de Filadelfia, maestro famoso de la "oración intelectual". Tras recibir la tonsura renunció a los estudios profanos. Haciendo esto seguía el camino de los monjes, que consideraban a las ciencias helénicas como incompatibles con su vida. Hacia el 1316 se retiró al monte Athos y se dedicó de lleno a ejercitar el *método hesicasta*, que continuó después en Tesalónica, donde siguió un estilo de vida recomendado en la tradición hesicasta: entrega a la pura oración cinco días a la semana, para participar en la vida común y litúrgica el sábado y el domingo. Hacia el 1331 volvió otra vez al monte Athos. Muy pronto fue considerado por sus contemporáneos como una de las personalidades más respetadas del monaquismo ortodoxo, de suerte que Akindynos, futuro adversario de P., desaconsejaba al monje calabrés Barlaam de atacarle: "nadie te creerá, cuando dices que este hombre es un herético". A partir de 1335 entra en confrontación con las ideas de Barlaam. Redacta tres tratados (*Tríadas*) en defensa de los santos hesicastas, y consigue que fuera suscrito por un grupo muy representativo de higoumenos y monjes eminentes del monte Athos su *tomo hagiográfico*, donde eran rechazadas las tesis de Barlaam. En el sínodo del 10.6.1341 fue condenado Barlaam, pero el emperador murió sin haber firmado el documento. Un nuevo sínodo (agosto 1341), firmado por el patriarca, publicó oficialmente el documento contra Barlaam, pero prohibió proseguir discusiones doctrinales. El *tomo sinodal* (PG 151, 679-692) permanecerá por tanto marcado por una cierta ambigüedad". Circunstancias políticas adversas a P. marcan la situación posterior. Su antiguo amigo Gregorio Akindynos comenzó a publicar sus voluminosas refutaciones de la teología palamítica. Cambiadas las circunstancias políticas recibe P. de nuevo el pleno sostén de la Iglesia: Tomo sinodal de 1347 y sobre todo el sínodo constantinopolitano de 1351, donde se aprobó en conjunto la teología palamítica, en especial la distinción entre la *esencia divina* y las *energías increadas* (*Tomo sinodal*: PG 151, 717-763). A partir de 1352 cada domingo de la Ortodoxia (primero de la cuaresma en el año litúrgico

bizantino) los anatemas y las proclamaciones del eterno recuerdo del *Synodicon* sancionarán la posición de Palamas.

P. había sido nombrado Obispo de Tesalónica. Los últimos años de su vida se dedicó sobre todo a la predicación.

2. DOCTRINA. La primera disputa entre Barlaam y P. se refiere al *uso del silogismo* en la reflexión teológica. Se trata de un problema del *método*. La ocasión fue la polémica contra el Filioque. Contra las afirmaciones latinas en pro del Filioque indica B. que estos razonamientos no responden a las condiciones del silogismo apodíctico de Aristóteles. Los argumentos latinos no tienen sino un valor "dialéctico". Para él tampoco tienen los argumentos griegos valor convincente. Contra la tesis de B. establece P., que es posible juzgar los razonamientos teológicos desde el punto de la lógica formal.

Un nuevo paso fue dado por B., quien atacó la praxis de los monjes hesicastas. A petición de los hesicastas de Tesalónica tomó P. la defensa del *hesicasmo* en sus *Tríadas*. Tres eran los problemas suscitados por B.: el problema de la ciencia profana, como condición del conocimiento de Dios; la función del cuerpo en la oración y la cuestión de la comunión a la luz divina increada. De esta forma quedaba planteado todo el problema del *sentido de la experiencia religiosa*. Se trataba del *problema teológico* en el sentido pregnante de la palabra: ¿Puede el hombre conocer realmente a Dios? ¿Qué es lo que aporta la experiencia cristiana en el conocimiento de Dios?

Mientras que para B. el camino hacia Dios es esencialmente una *gnosis natural*, siendo los filósofos de la antigüedad para él criterio fundamental de todo pensamiento sobre Dios y de toda mística, opone P. a este conocimiento único común a cristianos y helenistas, defendido por B., la realidad de *dos conocimientos*. El conocimiento filosófico no deja de tener sentido y conduce al conocimiento de los seres y por tanto de alguna forma de Dios. Pero este conocimiento no conduce a la salvación.

Palamas resume su pensamiento de la forma siguiente: "La perfección salvadora en el dominio del conocimiento y de la doctrina consiste en concordar en el pensamiento con los profetas, los apóstoles y simplemente con todos los Padres, por los cuales ciertamente ha hablado el Espíritu Santo sobre Dios y sus criaturas. Por el contrario las cosas que el Espíritu ha omitido ... son inútiles a la salud del alma, pues la enseñanza del Espíritu no omite lo que es útil". P. subraya la experiencia del Espíritu en continuidad con la tradición patristica sobre la contemplación y plantea el problema del verdadero conocimiento de Dios: ¿quién es Dios? ¿cómo se le conoce? ¿cómo se alcanza este conocimiento? ¿que es la luz tabórica, de la que gozan los místicos? Su tesis fundamental es: cuando los santos reciben la visión entran en contacto con Dios mismo, el cual sin embargo permanece totalmente transcendente. Ejemplos de experiencia mística son para P. la experiencia de la nube por parte de Moisés en el monte Sinaí, la experiencia de los apóstoles en el monte Tabor, así como la experiencia de S. Esteban (Cf. He 7,55-56), datos estos, que ya subrayaba Gregorio Niseno (PG 46, 701-721). "Los santos poseen una comprensión, pero la poseen de una forma incomprensible; ellos ven, pero no saben lo que les permite ver..., pues el Espíritu, por el que ellos ven, es incomprensible. Como dice el gran Dionisio: 'Una tal unión de los divinizados con la luz, que viene de lo alto, se produce, cuando ha cesado toda actividad intelectual' (PG 3, 593 C). Ella no es producto de una causa o de una analogía, que dependería de una actitud intelectual, sino que se produce por el despojamiento, sin ser por esto ella misma el despojamiento". Para alcanzar este despojamiento sirve el método hesicasta de la oración. Este despojamiento no se produce sino por gracia, pero presupone una *sinergia* entre la gracia divina y el esfuerzo humano.

El conocimiento apofático de Dios. La experiencia mística es el *modelo* del conocimiento de Dios, que el cristiano puede alcanzar y tiene carácter apofático. En opinión de J. Meyendorff el apofatismo puede ser entendido en un doble sentido: el primero, "directamente dependiente del neoplatonismo, concibe la transcendencia y la incognoscibilidad de Dios como consecuencia de las *limitaciones del espíritu creado*: basta "traspasarse", "despojarse de los seres", "unificarse" para alcanzar el conocimiento del ser divino". El segundo sentido por el contrario, "conserva un vocabulario neoplatónico, universalmente recibido, pero afirma la transcendencia divina como una *propiedad de Dios*, como un hecho que ningún despojamiento, ni ninguna superación de sí mismo puede hacer desaparecer: el Dios de la Biblia es un "Dios oculto", que no se revela sino cuando quiere y en las condiciones, que él quiere". La concepción palamítica sería la segunda. En formulación de P.: "La naturaleza sobreesencial de Dios no puede ni ser dicha ni pensada ni vista..., es incognoscible e inefable para todos y por siempre. No hay nombre en este siglo ni en el siglo futuro para nombrarla, ni palabra hallada en el alma y proferida por el lenguaje, ni contacto sensible o inteligible, ni imagen para dar un conocimiento cualquiera en este tema, sino es la incognoscibilidad perfecta, que se profesa, negando todo lo que es y puede ser nombrado". El siguiente texto de P. muestra su forma paradójica de hablar: "Si Dios es naturaleza, todo lo demás no es naturaleza; si lo que no es Dios es naturaleza, Dios no es naturaleza y ni existe, si los otros seres son.

Dios es el transcendente, que se comunica realmente, pero permaneciendo transcendente. Tal es la paradoja de la vida cristiana. Los Padres griegos han hablado constantemente de la divinización. P. subraya la *realidad* de la divinización del cristiano pero añade: viene a ser "dios" sólo por gracia y no por naturaleza: el hombre "viene a ser por participación lo que el arquetipo es en tanto que causa y por naturaleza (*physei*)". Por la divinización no pierde el hombre su carácter de individuo creado ni Dios su carácter de transcendente, aún en el momento en el que El se da a participar a la criatura humana. Divinización del cristiano y transcendencia de Dios, en su autocomunicación, son dos afirmaciones, que tienen validez a la vez y que deben ser simultáneamente sostenidas Para resolver esta antinomia *establece P. en Dios mismo O una distinción*: entre la esencia divina y las energías. ¡Esta distinción es la quintaesencia del palamismo! No consideres por tanto, escribe Palamas, que Dios se deje ver en su esencia supraesencial, sino según el don deificante y según su energía, según la gracia de la adopción, la deificación increada, el esplendor directo hipostasiado".

La distinción entre la esencia divina y su acción energética se encuentra ya en los Capadocios y en posteriores Padres griegos. El rechazo de la distinción formulada por P. por parte de Akindynos plantea la pregunta, de si Palamas se mantiene simplemente en la tradición o si ha innovado. Esta pregunta es central en la discusión moderna sobre el palamismo. Según P. Dios es la realidad misma y no puede ser definido por su relación a los otros. Dios es simplemente la ousía. Por otro lado Dios es el *libre* creador del mundo y el *libre* donador de la gracia. A este actuar de Dios denomina P. energía. "La energía es el modo por el que la naturaleza divina exterioriza su existencia, permaneciendo transcendente". Las energías son propiedades de Dios (*idiómata*), que le caracterizan y han de tener por tanto carácter divino. Sin embargo se distinguen de la esencia divina. "En tanto que causa de las energías la esencia incognoscible permanece 'transcendente' por relación a ellas y por su lado las energías son 'inferiores' (*hypheiménai*) por relación a la esencia". Meyendorff reconoce que "en Palamas hay grandes dudas terminológicas" con referencia a la distinción entre la esencia y las energías. *Formulaciones* de P.: la energía "no es ni esencia ni accidente, y si ciertos teólogos la llaman accidente, tan sólo quieren indicar, que en Dios todo no es esencia"; "en un cierto sentido la esencia y la energía son en Dios idénticas, pero en otro sentido, se diferencian".

P. alude frecuentemente a la *afirmación cristológica* del sexto concilio ecuménico: Cristo tiene dos naturalezas, dos voluntades y dos energías. El dato cristológico es según P. el fundamento de nuestra deificación y muestra por otro lado la distinción entre la divinización del cristiano y la divinización de la naturaleza humana asumida por el Verbo: "El Hijo de Dios es uno con la humanidad, que él ha revestido, pues en su hipóstasis se ha unido a las primicias de los hombres... Sin embargo no es uno con cada hombre que recibe la gracia, como es uno con su humanidad propia: con cada (cristiano) está unido por la energía y por la gracia y no por la hipóstasis". Contra el reproche que se le hace, de afirmar que la humanidad de Cristo sería increada, responde que esto sería ignorar la diferencia que existe entre la unión hipostática y la unión esencial. Si se diera la unión esencial, tendríamos una mezcla de las dos naturalezas en Cristo. Con otras palabras, P. tiene sumo cuidado en distinguir la unión esencial (*katá physin o kat'ousían*) de las hipóstasis trinitarias, la unión hipostática de Cristo y la unión *kat'énérgēian o katá charin*, propia de los cristianos por la divinización.

El concilio palamítico de 1351 presenta la doctrina de la distinción entre la esencia y las energías como desarrollo (*anáptyxis*) de la confesión de fe del sexto concilio (PG 151, 722 B). ¿En qué sentido apelaba el sínodo palamita a la formulación cristológica? ¿Se pretendía justificar con ella la distinción palamítica entre la esencia y la energía? J. M. Garrigues afirma que una tal pretensión sería falsa, "dado que toda la argumentación contra la energía teándrica del monoenergismo reposa sobre el postulado contrario"²⁴. El sentido de la referencia a la afirmación cristológica se ha de ver a partir de la discusión entre los palamitas y sus adversarios: contra quienes interpretaban la luz tabórica y explicaban la gracia deificante como un fenómeno y una realidad creadas, responden los palamitas diciendo, que esto supondría negar la energía divina del Salvador".

Esencia-hipóstasis-energías. Los antipalamitas identificaban las energías divinas con el Hijo y con el E.S. Por su parte P. acepta que el Hijo y el Espíritu sean denominados energías del Padre, pero él los distingue de las energías divinas, que constituyen la existencia de Dios *ad extra* y que pertenecen *en común* a las tres personas divinas. La actividad eterna e increada (= energías) es común a las tres personas divinas, dado que la energía divina dice relación a la ousía. En esa acción participan las tres hipóstasis según el orden concreto de las personas, esto es "la energía divina surge del Padre por medio del Hijo en el Espíritu Santo". "Por cada una de las energías se participa a Dios todo entero... Padre, Hijo y E.S. ".

La gracia y el Espíritu Santo. P. establece con toda la tradición la conexión entre el don de la gracia (venir a ser partícipes de Dios) y el Espíritu Santo. P. distingue las expresiones neotestamentarias que hablan del *espíritu* con artículo de las que mencionan el *espíritu* sin artículo". *Algunos textos:* "La gracia es por tanto increada y es ella la que el Hijo da y envía a sus discípulos. No es el Espíritu mismo, sino un don deificante, que es una energía no solamente increada, sino inseparable del Espíritu Santo" "Cuando oyes decir que el E.S. viene de los dos [= Cirilo de Alejandría] porque proviene esencialmente del Padre por el Hijo, debes comprender su enseñanza de la forma siguiente: lo que se difunde son los poderes y las energías esenciales de Dios, pero no la hipóstasis divina del Espíritu". "La hipóstasis del Espíritu Santo no viene del Hijo; ella no es ni dada ni recibida por persona alguna sino solamente la gracia divina y la energía divina". Meyendorff resume la enseñanza de P. de la forma siguiente.: "Para probar... que la energía es bien distinta de la esencia, P. trata de mostrar, que los carismas del Espíritu, que nos son dados por la gracia no son la hipóstasis misma del Espíritu: ésta última no se ha comunicado ni en Pentecostés ni en los dones espirituales de que habla el NT"

La *concepción trinitaria* de P. se basa en el principio tradicional de la monarquía del Padre: en dependencia del Padre están las otras dos hipóstasis divinas; la unidad en Dios se salvaguarda

gracias a que el Padre es el único principio en la Trinidad. El Espíritu es puesto por P. en relación con el Hijo, pero de ninguna forma en *relación de origen*. "El Espíritu se expande a partir del Padre por (*diá*) el Hijo y, si se quiere, del (*ek*) Hijo sobre todos los que son dignos".

I

II. La doctrina aprobada por el sínodo de Constantinopla de 1351

Entre los sínodos de Constantinopla que aprobaron la doctrina de P. ocupa lugar primordial el de 1351. Allí se establece la doctrina ortodoxa de la forma siguiente: 1. En Dios hay una distinción entre la esencia y las energías o la energía. 2. La energía de Dios no es creada, sino increada. 3. La distinción entre la esencia increada y las energías creadas no cuestiona de ninguna forma la simplicidad divina; en Dios no hay composición. 4. El término deidad puede ser aplicado no sólo a la esencia de Dios, sino también a las energías. 5. La esencia goza de una cierta prioridad o superioridad con relación a las energías, en cuanto que las energías proceden de la esencia. 6. Se puede participar de las energías de Dios, pero no de su esencia. 7. Se puede tener experiencia de las energías divinas bajo la forma de luz, como en el caso de los apóstoles en el monte Tabor o como en el caso de la experiencia de los santos en la oración.

Por la incorporación de las decisiones del sínodo de 1351 en el *Synodikón* de la Ortodoxia adquirió la doctrina palamítica carácter universal dentro de la Iglesia bizantino-ortodoxa. En la confesión de fe exigida a los obispos antes de su consagración fue incluida también la doctrina palamita.

Pero las discusiones pro y contra Palamas no habían cesado en la Iglesia bizantina. En la delegación bizantina, en el concilio de Ferrara-Florenia, (1438/9) no todos compartían la tesis de Marco Eugénico, decidido palamita. Que el palamismo fue olvidado por las escuelas teológicas ortodoxas —principalmente la Academia de Kiev— no hay ninguna duda, como lo reconoce J. Meyendorff. Sin embargo, añade el mismo Meyendorff, "los medios tradicionalistas mantenían la fidelidad al palamismo". En 1767 quitó la Iglesia rusa en el oficio del domingo de la Ortodoxia toda mención de los concilios palamitas y de sus formulaciones, pero sin comunicar a los otros Patriarcas orientales. Sin embargo la misma Iglesia rusa mantuvo la fiesta de S. Gregorio Palamas con el oficio, que fue redactado por el patriarca Philotheos Kokkinos (él fue dos veces patriarca: 1354/5 y 1364-76).

En la *Filocalia de los santos népticos* publicada en Venecia (1782) por Nicodemo Hagiorita —obra capital donde se editan los principales textos que habían orientado la espiritualidad ortodoxa durante siglos— se encuentran varios textos de P.

IV. Movimiento neopalamita

La renovación de los estudios palamitas en el mundo ortodoxo data de los comienzos del siglo XX. Aquí se indican tan sólo los principales autores: B. Krivocheine (Praga 1936), D. Staniloae (Sibiu 1938), W. Kern, G. Florovsky, Vl. Lossky, J. Meyendorff, J.S. Romanides, G.I. Mantzarides, A. Radovic, Th. Ware. No se debe olvidar que en el renacimiento palamítico hay también un factor de *polémica antioccidental*, sino es más porque los autores ortodoxos consideran necesario distanciarse de exposiciones de autores católicos, principalmente de la interpretación de M. Jugie, y justificar la posición de P. frente a las críticas de autores occidentales.

De forma sistemática ha sido tratado el tema con gran nitidez por VI. Lossky en su obra *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, por eso le damos una cierta preferencia aquí. La unión real con Dios y en general la experiencia mística plantea... a la teología cristiana una cuestión antinómica, el de la accesibilidad de la naturaleza inaccesible" (67). 2 Pe 1,4 habla claramente de la realidad de la participación por parte del cristiano de la realidad de la divinización. ¿Cómo entender esta participación? La participación no puede ser a nivel de la esencia divina, en ese caso seríamos los cristianos "Dios por naturaleza", ni a nivel de las hipóstasis de la Trinidad, esto vale tan sólo para la encarnación con relación a la segunda persona de la Trinidad. Hay que confesar por tanto una distinción inefable en Dios, distinta de la de la esencia y de las personas, una distinción según la cual El sería totalmente inaccesible y accesible al mismo tiempo bajo distintos puntos de vista" (68). Hay que distinguir por tanto en Dios entre su esencia "inaccesible, incognoscible, incomunicable" y "las energías u operaciones divinas, fuerzas naturales e inseparables de la esencia, en las cuales Dios procede al exterior, se manifiesta, se comunica, se da" (ibid.). Esta distinción entre esencia y energías es "fundamental para la doctrina ortodoxa de la gracia" (84) y es "el fundamento dogmático del carácter real de toda experiencia mística" (83). Ambas afirmaciones se hallan también en otros autores neopalamitas⁴¹. "Las energías designan un modo de existencia de la Trinidad fuera de su esencia inaccesible" (71). La distinción entre creación del mundo y la procesión de las personas divinas sólo se puede aclarar con ayuda de "la distinción real entre la esencia y la energía" (ibid.). La lógica de una tal afirmación radica en que, según los palamitas, la distinción entre la esencia y las energías viene postulada para poder mantener la distinción entre creador y criaturas.

La afirmación patrística de que todo procede del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo viene subrayada por los neopalamitas, como lo había sido hecho por P.: "en el orden de la manifestación económica de la Trinidad en el mundo, toda energía proviene del Padre, comunicándose por el Hijo en el E.S." (79).

Como ya ocurrió en tiempos de P. —se le acusó de dicitista— surge la crítica en los adversarios del palamismo, de que con la distinción entre las energías y la esencia no se salvaguarda la simplicidad divina. VI. Lossky responde: "Simplicidad no quiere decir uniformidad o indistinción; de otra forma no sería el cristianismo la religión de la Santa Trinidad. Hay que decir en general que se olvida a menudo que la idea de la simplicidad divina —al menos tal cual se la presenta en los manuales de teología— indica más bien una perspectiva de la filosofía humana que de la revelación divina" (76). Por su parte T. Ware advierte: "Nuestro Dios no es la mónada indiferenciada de los platónicos, sino una unión y comunión de tres personas... Su unidad es una unidad orgánica y organizada, una unión interpersonal". La referencia al hecho trinitario afirmado por toda la cristiandad es usada por los autores neopalamitas para justificar la necesidad de usar una tal distinción entre esencia y energías *en Dios mismo*. Según VI. Lossky es una distinción *antinómica*: "ella es debida a la antinomia de lo incognoscible y de lo cognoscible, de lo incomunicable y lo comunicable, con la que topa el pensamiento religioso y la experiencia de las cosas divinas" (85).

El Espíritu y el don de la gracia. Que el Dios trinitario se nos comunica es patrimonio de toda la cristiandad.

Contra el sobrenatural creado, afirmado por la escolástica latina, se levanta VI. Lossky: "el sobrenatural creado no existe para ella" (la tradición oriental) (85). ¿Qué función le corresponde al Espíritu Santo en el don de la gracia divina? En la disputa del siglo IV sobre la divinidad del Espíritu Santo arguyó la parte ortodoxa, de que el Espíritu tiene que ser Dios, puesto que nos diviniza. P. habla repetidas veces de las energías "como de la gracia del Espíritu Santo", indica Th. Ware⁴⁴. Pero añade: "hay que diferenciar entre la hipóstasis del Espíritu y los

carismas o dones de gracia, que él confiere". Por su parte D. Staniloae subraya la conexión entre Espíritu Santo y gracia, e indica que la doctrina de la gracia ha encontrado su formulación más clara en S. Gregorio Palamas, con la formulación de que la gracia es la energía increada

Los autores neopalamitas subrayan, que el *apofatismo* es una característica fundamental de toda la teología oriental. La teología negativa (o apofática) es según VI. Lossky un camino hacia la unión mística con Dios, cuya naturaleza nos queda incognoscible (35). "El apofatismo no es necesariamente una teología del éxtasis. Es ante todo una disposición del Espíritu rechazando la formación de conceptos sobre Dios; excluye resueltamente toda teología abstracta y puramente intelectual que quisiera adaptar al pensamiento humano los misterios de la sabiduría de Dios" (36). P. Evdokimov ve en la no valoración del apofatismo —en su opinión no se da esa valoración en la teología occidental no obstante la analogía— un conflicto *dogmático*. Por su parte D. Staniloae subraya que ambos conocimientos de Dios, el racional o catafático y el apofático, "no se excluyen, sino que se complementan": "quien tiene un conocimiento racional de Dios, lo amplía a menudo con el catafático y quien tiene una profunda experiencia apofática, se sirve, si la quiere expresar verbalmente, de formulaciones del conocimiento racional". El carácter apofático de nuestro conocimiento y experiencia mística de Dios ha de ser afirmado en razón de que Dios es indefinible (113). En su opinión "hay dos formas de lo apofático: por un lado lo apofático, que puede ser experimentado, pero no definido; por otro lado lo apofático, que está por encima de toda experiencia, y que por tanto no puede ser experimentado. Pero ambas formas están a la vez ahí" (117).

V. Reflexiones críticas y problemas pendientes

Las discusiones sobre el palamismo continúan. A continuación se trata de indicar los aspectos, sobre los que se discute, así como los problemas metodológicos implicados.

En primer lugar hay que indicar que el palamismo como sistema vive del intento de formular una experiencia religiosa y mística. P. trata de defender el método hesicasta y sus implicaciones. W. Kern indica: "el palamismo se distingue de la teología occidental no tanto en razón de sus diferencias dogmáticas cuanto por el método místico, de que hace uso en teología. Por su parte VI. Lossky establecía en la introducción de su obra axiomáticamente: "no hay por tanto mística cristiana sin teología, pero sobre todo no hay teología sin mística". Este principio ha de valer por supuesto según él para el palamismo, al que presenta como la quinta esencia de la tradición oriental. El palamismo subraya un problema que debe ser atendido por toda teología: ¿cómo Dios, no dejando de ser Dios y por tanto trascendente, puede comunicarse al cristiano por la gracia? ¿qué es la realidad de la gracia? En último término el palamismo plantea el problema teológico por excelencia: ¿quién es Dios y cómo se nos ha revelado? cómo le experimentamos? Esta pregunta conlleva un plantearse qué nos dice la *revelación* al respecto y cómo ha sido entendida ésta en la *tradición de la Iglesia*.

Al final surge la pregunta, en qué medida el palamismo es tradicional o supone una innovación. *Los neopalamitas presentan a P. como la verdadera tradición de la Iglesia*. No se puede negar que el apofatismo se halla un poco por todas partes en la tradición patrística griega. Tampoco se puede negar que la distinción entre la ousía y las energías se halla ya en los Padres capadocios. ¿*Tiene la distinción en ellos el mismo sentido que en P.*? Esta es la pregunta central a juicio de E. von Ivanka. Su respuesta es negativa: La distinción entre ousía y energías es hecha por los Padres *en parte* para, oponiéndose a los arrianos, afirmar que el conocimiento que se obtiene de Dios a partir de las criaturas de ninguna forma es un conocimiento completo y adecuado del ser de Dios, —ni puede serlo— y *en parte* para mostrar

que la comunicación con Dios por la gracia no es tal, que se dé identidad de ser entre la criatura y el creador. Los Padres insisten en que las formulaciones sobre Dios tienen un cierto carácter de metáfora, para formular en conceptos humanos y limitados el ser de Dios.

Ivánka añade: las formulaciones de los palamitas modernos corresponden mejor a la verdadera tradición que el palamismo histórico, dado que la diferencia entre la sustancia y las energías no sería para ellos un enunciado metafísico sobre el ser de Dios, sino más bien una necesidad de nuestro pensar finito. La opinión de Ivánka ha sido compartida por los mejores especialistas occidentales. Recientemente han confirmado esta opinión los autores del fascículo de *Istina* sobre el palamismo (1974) 260-338 O.P. Houdret, J.M. Garrigues, J.S. Nadal, M.J. Le Gillou). Varios autores católicos —algunos de ellos uniatas— son de opinión contraria. Contra el dossier de *Istina* ha reaccionado A. de Halleux. Este indica que los orientales son los más indicados para interpretar su tradición. Congar hace suya esta afirmación

En mi opinión no se puede negar que se hallan en Palamas con relación a la distinción entre esencia y energías expresiones al menos chocantes y hasta falsas. P. ej. P. habla de una divinidad superior, la ousía, y de otra inferior, la energía. Autores ortodoxos como W. Kern" y J. Meyendorff lo reconocen.

La pregunta fundamental que hay que plantearse, subsiste: ¿es necesaria la distinción *real en Dios* para expresar el misterio, de que Dios se autocomunica a los cristianos? ¿Hay alguna base bíblica en qué apoyarse? A mi modo de ver es demasiado fácil —y se quiere hasta simple— afirmar que "los impasses en teología hallan sus soluciones en las antinomias de la teología mística", como hace W. Kern". Si la antinomia es inherente a todo enunciado doctrinal sobre Dios —afirmación de Vl. Lossky—, de ahí no se sigue que la distinción entre la esencia y la energía sea *real en Dios mismo*. Esta y no otra es la dificultad occidental con referencia al tratamiento que P. hace de la simplicidad divina. Debe quedar claro, que la expresa intención de P. era salvaguardar la simplicidad divina. La duda está, en si *su sistema* lo salva de hecho.

Que en la valoración del palamismo como sistema los autores occidentales han partido de la concepción escolástica, en ese sentido *tomista*, no hay ninguna duda. Hoy al menos es claro que la teología occidental se orienta por resituar su tradición teológica a la luz de la tradición bíblica. Aquí surge la pregunta, de si también lo hacen los neopalamitas.

Reflexiones como la de Ch. Journet sobre palamismo y tomismo o la de A. de Halleux sobre palamismo y escolástica han resituado el problema, que había sido extremado por autores católicos de tinte apologético. El resituar el problema conduce a la pregunta, de si las diferencias entre palamismo y la concepción occidental deben ser situadas a nivel *teológico* o a nivel *dogmático*. Los teólogos de ambas partes debieran prestar seria atención a esta distinción. Por parte católica se debiera considerar al menos como duda fundamentada, que el palamismo haya sido expresamente alcanzado por alguna definición latina medieval (tesis de Kuhlmann).

Diversos autores occidentales Chr. Journet, G. Philips, J.M. Garrigues, Y.M. Congar y en el fondo J. Kuhlmann ven la diferencia entre P. y el pensamiento occidental (Tomás de Aquino) en el concepto de participación. ¿ *Qué es el don de la gracia, o sea qué es la divinización del cristiano?* Esta es la pregunta central, a la que P. le dedica toda su atención. A esta pregunta responde el *teólogo occidental* que el don de la gracia es la autocomunicación trinitaria de Dios, que el Dios trinitario inhabita en el creyente y que el Espíritu Santo es el don de la gracia. En la síntesis de Pedro Lombardo la gracia es el mismo Espíritu. El subrayar la gracia como don creado (categoría del *habitus*) no suponía para la escolástica el separar este don creado del don increado (inhabitación de la Trinidad). Esto aparece claro en Tomás de Aquino: las

personas divinas se dan en el don de la gracia que nos santifica, el Espíritu es el don. (SumTh I q. 43 a. 3c, ad 1 y ad 2., a. 7). La crítica de Lossky al sobrenatural creado no es actual, si se atiende a la más reciente teología católica (p.ej. K. Rahner).

Que se nos da la energía divina, como quiere P., lo sostiene también la teología católica. Esta añadirá, que el *mismo Espíritu* se nos da. Tras esta afirmación hay una lectura de los datos neotestamentarios y patrísticos. La misma teología católica añade, que nos encontramos aquí con un misterio y que toda especie de panteísmo tiene que ser excluido. Las preocupaciones son las mismas o muy semejantes a las de P. La diferencia entre ambas concepciones no puede ser sino a nivel *teológico*. Por parte occidental surge la pregunta: ¿es necesario para expresar esto hablar de una distinción *en Dios mismo (!)* entre ousía y energía? A mi entender hay que decir con nitidez: *la teología occidental expresa aquí su bien fundada duda.*

[-> Analogía; Autocomunicación; Capadocios, Padres; Comunión; Concilios; Confesión de fe; Conocimiento; Escolástica; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Filioque; Filosofía; Gracia; Hijo; Iglesia; Inhabitación; Misterio; Mística; Monarquía; Naturaleza; Oración; Ortodoxia; Padre; Padres (griegos y latinos); Panteísmo; Pentecostés; Rahner, K; Religión, religiones; Revelación; Salvación; Teología y economía; Tomás de Aquino, sto.; Transcendencia; Trinidad; Vida cristiana.]

Miguel M.^a Garijo Guembe

PANTEÍSMO

SUMARIO: I. Panteísmo.—Formas religiosas de panteísmo: 1. En la India: Hinduismo y Budismo; 2. En China: Taoísmo.—Formas filosóficas de panteísmo: 1. Estoicismo y neoplatonismo; 2. En la filosofía musulmana y judía; 3. En la filosofía medieval; 4. En la filosofía moderna: a. Espinoza, b. Idealismo alemán.—IV. Panteísmo y Trinidad. Relaciones y diferencias.

I. Panteísmo

Esta doctrina enseña que Dios es la sustancia o esencia de todas las cosas, pero no la totalidad de ellas. A lo largo de la historia ha ofrecido diversas formulaciones según las concepciones de la realidad. En una concepción estática, afirma que el mundo carece de sustantividad propia y no es más que una modificación de la naturaleza divina o prolongación corporal animada por ella. Por el contrario, en una visión dinámica del mundo, lo considera como emanación de la divinidad o estado eventual en el devenir histórico de Dios. En todo caso, Dios se exterioriza en la dispersión de los seres mundanos, sobre los cuales actúa convirtiéndolos finalmente en su propia realidad por vía de unificación.

Esta concepción de la realidad global es más propia del pensamiento intuitivo y místico que del racional y discursivo. Por eso predomina en los albores de la filosofía y en las religiones más antiguas, aunque con la diferencia de que, mientras que es impensable una religión estrictamente panteísta porque suprimiría su nota esencial, el sentido de dependencia, sí caben filosofías panteístas, como registra la historia. No obstante puede hablarse también de ciertas formas de religiosidad de tendencia panteísta, como veremos a continuación.

II. Formas religiosas de panteísmo

1. EN LA INDIA: HINDUISMO Y BUDISMO. Alguien ha considerado a la India como el país de origen del panteísmo religioso, ya que en sus principales formas históricas de religión, Hinduismo y Budismo, se establece una serie de identificaciones que culminan en la reducción de todo cuanto existe a dos principios supremos, el *Atman* o espíritu del pensante y el *Brahman* o espíritu del mundo. Identificados estos dos principios, en último término, el espíritu de quien los conoce se convierte en *Brahman* o alma del mundo, dueño y señor de todas las cosas. A continuación explicamos el sentido panteísta de estas religiones.

El hinduismo centra toda su doctrina en la idea de salvación. En la literatura védica (2000 a. C.), el aman humano tiene su origen y destino en el Atman superior, principio de todo cuanto existe. Paralelo a él aparece el Brahman, elemento absoluto y eterno, al cual se reintegra el Áman propio de cada persona humana, convenientemente purificado, a la hora de su muerte. Los Upanishads (600-800 a. C.) identifican ya estos dos principios, al advertir que la realidad suprema, origen y fin del universo (Brahman), es la misma que el hombre descubre como la más profunda y permanente de su ser (Atman), con la que se identifica definitivamente. No puede haber ser verdadero desligado del ser divino. De ahí que aquello que no está referido a la causa divina sea superficial y aparente. Pura ilusión carente de ser. Existen, no obstante, dentro de este credo religioso algunas escuelas, sobre todo de orden práctico, que defienden la transcendencia y la personalidad de Dios'.

En sus movimientos principales, Hinayana o pequeño vehículo (salvación sólo para los privilegiados) y Mahayana o gran vehículo (salvación para todos), el budismo articula su enseñanza en torno al *nirvana* o realidad verdadera, donde quedan suprimidas las diferencias entre los seres y se alcanza la comunión perfecta por vía de unidad.

Para llegar a este estado de intemporalidad, no de aniquilamiento, el alma tiene que adquirir plena conciencia de su núcleo divino. De esta manera obtiene la madurez necesaria para unirse a Dios, realidad absoluta o estado supraexistencial, que algunos entienden como la identificación total del alma particular con el alma universal.

2. EN CHINA: *Taoísmo*. La sabiduría de China establece un paralelismo neto entre los acontecimientos cósmicos y la conducta humana, de forma que toda la realidad forma una unidad viviente integrada por el cielo, la tierra y el hombre. Laotze (604 a. C.) hace del *tao* la fuerza creadora y el principio armónico de este proceso universal. Además de ser realidad metafísica fundamental, es ley impersonal por la que todo se rige y a la que se reintegran todas las cosas al término de su recorrido histórico. Bajo su acción terminan por armonizarse el conocimiento subjetivo y el mundo objetivo. «Todos los seres llevan en sí al quieto *yin* y abarcan al móvil *yang*. El hálito vital, mediador, opera la unión armónica». El Tao es, además, inmanente a la naturaleza, en cuanto que las diversas formas de ésta no son más que distintas variaciones de la única realidad y conciencia universal.

III. Formas filosóficas de panteísmo

1. ESTOICISMO Y NEOPLATONISMO. El problema de la filosofía ha sido desde siempre la explicación de lo uno y de lo múltiple. Los antiguos griegos la centraron sobre el ser, principio eterno y realidad sustantiva de las cosas. Esta realidad adquiere en el estoicismo el carácter de logos o razón del universo, inmanente a la naturaleza, que contiene las raíces de todo y hacia donde retornan los diversos entes por inexorable necesidad. El neoplatonismo, por su parte,

acentúa la impersonalidad del Sumo Bien de Platón y del acto puro de Aristóteles, haciendo del *Uno*, realidad suprema y rebosante, el principio único de donde proceden todos los seres por emanación y hacia donde todos ascienden como centro de consumación y síntesis superadora de todas las diferencias y oposiciones.

2. EN LA FILOSOFÍA MUSULMANA Y JUDÍA. A partir del siglo IX la filosofía musulmana, bajo la influencia del neoplatonismo y del pensamiento de la India, ofrece claros indicios panteístas en algunos de sus representantes. Alfarabi (870-950) admite la existencia de un entendimiento agente único para todos los hombres, concebido como término del proceso de emanación y origen, a su vez, de las formas sustanciales del mundo. Todas las cosas proceden de Dios según el siguiente orden: el autoconocimiento de Dios produce la primera Inteligencia; ésta, al conocerse a sí misma, engendra otras Inteligencias idénticas a ella, las cuales prosiguen el mismo proceso en su acción emanadora. En esta doctrina tiene cabida una tríada, semejante en parte a la Trinidad cristiana, formada por Dios, por la primera Inteligencia y por las otras Inteligencias, que animan a los cuerpos. En todo este movimiento creador la generación y la procesión no se oponen a la igualdad de sus términos. Este pensamiento repercute en la teoría de Avicena sobre la jerarquía de los seres emanados unos de otros y en la de Averroes sobre el entendimiento agente único para toda la especie humana. Hay que decir, sin embargo, que la transcendencia y la personalidad de Dios quedan fuera de duda en estos dos filósofos.

Una concepción análoga se observa en determinados filósofos judíos que, como Acicebrón, interpretan a su modo el neoplatonismo y ofrecen una teoría de la emanación propia de la Cábala de esta época. Según este pensamiento, Dios es el transfondo de todas las cosas y la creación del mundo no es obra directa suya, sino de su voluntad o Verbo, que imprime la forma a la materia corporal.

3. EN LA FILOSOFÍA MEDIEVAL CRISTIANA. Algunos filósofos cristianos de la baja edad media expresaron en categorías ontológicas neoplatónicas la verdad de fe sobre el origen y la consumación de la creación en Dios. Entre ellos destacan, por sus ribetes panteístas, Nicolás de Cusa (1401-1464) y Jordano Bruno (1548-1600), que consideraron el mundo como mera teofanía. El Cusano, que rechaza la emanación estricta defendiendo la distinción entre Dios y las criaturas, concibe el universo como la explicación de la esencia divina por la que cada cosa aparece como una infinitud finita y la totalidad de ellas como el *Deus sensibilis*. Y todo ello porque en Dios, pura subjetividad, se identifican el que ve, lo visto y el ver. Remitiéndose al de Cusa, Jordano Bruno comprende a Dios y al mundo en la relación de un todo único, cuyo principio inmanente y vivificador es Dios mismo.

4. EN LA FOLOSOFÍA MODERNA: *a. Espinoza* (1632-1677). Imbuido de la mística barroca de su época y apoyado en una concepción geométrica de la realidad, describe las relaciones de Dios con el mundo en términos de inherencia lógica, como la del triángulo con sus propiedades. Solamente existe una sustancia infinita (*Deus sive substantia sive natura*), que se explicita en repertorio indefinido de los modos creados (cosas) a los que precede y de los que se distingue solamente en sentido lógico. «Por Dios entiendo el absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consiste en una infinitud de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita»... «Fuera de Dios no puede existir ni puede concebirse ninguna sustancia».

b. El Idealismo alemán. Un siglo después, Fichte (1762-1814), llevando hasta el extremo la herencia kantiana, opta por un «Yo» absoluto: sujeto, objeto y fin de todo saber y obrar. Autoconciencia ideal, este «yo» se identifica con la actividad divina creadora del «yo» individual y del «no-yo». Consiste en actividad pura y espontánea que sustenta por sí misma, a

la vez que la manifiesta y la realiza, la vida una e infinita, en la que son superadas la dualidad sujeto-objeto y las contradicciones de la dinámica histórica hacia su cumplimiento en el «Yo-absoluto».

Hegel (1770-1831), en su intento de explicar las relaciones de Dios con el mundo, identifica a Dios, Idea, con el dinamismo de la naturaleza y el devenir de la historia humana. Estas constituyen la exteriorización necesaria de Dios, que no es más que la culminación de un proceso dinámico de orden dialéctico de tesis, antítesis y síntesis, *cuya* máxima expresión es el hombre consciente de la presencia del Absoluto en él. Dicha conciencia adquiere plena clarividencia en Cristo, divinización del hombre y humanización de Dios. En la medida en que las etapas evolutivas de la realidad constituyen los peldaños de la autorrealización del Absoluto, se difumina la idea de creación en favor de un [*Supra*, I] panteísmo, en el que Dios es el punto culminante de la realidad evolutiva. No es que el mundo sea Dios en sentido estricto, sino Dios en desarrollo o lo que llega a ser la humanidad en su crecimiento como espíritu, esto es, la historia consumada en libertad y solidaridad. Hegel concibe la historia como el proceso del despliegue y del repliegue de Dios; como su realización fuera de sí.

IV. Panteísmo y Trinidad. Relaciones y diferencias

Cualquier forma de panteísmo, pero de manera especial del [*Supra*, 4 b] idealismo da pie para establecer ciertas afinidades entre la Trinidad y el monismo de la Idea. Ahora bien, semejante interpretación, más que explicar racionalmente el misterio trinitario cristiano, lo suprime de raíz porque, además de intramundanzar a Dios convirtiéndolo en un proceso sin sujeto adecuado, lo reduce a una entidad abstracta y suprapersonal que no puede ser verdadero interlocutor del hombre. Si algo hay claro en la Biblia y en la teología cristiana es la concepción de Dios como proceso inmanente de amor interpersonal preexistente, muy lejos, porcierto, de la necesaria efusión del Uno divino en lo múltiple y su posterior reconversión en la unidad. Además, el amor inmanente de Dios tiene vida por sí mismo sin necesidad de recibirla de sus criaturas, aunque, en su desbordamiento, pueda comunicarla libremente. Puede decirse, sin embargo, que los caminos de dicho proceso autocomunicativo, cuyos momentos son génesis (Padre), encuentro (Hijo), plenitud (Espíritu), se explicitan de modo especial en los encuentros humanos verdaderos, pero sin reducirse a ellos. Precisamente porque hay Trinidad inmanente, es por lo que el hombre tiene realidad y alcanza su salvación¹²; pero, aunque la vida trinitaria se identifica con la nuestra por un lado, nos desborda completamente por otro¹². Dios no se agota en lo que es para nosotros, y las fórmulas trinitarias, si bien expresan un fondo estructural humano, no pueden disolverse en él.

[-> *Absoluto; Amor,. Biblia, Dios en la; Budismo; Creación; Filosofía; Historia; Logos; Misterio; Monismo; Naturaleza; Personas divinas; Procesiones; Religión, religiones; Salvación; Teología y economía; Transcendencia; Trinidad.*]

Juan de Sahagún Lucas

PASCUA

SUMARIO: I. La Pascua de Israel: revelación del nombre de YHWH y liberación-constitución del pueblo de la alianza.—II. La Pascua de Jesucristo: revelación del Dios trinitario y constitución del Pueblo de la nueva alianza: 1. La cena pascual, clave hermenéutica de la Pascua de la

nueva alianza; 2. El acontecimiento pascual como acontecimiento trinitario: a) El acontecimiento pascual como acto del Padre, b) El acontecimiento pascual como acto del Hijo, c) El acontecimiento pascual como acto del Espíritu; d) Síntesis dogmática; 3. La Iglesia, sacramento del acontecimiento pascual en la historia.

La perspectiva desde la que tocamos el tema de la Pascua es de carácter estrictamente teológico, en el sentido de que intentaremos descifrar el significado tanto en la Pascua hebrea (a partir del acontecimiento fundador del éxodo) como de la Pascua de Jesucristo (preanunciada en su última cena pascual y continuamente actualizada en el acontecimiento de la Iglesia), en relación con la revelación progresiva del misterio de Dios, estrechamente vinculada con la revelación del misterio del hombre. Por consiguiente, una perspectiva formalmente teológico-trinitaria y antropológica (en el sentido integral, y por tanto igualmente social, de esta palabra, más bien que estrictamente histórico-exegética o litúrgico-sacramental, aunque, como es obvio, estas dimensiones no pueden faltar en la exposición.

I. La Pascua de Israel: revelación del Nombre de YHWH y liberación-constitución del Pueblo de la alianza

El término «pascua» es la transcripción griega y latina del original hebreo *pésah* y del arameo *pasha'*, que remiten al verbo *pasah*, que significa «pasar», «saltar». La celebración de la fiesta de Pascua está en el corazón de la experiencia veterotestamentaria, porque constituye el memorial (*zikkarón*) del acontecimiento fundador de la historia del pueblo de Dios —el éxodo y la alianza— y de la autocomunicación del Nombre de Dios mismo —YHWH— como signo tangible de su presencia en medio de su pueblo. La celebración del rito pascual, tal como se nos transmite en el libro de Éxodo (cf. 12, 1-13, 16) recoge dos ritos procedentes, con toda probabilidad, de fuentes distintas: el rito de la inmolación del cordero primogénito, que constituía una fiesta de los pastores, que en primavera rociaban con la sangre de un cordero los sostenes de sus tiendas, para proteger a los hombres y a los animales de los espíritus malvados; y el rito de los panes ázimos, un rito agrícola de primavera, en el que los campesinos ofrecían los primeros frutos de sus cosechas. Estos dos ritos arcaicos quedan unificados y situados en el contexto histórico-salvífico del éxodo de Egipto y de la estipulación de la alianza con YHWH. De esta manera, el antiguo rito nomádico del cordero «se convierte en el signo y en el rito memorial del paso del Señor y del paso del pueblo a la libertad»; en efecto, la serie de prescripciones que se dan en el libro del Exodo se concluye con la solemne declaración: «Es la pascua del Señor (...). Este día será para vosotros un memorial. Lo celebraréis como fiesta del Señor, de generación en generación lo celebraréis como rito perenne» (Ex 12, 11.14).

En el acontecimiento del éxodo y de la alianza, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob manifiesta por tanto, a través de su obra de salvación, las características de su Ser omnipotente y soberano, resumidas en el nombre revelado a Moisés en el Sinaí: YHWH (cf. Ex 3, 1-15). Él es el presente y el futuro de la salvación de su pueblo; el Dios de la santidad y del celo (*gadósh we ganna'*. • cf. Jos 24, 19), de la misericordia y de la fidelidad (*hésed we 'emet*: cf. Ex 34, 6). En estrecha conexión con esta revelación del Nombre de Dios hemos de considerar no sólo la estipulación de la alianza, por la que Israel se convierte en el pueblo del Señor, sino también el precepto del amor al prójimo que representa el eje y la norma de inspiración de toda la legislación social del AT (cf. Ex 23, 4-5; Dt 22, 1-4; Lev 19, 17-18). La expresión de este precepto central es el mandamiento de solidaridad con el pobre (cf. Dt 15, 7-8; Lev 19, 11-15). El significado del acontecimiento del éxodo es, por tanto, al mismo tiempo teológico (revela el rostro de YHWH como Dios omnipotente y liberador de su pueblo) y antropológico-social (muestra y protege la dignidad de cada ser humano, sobre todo del

pobre, proponiendo el estatuto ideal de un pueblo libre y solidario). «La tierra —escribe en este sentido J. Alfaro—, don del Señor para todo el pueblo, tenía que ser el "sacramento" que hiciera realidad la libertad, dignidad y seguridad logradas a través del éxodo (...) El éxodo tenía por meta la hermandad y libertad perfectas entre los israelitas, las cuales, mediante el don de la tierra, tendrían como resultado la desaparición de toda opresión, injusticia y pobreza»². Incluso ciertas normas como la del año sabático y jubilar (cf. Dt 15, Lev 25, Ex 23) tienen la clara intención de establecer el principio de que cada cierto tiempo la historia y la vida de Israel tienen que volver a partir del éxodo, para eliminar las discriminaciones que se habían ido introduciendo entre tanto, y para transformar continuamente y desde dentro la vida social del pueblo elegido y hacerla conforme con el designio de YHWH.

El acontecimiento del éxodo y de la alianza, renovado por la celebración de la pascua, va poniendo ritmo a los momentos decisivos de la historia bíblica: desde el aniversario de la salida de Egipto en el desierto del Sinaí (Núm 9, 1-5), hasta el paso del Jordán con la entrada en la tierra prometida (Jos 5,11-12); desde la pascua relacionada con la reforma de Josías (2 Re 23,21), cuando se convierte en una de las tres grandes fiestas de peregrinación al templo de Jerusalén, hasta la pascua del regreso a la tierra prometida y de la reconsagración del templo (Esd 6, 19-22). También la perspectiva de la nueva alianza que se va afirmando progresivamente a, través de los profetas (desde Oseas 2,1-3, que preanuncia una nueva conquista de la tierra prometida, hasta Isaías 1,26-27; 11,1, que habla de un nuevo David y de una nueva Sión, y Jeremías 31,25-34 y Ezequiel 40-43, que anuncian expresamente una nueva alianza) se vincula estrechamente a la memoria de la primera Pascua y es representada sintéticamente por el Deutero-Isaías (Is 43,16 s.) como un nuevo éxodo, con una nueva venida de YHWH en medio de los suyos para conducirlos de nuevo a la patria. De esta manera, también la estructura del ritual pascual hebreo, que se irá precisando y fijando con el paso del tiempo (y que puede reconstruirse sobre la base de la *Mishnah*, tratado *Pesahim*, del siglo II d. C., o en el comentario a la *Mishnah*, el *Talmud*, en sus dos formas palestina y babilonia), se va cargando progresivamente del significado que la historia de Israel atribuye sucesivamente al acontecimiento pascual del éxodo, no sólo como memorial del acto fundador de su identidad, sino también como tensión escatológica hacia la nueva alianza. El cordero se convierte en «el símbolo del sacrificio y de la ofrenda a Dios, con un valor salvífico para el perdón de los pecados. Es también símbolo del mesías, relacionado con las figuras de Moisés y de David», en la perspectiva del Siervo doliente del Deutero-Isaías; «el pan ázimo representa el pan de la prisa y de la huída (...), pero es también el primer fruto de la tierra prometida»; el vino, finalmente, «representa el gozo y la fiesta por el don de la salvación». Todo esto ofrece el presupuesto esencial para la comprensión de la Pascua de Jesús.

II. La Pascua de Jesucristo: revelación del Dios trinitario y constitución del pueblo de la nueva alianza

1. LA CENA PASCUAL, CLAVE HERMENÉUTICA DE LA PASCUA DE LA NUEVA ALIANZA. «Según las esperanzas judías (...) el mesías liberador tenía que manifestarse en Jerusalén una noche de pascua. Nos lo recuerda la antigua paráfrasis aramea al texto de Ex 12,42 (...). No es un hecho casual el que Jesús concluya su vida histórica, que comenzó a orillas del lago de Galilea, en la capital judía, en la ciudad santa, una noche de pascua, el 14/15 de Nisán, de los años treinta». No es la primera vez que el testimonio de los evangelios nos habla de una venida de Jesús a Jerusalén para la fiesta de Pascua (cf. Lc 2,41-50; Jn 2,13-22; 6,1-14; 11,55 ss.) Pero la última cena pascual de Jesús (Mc 14,22-25 y par.) —sea en referencia a su historia anterior, sea en referencia a lo que sucedería más tarde— asume un valor decisivo. Puede decirse que en este momento se concentra todo el significado del proyecto mesiánico de Jesús (*kerigma* y *praxis*, su misma existencia y su persona), que él ilumina y carga con un nuevo valor, vinculándolo a la

antigua Pascua del éxodo, como su realización escatológica en relación con el sacrificio de su vida en la cruz. En la cena pascual, en una palabra, Jesús ofrece una hermenéutica actualizante de la antigua pascua y una hermenéutica profético-escatológica de la nueva alianza, en la línea de la profecía veterotestamentaria: nos encontramos frente al centro de la historia de la salvación, tanto en la autoconciencia de Jesús como en el testimonio de la fe apostólica.

Ciertamente, en la cena pascual de Jesús, como preanuncio del acontecimiento de la cruz-resurrección, hemos de reconocer la culminación de su convivencia con los últimos, que es un rasgo característico, 'hasta el punto de ser constitutivo, de su proyecto mesiánico, y al mismo tiempo el signo del banquete mesiánico que anuncia el establecimiento del reino de Dios. Pero el significado más profundo de la cena pascual tiene que relacionarse, a través de las palabras mismas de Jesús, con el establecimiento de la nueva y definitiva alianza. En esta perspectiva, Jesús se identifica con el Cordero pascual que, sacrificado, da la vida a los hombres, en la línea del Siervo doliente (Is 52, 13-53, 12), que se carga con los pecados de la multitud, mientras que la Pascua se convierte en el paso de Jesús de este mundo al Padre (cf. Jn 13, 1), al mismo tiempo que en el paso de los hombres de la esclavitud a la libertad de los hijos de Dios. Todo esto se expresa claramente en las palabras del pan y del vino: el pan se convierte en signo del don de la vida; el vino, identificado con la sangre, es el instrumento de la comunión entre Dios y los hombres. Todo ello, dentro de la atmósfera del anuncio previo de la alegría mesiánica que se realizará precisamente a través del sacrificio de la cruz. A la luz de la última cena, por consiguiente, el acontecimiento pascual de Jesús adquiere el significado escatológico del establecimiento definitivo de la nueva alianza y de la llegada del reino de Dios anunciada por él. Tiene un significado teológico (como plena autocomunicación de Dios a los hombres) y un significado antropológico-salvífico. Revela el amor de Dios, más aún, al Dios mismo que es Amor («Jesús, después de haber amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin»: Jn 31, 1), e ilustra el mandamiento nuevo del amor recíproco como ley de vida del nuevo pueblo de Dios (cf. Jn 13, 34), según la acción simbólica del lavatorio de pies a los discípulos (cf. Jn 13, 1-20). Detengámonos en cada una de estas dos dimensiones, tal como se realizan en el acontecimiento pascual de Jesús.

2. EL ACONTECIMIENTO PASCUAL COMO ACONTECIMIENTO TRINITARIO. En el testimonio de los Evangelios sinópticos, pero también del evangelio de Juan y en el epistolario paulino, la Pascua de Jesús se nos presenta ante todo e inseparablemente como acto del Padre, del Hijo y del Espíritu: punto culminante de la autocomunicación de Dios y suprema «glorificación» de su Nombre (Jn 12, 28). Es un acto que afecta al Padre, en cuanto que la muerte de Jesús tiene que comprenderse dentro del proyecto salvífico de YHWH sobre el Mesías; es además un acto del Hijo, en cuanto que es Jesús el que se entrega libremente a la muerte y por ello resucita; y es también finalmente un acto del Espíritu, en cuanto que es el lugar y el momento de la efusión escatológica del Espíritu Santo sobre la humanidad.

a) El acontecimiento pascual como acto del Padre. La cruz de Jesús representa sin duda el punto interrogante decisivo sobre toda su misión y en particular sobre la revelación que hizo de Dios como *Abbá*. El hecho de que muera de esta manera tan trágica representa, al menos a primera vista, un fracaso completo y definitivo, no sólo frente a los hombres, ya que se ven entonces desmentidas aparentemente su pretensión mesiánica y su misma *exousía* filial, sino incluso para el mismo Jesús que —como nos indica ya el propio episodio de Getsamání— se ve como obligado a sumergirse en el abismo del sufrimiento y de la soledad, sin ningún apoyo por parte de Dios.

En realidad, leyendo más en profundidad el testimonio neotestamentario, ya en su formulación prepascual, hay que reflexionar sobre el hecho fundamental de que Jesús interpretó su destino de sufrimiento y también de muerte como obediencia a una voluntad

precisa del Padre, como adecuación e incluso como cumplimiento de su designio de salvación en favor de los hombres. Basta en este sentido recordar cómo en los *loghia* que en la tradición sinóptica atestiguan el preanuncio de la pasión por parte del mismo Jesús (cf. Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33-34 y par.), él habla de una «necesidad» (se utiliza el verbo griego *dei* = «es necesario») del rechazo de Israel y de su entrega a la muerte infamante de la cruz. También el testimonio de la última cena —como hemos visto— subraya que precisamente la entrega de su vida y el derramamiento de su sangre representan el momento y el instrumento del establecimiento de la nueva alianza preparada por YHWH para los hombres. Así pues, la muerte de Jesús tiene que comprenderse dentro del designio global de salvación que lleva a cabo YHWH a través de su ministerio mesiánico. Por tanto, no hay que entender la muerte de Jesús como un acto de justicia vindicativa o como un castigo de la ira de Dios: todo esto está totalmente ausente del testimonio prepascual del NT. Al contrario, desde el punto de vista del *Abbá*, la muerte de Jesús en la cruz tiene que interpretarse como el gesto supremo de su misericordia: expresión de su voluntad de solidaridad con los hombres, atestiguada a través del Hijo y llevada hasta el fin. Y también —dentro del horizonte misterioso y gratuito de su designio de salvación— como el instrumento paradójico a través del cual, mediante el Hijo, puede brotar en la historia la novedad de la nueva y definitiva alianza.

Moviéndonos precisamente en esta perspectiva es como la reflexión postpascual de la Iglesia comprenderá la muerte de Jesús, desde el punto de vista de Dios-Padre, como el don, la entrega por amor que hizo de su Hijo por la salvación de los hombres. En este sentido, el cuarto evangelio dirá sintéticamente que «Dios envió al mundo a su Hijo, no para condenarlo, sino para salvarlo» (Jn 3, 17); y Pablo, como deslumbrado por la inaudita grandeza del don que Dios nos ha hecho en el Hijo, exclamará: «¿Cómo no nos va a dar todas las cosas con él?» (Rom 8, 32), queriendo indicar que, si Dios nos ha dado lo que es más querido para él, o sea, su Hijo, cualquier otro don está como comprendido e infinitamente superado por éste. Todo el testimonio neotestamentario habla en este sentido de la muerte de Cristo como de una «entrega» (el verbo casi técnico que se utiliza es el verbo *paradídomi*) que el Padre hace de su enviado.

Pero a pesar de esto, sigue siendo realmente desconcertante el silencio y casi el desconocimiento del Padre, de ese Dios íntimamente cercano a Dios como el *Abbá*, en el momento dramático de la cruz. Dios no interviene para salvar a Jesús. Por esp los transeuntes se burlan del pretendido Mesías y sacan de allí la consecuencia de que él —tal como lo han acusado y condenado— es realmente un blasfemo (Mc 14, 61-64; 15, 29-32 y par.). Por tanto, Dios parece «abandonar» a Jesús a su destino infamante: tal como —desde el punto de vista de Jesús— atestigua el grito de la cruz que nos refieren Marcos y Mateo: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (cf. Mc 15, 34; Mt 27, 46). Pero —es ésta la pregunta que aquí hemos de plantearnos—, ¿no se esconderá quizás aquí la identidad más profunda y escondida de aquella paternidad no paternalista del *Abbá* respecto a Jesús, que caracteriza a todo su *kerigma* y a su praxis? Dios no protege a Jesús, sino que deja que él manifieste hasta el fondo su fidelidad a la misión que se le ha confiado y su solidaridad con los hombres.

Sólo cuando Jesús ha saboreado hasta el fondo el cáliz del sufrimiento y del abandono, como acto extremo de libertad, Dios interviene: después de que Jesús ha experimentado la muerte, herencia común y dolorosa de la humanidad pecadora y alejada de Dios. La resurrección de Jesús, ese grito de gozo y de novedad que explota la mañana de Pascua y que ilumina todo el testimonio del NT («¡ese Jesús al que habéis matado vosotros, Dios lo ha resucitado!») es el testimonio por parte de Dios de la verdad y de la definitividad escatológica de la misión de Jesús. Es como el sello irrefutable que Dios ha puesto sobre todo el anuncio y la obra de Jesús, sobre su existencia y sobre su fidelidad a su designio de salvación y de amor, llevada hasta el abismo del abandono. Es Dios Padre el que —atestigua el NT— ha resucitado a su Hijo Jesús.

Así es precisamente como se ha manifestado de la manera más plena y definitiva como el *Abbá*, el Dios infinito y omnipotente que sabe sacar el ser del no-ser, devolver la vida a los que son fieles, vencer la muerte y el pecado. En la indisolubilidad de sus dos dimensiones —de muerte y de resurrección— el acontecimiento pasual es, por consiguiente, el lugar y el momento más alto de la revelación del Dios anunciado por Jesús como Padre. Además, el hecho de que el sello de aprobación escatológica que YHWH pone sobre la misión y la existencia de Jesús se manifieste en su resurrección, representa la irrupción de la novedad de la vida definitiva —la que supera la muerte—, que Israel esperaba para el fin de los tiempos y que en Jesús, sin embargo, se hace ya realidad en su humanidad de resucitado y transfigurado por la gloria de Dios.

b) *El acontecimiento pasual como acto del Hijo*. Desde el punto de vista de Jesús y de su existencia filial, el acontecimiento pasual representa ante todo el testimonio y la realización de su extrema libertad. Su muerte en la cruz ha sido escogida libre y conscientemente. Es verdad que Jesús es condenado a muerte y es capturado y ejecutado por los hombres. Es verdad —en un nivel más profundo— que todo esto está en conformidad con el misterioso designio de salvación de Dios y que, por consiguiente, se trata de un acto de obediencia por parte de Jesús a Dios. Pero es el mismo Jesús el que decide libremente dar su vida. Como dirá el cuarto evangelio: «Nadie me la quita, sino que la ofrezco yo mismo, porque tengo el poder de ofrecerla y el poder de recogerla de nuevo. Este mandato he recibido del Padre» (Jn 10,18). La opción de enfrentarse plenamente consciente con el destino trágico de la muerte, como consecuencia del anuncio inaudito de la cercanía de Dios a los hombres, sobre todo a los pobres y a los pecadores, es expresión por parte de Jesús de la extrema coherencia con la opción mesiánica realizada por él al comienzo de su ministerio, como atestiguan las narraciones del bautismo y de las tentaciones.

Por otra parte, la opción libre de Jesús está determinada por su relación de fidelidad al Padre y por su amor a los hombres (cf. Jn 13,1). Fidelidad al Padre, no sólo porque se conforma libremente con su designio de salvación, sino también porque continúa anunciando y haciendo presente a ese Dios Padre y liberador que lo ha enviado: incluso cuando se da cuenta perfectamente de que esta «pretensión» suya no puede menos de costarle la vida. Amor a los hombres, que lo empuja del mismo modo a arriesgar su propia vida para liberarlos, para devolverles la plena dignidad de hijos, para comunicarles a todos la vida misma que el Padre le ha dado. Además, al morir como un blasfemo, como el crucificado, Jesús lleva hasta el extremo su solidaridad de identificación con el hombre: identificándose precisamente con las heces de la humanidad, con los que se ven descartados y rechazados.

La experiencia de la muerte en cruz de Jesús es, por consiguiente, la experiencia límite de su condición de Hijo. Experiencia límite de su libertad, de su fidelidad al Padre, de su solidaridad con los hombres. Esta experiencia-límite queda expresada en el grito de abandono que Jesús lanza en la cruz y que representa la interpretación más profunda del significado último de su muerte en esa condición, precisamente como el Crucificado. En efecto, no hemos de olvidar que la muerte en la cruz no es una muerte cualquiera: es el fruto de la condenación de Jesús como blasfemo, como falso profeta, como Mesías impostor. La crucifixión no tiene solamente una importancia sociológica, como muerte infligida a los esclavos y a los peores criminales, en la cultura griega y latina; tiene también — desde el punto de vista de la tradición hebrea-- una connotación teológica. «El colgado del árbol», según el testimonio y la prescripción del Deuteronomio (cf. 21, 22-23), es realmente el que se ha manchado con los más graves delitos contra la comunidad de la alianza y que, como tal, es expulsado de ella y maldecido de Dios. La misma comprensión de la muerte de cruz como muerte del maldecido por Dios se nos atestigua en el NT, cuando se subraya que Jesús fue ajusticiado «fuera de las murallas de la ciudad santa» (cf. Mt 27, 32 y Heb 13,12-13), es decir, fuera del ámbito de la alianza

establecida por YHWH con su pueblo. Y precisamente como muerte del maldito de Dios, la muerte de cruz representa la expresión más clara del fracaso de su misión.

En este contexto es donde hay que leer la experiencia que realiza Jesús de su muerte precisamente a la luz de su relación única con Dios como *Abbá*. Como sabiamente narran los relatos de la pasión, a partir de Getsemaní, Jesús cae en la soledad más negra y absoluta. Abandonado y hasta rechazado por las gentes que le habían aclamado y seguido, renegado por los apóstoles, Jesús se queda también solo en su relación con el Padre. El grito de abandono, con el que Jesús se dirige a Aquel a quien en su existencia había invocado como *Abbá* con el simple nombre de «Dios» (*Elí* = «Dios mío», en Mt; *Eloí*, en Mc), es ciertamente una cita del salmo 22; pero, como bien han observado von Balthasar y Moltmann, «no es Jesús para el salmo, sino el salmo para Jesús». En otras palabras, no hay que interpretar la experiencia vivida por Jesús simplemente a la luz del Sal 22, que nos presenta el tema bíblico clásico de la «pasión del justo», sino más bien en el contexto de los relatos evangélicos y, en general, del significado de todo su ministerio, intentando interpretar la experiencia que vivió Jesús precisamente a la luz de las palabras que él pronunció. En esta perspectiva, el grito de abandono nos atestigua que Jesús muere con la trágica experiencia de la no-intervención de Dios en favor suyo: la soledad en que lo dejan los suyos, las burlas con que se ríen de él los adversarios, le hacen experimentar la atrocidad de la soledad más absoluta. El grito de abandono no es un grito de desesperación: es una invocación, una oración, el testimonio extremo de fidelidad y de amor al Padre que Jesús consigue expresar desde el fondo del abismo de prueba y de muerte en que se ha sumergido. Es el signo extremo de su fe, de su libertad, de su filiación. Ellas se expresan precisamente en el fondo más abismal de la experiencia humana, que en la cruz no es para Jesús solamente la experiencia del morir humano, sino — como comprendió bien Pablo — la experiencia del «maldito de Dios» (cf. Gál 3,13), de aquel que «se cargó de pecado» (cf. 2 Cor 5, 21). Pero es precisamente por fidelidad a Dios y por amor a los hombres como Jesús vive la experiencia de la lejanía de Dios y del rechazo de los hombres.

Así es como Jesús «se hace» plena y definitivamente Hijo. Como lo comprendió bien la carta a los Hebreos, Jesús, «a pesar de ser Hijo, aprendió la obediencia por lo que padeció» (Heb 5, 8). Gracias a esta experiencia abismal de sufrimiento y de abandono es como Jesús, en su humanidad, llega a la plenitud de su experiencia y de realidad de Hijo. La resurrección se muestra entonces como el testimonio escatológico de esta plena y definitiva filiación. Lo comprendió muy bien la tradición apostólica primitiva, que aplicará precisamente al momento de la muerte y de la resurrección de Jesús la expresión del salmo mesiánico: «Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy» (Sal 2, 7; cf. Heb 1, 5; 5, 5; He 13,33; Rom 1, 4). En este sentido la resurrección es el acontecimiento de la plena y definitiva filiación de Jesús. Es obra del Padre, que reconoce en Jesús a su Hijo; más aún, lo «engendra» plenamente como Hijo. Pero es también obra del Hijo, a quien el Padre — como escribe el evangelista Juan — «dio el poder de ofrecer la vida y el poder de tomarla de nuevo» (cf. Jn 10, 18). En el fondo, el acontecimiento pascual es el testimonio más completo de la ley evangélica que Jesús había propuesto a sus discípulos: «El que quiera salvar su propia vida, la perderá; pero el que pierda su vida por causa mía y del evangelio, la salvará» (Mc 8, 35 y par.). El fruto de la resurrección, obra conjunta del Padre y de Jesús, es por tanto la constitución de Jesús en su plena existencia filial expresada en una humanidad transfigurada, completamente impregnada de la fuerza y de la gracia de Dios. Esta transfiguración de la existencia humana de Jesús es, según la tradición neotestamentaria, obra del Espíritu.

c) *El acontecimiento pascual como acto del Espíritu*. La presencia del Espíritu de YHWH, que es determinante en el ministerio mesiánico de Jesús, es también decisiva en el acontecimiento

pascual; más aún, constituye —lo mismo que la obra del Padre y del Hijo— un elemento intrínseco y constitutivo del mismo.

Esto resulta con toda evidencia en el acontecimiento de la resurrección. Como atestigua, por ejemplo, Pablo en la carta a los Romanos, Jesús «es constituido Hijo de Dios con poder *según el Espíritu de santificación* mediante la resurrección de los muertos» (cf. 1,3-4). La efusión escatológica del Espíritu sobre el Mesías, que nos atestigua el acontecimiento del bautismo, se hace permanente a lo largo de todo el ministerio mesiánico de Jesús y llega a su plenitud en el acontecimiento pascual. Al engendrar a Jesús como Hijo suyo en la Pascua, el Padre le comunica su Espíritu, es decir, su misma vida, en plenitud y sobreabundancia. Pero también en el Hijo está muy presente la obra del Espíritu. No sólo porque —como reconoce la carta a los Hebreos— Jesús se ofrece como víctima al Padre en la cruz por virtud de «un Espíritu eterno» (cf. 9,14), sino también porque, una vez recibida la plenitud del Espíritu en la resurrección, él a su vez la derrama sobre la humanidad. El Espíritu Santo, prometido a través de los profetas para los últimos tiempos a toda la comunidad mesiánica, se derrama a través del Hijo crucificado y resucitado. Como señala el discurso de Pedro en los Hechos, en uno de los primeros anuncios de la resurrección, la bajada del Espíritu Santo fue «conseguida» por la muerte en cruz de Jesús y se realiza a través de él: «A este Jesús Dios lo ha resucitado. Exaltado, por tanto, a la derecha de Dios y después de haber recibido del Padre el Espíritu Santo que había prometido, lo ha derramado, como vosotros mismos podéis ver y oír» (He 2, 32-33). También para Pablo y para Juan, en una reflexión teológica más madura, es evidente que precisamente el Señor crucificado y resucitado es el dador escatológico del Espíritu. Para Juan, «el Espíritu no se había dado todavía, porque Jesús no había sido glorificado» (7, 39). En la cruz, Jesús entrega el Espíritu prometido (Jn 19, 30: *parédoken to pneúma*): el agua que brota del costado de Cristo crucificado, así como «el último aliento de su vida, se convierte en el signo de ese Espíritu, principio de vida y de verdad, que él había anunciado (...), y que en la hora de la "muerte-exaltación" envía a la comunidad mesiánica», representada por María con Juan al pie de la cruz. Así es como Jesús crucificado y resucitado «da el Espíritu sin medida» (Jn 3, 34) haciendo brotar «de su seno ríos de agua viva» (Jn 7, 38). Todo ello vuelve a señalarse en el episodio de Cristo resucitado que sopla sobre los apóstoles diciéndoles: «Recibid el Espíritu Santo» (Jn 20, 21).

Pero si la presencia del Espíritu Santo es tan evidente en la resurrección de Jesús (el Padre resucita al Hijo en la virtud del Espíritu; el Hijo resucitado derrama sobre los hombres la plenitud del Espíritu que ha recibido), sigue siendo misteriosa la presencia y la acción del Espíritu en el acontecimiento de la pasión, del abandono y de la muerte. Si el Padre calla y no interviene en favor del Hijo, si el Hijo no advierte la cercanía y el sostén del Padre, esto significa que el Espíritu está como «ausente» en el momento supremo del abandono. Este misterio, a nivel del testimonio neotestamentario, parece estar también atestiguado por aquella exclamación del crucificado moribundo que recoge el cuarto evangelio: «¡Tengo sed!» (Jn 19, 28). También aquí hay una referencia al Sal 22 (v. 16: «Mi garganta está seca como una teja, la lengua se me pega al paladar»): pero en el contexto global de la teología de Juan, la petición de Jesús, que se había autoproclamado el dispensador del «agua viva» (cf. Jn 4, 10-13; 7, 37) para todo el que tuviera sed, se convierte en símbolo de una fe más profunda, espiritual, que Jesús experimenta al final de la experiencia de la cruz: la sed de aquel agua viva, es decir el Espíritu, que manaba en él, venida del Padre y que alimentaba su existencia filial.

Así pues, si Marcos y Mateo nos hacen vislumbrar —a través del grito de abandono— que el acontecimiento de la cruz, más allá de la experiencia del rechazo de los hombres y del sufrimiento físico y psicológico, toca a la relación espiritual —de comunión— entre Jesús y el Padre, el evangelio de Juan parece subrayar que en la experiencia de la muerte de cruz Jesús palpa la misteriosa ausencia de aquel Espíritu que le viene del Padre y que llenó toda su vida e

iluminó su ministerio. He aquí, por tanto, la paradoja de amor que liga el acontecimiento de la cruz (el abandono) al don del Espíritu: experimentando en el abismo del abandono la ausencia de la cercanía del Padre, que es como si se secara en lo más íntimo de su ser filial el manantial del Espíritu, es como puede Jesús dar, a partir del Padre, el agua viva a los hombres. En otras palabras, según indica san Pablo, Jesús crucificado y abandonado les comunica a los hombres, precisamente a través del abandono, su misma relación de amor al Padre, haciéndolos también a ellos hijos del *Abbá*: «Y vosotros (...) habéis recibido un Espíritu de hijos adoptivos por medio del cual gritamos: "Abbá, Padre". El mismo Espíritu atestigua a nuestro espíritu que somos hijos de Dios» (Rom 8,15-16).

d) *Síntesis dogmática*. Así pues, profundizando en el acontecimiento pascual como culminación de la existencia de Jesús y de su revelación escatológica del misterio de Dios, a la luz del testimonio bíblico del acontecimiento en su hacerse histórico y de la reflexión teológica posterior (sobre todo de Pablo y de Juan), resulta con toda claridad que es un acto del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Por un lado, es acto de cada uno de los Tres, en el que cada uno —según su propio modo— se ve envuelto hasta el fondo; por otro, expresa su plena e inefable comunión de amor, su unidad. Esta distinción queda subrayada sobre todo por el hecho de que cada uno de los Tres vive el dinamismo de la «entrega trinitaria» (expresada por el verbo *paradídomi*): el Padre entrega al Hijo, el Hijo se entrega a sí mismo, el Hijo —al entregarse a sí mismo— entrega al Espíritu Santo, que a su vez es entregado a él por el Padre. La unidad, por su parte, queda subrayada por el fluir de la misma y única Vida divina que brota del Padre en el Hijo por medio del Espíritu Santo, y desde el Hijo, siempre en el Espíritu, se desborda en el corazón de los hombres. La tradición de Juan utilizará sobre todo dos categorías teológicas para expresar esta verdad: la de «gloria» (Jn 17, 1.5.22-24; 16, 14) y la de «agape» (1 Jn 4, 8-9.13.16).

Es verdad que todo esto sigue siendo sumamente profundo y misterioso. El testimonio de la muerte y resurrección de Jesús —y antes todavía el de la existencia misma de Jesús como existencia del Hijo del *Abbá*— manifiesta un rostro inaudito, totalmente nuevo, del Dios Uno y Unico que se reveló en la antigua alianza. Se trata ahora de comprender cuál es el estatuto de la existencia filial de Jesús, en qué sentido es Hijo del Padre; se trata de comprender quién es ese Espíritu que YHWH derrama sobre el Hijo en plenitud en la resurrección y, a través de él, sobre la humanidad. A partir del acontecimiento central cristológico de la salvación —el acontecimiento pascual—, la reflexión teológica de la Iglesia apostólica se sumergirá, en la fuerza del Espíritu, en este misterio inefable del rostro trinitario de Dios.

3. LA IGLESIA, SACRAMENTO DEL ACONTECIMIENTO PASCUAL EN LA HISTORIA. Vinculada estrechamente a la revelación plena del rostro trinitario de Dios en el acontecimiento pascual, nos encontramos con la actuación de su designio sobre la humanidad a través de la Iglesia que, en el Cristo pascual, es «sacramento, es decir, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad del género humano» (LG 1). Todo esto resulta evidente en el testimonio neotestamentario; la tradición sucesiva de la Iglesia, en su autoconciencia teológica y en su autoconfiguración vital, no será más que una explicitación de todo ello.

En el testimonio apostólico el Cristo resucitado es presentado como el centro de la comunidad mesiánica, que se manifiesta y se actualiza a través del anuncio del *kerigma* sobre él y la celebración de la Eucaristía. Como ilustra, por ejemplo, el episodio paradigmático de los discípulos de Emaús en el evangelio de Lucas (24, 13-15), el Cristo resucitado, después del período de las apariciones, sigue estando presente y activo en su Iglesia a través de su Palabra y del «pan partido», así como en la unión de los discípulos que es el fruto de ello. El Cristo pascual se convierte así en la clave interpretativa de las Escrituras y de la existencia del Jesús histórico (cf. 24, 32), mientras que el «partir el pan», como obediencia al mandato de la última

cena, se convierte en el signo e instrumento eficaz de su presencia actual entre los suyos (cf. 24, 32), mientras que el «partir el pan», como obediencia al mandato de la última cena, se convierte en el signo e instrumento de su presencia actual entre los suyos (cf. 24, 31.35; He 2, 42). Un concepto análogo es el que expresa Mateo, cuando presenta al Cristo resucitado como una presencia plena, continua y actual del Emmanuel entre los discípulos (en la gran inclusión de su evangelio: 1, 23; 18, 20; 28, 18-20), y el que recoge Pablo con su concepto típico del cuerpo de Cristo (cf. 1 Cor 12, 12; Rom 12, 4-5), nacido en un contexto eucarístico. De manera densamente simbólica, el mismo evangelio de Juan presenta la venida de Cristo resucitado entre los suyos el día primero después del sábado (cf. 20, 19-29): tiene el costado abierto, signo del hecho de que él sigue estando presente en la comunidad en el acto del amor más grande. El Cristo pascual, presente en la Iglesia, es por tanto la eternización de Cristo en el acto del don supremo en la cruz; y el kerigma que se anuncia y el pan que se reparte no son más que la continuación y la actualización del don de sí y la transmisión de su misma vida filial a la comunidad mesiánica.

Lo mismo puede decirse del otro gesto fundamental de la salvación, central en la praxis de la Iglesia apostólica para la inserción de los creyentes en la vida del Señor: el bautismo en el agua viva. En la línea de Pablo, el simbolismo del agua es leído como participación, a través del movimiento de inmersión-emersión, en la muerte y resurrección de Jesús (Rom 6); en la línea del cuarto evangelio, el agua bautismal se convierte en símbolo de aquel agua viva que es el don escatológico del Espíritu, en relación con la cruz y con la resurrección del Señor, ya que es del acontecimiento pascual de donde brota la fuente del agua viva, es decir, del Espíritu. La identidad pascual del bautismo en Cristo se manifiesta igualmente como constitutivamente trinitaria, como muestra la relectura a la luz pascual de la escena del bautismo de Jesús en el Jordán y la fórmula mateana del mandato bautismal del Cristo resucitado (Mt 28, 19).

En este sentido, iluminados por el *kerigma* sobre el Cristo pascual, el bautismo y la eucaristía, de manera fundamental y paradigmática, se muestran como los signos eficaces de la edificación del cuerpo del Cristo resucitado: inserción de los hombres redimidos y divinizados en la vida misma del Dios trinitario. Por eso, el Cristo pascual, como eternización de la eficacia salvífica del acontecimiento pascual, a través de la palabra y de los sacramentos, edifica a la Iglesia edificando al hombre nuevo en Cristo. Por tanto, el acontecimiento pascual constituye no solamente la revelación del designio realizado ya por Dios sobre el hombre (y también, por eso mismo, el modelo antropológico fundamental), sino el sacramento, es decir, el signo e instrumento vivo y vivificante, a través del cual y en el cual el hombre, insertado juntamente con sus hermanos, por la gracia del Espíritu Santo, en la vida trinitaria del amor, realiza progresivamente su humanidad en el amor filial hacia Dios y en el amor mutuo con sus hermanos. En realidad, al insertar al hombre en el misterio pascual de Cristo, la Palabra y los sacramentos introducen en el misterio trinitario como espacio y forma de la vida eclesial. La unidad eclesial (cf. Ef 4, 4-6; Gál 3, 26-29; 1 Cor 12, 12; Jn 17, 20-23), fruto de la gracia pascual en la historia de la humanidad. Esta unidad tiene ella misma, constitutivamente, una dinámica pascual, sintetizada en aquel «perder la vida para encontrarla de nuevo» (cf. Lc 9, 24; 17, 33 y par.), que — a la luz del acontecimiento pascual — es releída por el evangelista Juan en términos trinitarios (cf. Jn 10, 17-18). Esta misma dinámica está expresada por san Pablo en el himno cristológico de la carta a los Filipenses, en donde la *kénosis* de Cristo (su «perderse», su «vaciar» es presentada como el paradigma de vida al que tiene que conformarse el discípulo para vivir la *koinonía* eclesial. En esta perspectiva radicalmente pascual de la existencia cristiana, incluso lo negativo que, fuera de Cristo, tiene solamente el significado del fracaso y de la ruptura, si se vive en Cristo, puede transformarse en camino de encuentro con Dios, en la fuerza transformadora del Espíritu, ya que todo ha sido asumido y vencido por él en su muerte y resurrección (cf., por ejemplo, 2 Cor 1, 8-10; 12, 7-10; Rom 8, 35-39). En esta lógica hay que leer también la promesa de la resurrección de entre los muertos (cf., por

ejemplo, 1 Cor 15) y la participación misma del cosmos en el destino escatológico de la humanidad (cf. Rom 8, 18-23).

Finalmente, la carta a los Hebreos y el Apocalipsis subrayan cómo el Cristo pascual, el Cordero inmolado puesto en pie (Ap 5, 6), se ha convertido definitivamente en el centro de la historia humana, dando sentido a todos sus acontecimientos y garantizando la victoria de Dios (Ap 5, 1-14). Mientras tanto, 1 Pe, al afirmar que «Cristo, Cordero sin mancha y sin defecto, fue predestinado ya antes de la formación del mundo» (1, 19-20) nos abre un horizonte ulterior sobre el misterio total de Cristo. Él ha sido predestinado desde siempre como «Cordero sacrificial»: no sólo en el sentido de que su don a los hombres por parte del Padre contempla ya la posibilidad real del rechazo, y por consiguiente su muerte de cruz como señal suprema de amor, sino también en el sentido de que la vida misma de Amor en Dios, al tratarse de un don e intercambio mutuo y radical, implica una especie de «sacrificio» de gozo y de gloria, en donde el Hijo se ofrece totalmente al Padre y viceversa. Sacrificio de gloria en el que toda la Iglesia queda inserta gracias a la mediación sacerdotal de Cristo (cf. Heb 8, 1-2; 9, 13-14.24-28; 10, 12-14). La revelación plena del rostro trinitario de Dios-Amor en la Pascua tiene de este modo su fruto y su imagen, a través del Cristo pascual, en el amor mutuo entre los creyentes, en tensión hacia la consumación escatológica.

[-> Amor; Autocomunicación; Biblia; Comunidad; Comuni3n; Cruz; Escatología; Esp3ritu Santo; Eucarist3a; Fe; Hijo; Historia; Iglesia; Jesucristo; Liberaci3n; Mar3a; Mis3n, misiones; Misterio; Padre; Pobres, Dios de los; Reino de Dios; Revelaci3n; Sacerdocio; Salvaci3n.]

Piero Coda

PENITENCIA, EL DIOS DE LA

SUMARIO: I. Escritura: 1. Dios misericordioso; 2. Dios justo; 3. Dios reconciliador; 4. Dios perdonador.—II. Tradici3n: 1. Dios bueno y piadoso; 2. Dios misericordioso, que hace misericordia; 3. Dios justo, que hace justicia; 4. Dios misericordioso y justo a la vez; 5. Dios, conecedor de los secretos del coraz3n del hombre; 6. Dios poderoso, que busca la salvaci3n del hombre; 7. Dios redentor, que salva y libera; 8. Dios Trinidad, que recrea y renueva al pecador.—II. Teolog3a: 1. Dios misericordioso al encuentro del pecador; 2. Cristo Salvador, mediaci3n pascual de reconciliaci3n; 3. El Esp3ritu vivificante, don y fuerza de reconciliaci3n.—IV. Liturgia.

Conversi3n-reconciliaci3n-perd3n son los tres centros de sentido del proceso penitencial, no s3lo porque expresan los contenidos nucleares de la penitencia, sino tambi3n porque significan la acci3n principal de los diversos "personajes", que intervienen diferenciadamente en el encuentro sacramental: sujeto penitente (conversi3n), Iglesia mediadora (reconciliaci3n), Dios misericordioso (perd3n). Estos tres elementos, al mismo tiempo que pertenecen a la estructura interna del ser creyente (pues no hay verdadera fe sin voluntad de conversi3n, reconciliaci3n, perd3n), pertenecen tambi3n a la estructura interna del cristiano penitente (pues no hay verdadera penitencia sin conversi3n, reconciliaci3n, perd3n). Estos tres aspectos se exigen e implican mutuamente, pues para darse uno de ellos en plenitud, es preciso que se realicen los dem3s. No obstante, cada uno pone de relieve un aspecto que no se indica con la misma perfecci3n en el otro:

— *Conversión*: está señalando al mismo tiempo transformación interna por la gracia, y voluntad o esfuerzo de conversión por el rechazo del pecado, la ascesis, la renuncia. Y esto es lo que se expresa en la palabra "poenitentia", de donde la conveniencia de hablar de "sacramento de la penitencia".

— *Reconciliación*: indica algo en relación con los otros, con el Otro, y tiene por finalidad unir lo que está separado, relacionar lo dividido. La reconciliación pone el acento en el encuentro, la comunicación, la unidad y la paz. Por lo que cobra una gran importancia la mediación reconciliadora, bien sea en relación con Dios, con la Iglesia, consigo mismo, con los hermanos, con la creación entera. De ahí la conveniencia de hablar de "sacramento de la reconciliación".

— *Perdón*: implica necesariamente la reconciliación, pero no se reduce a ella. La reconciliación es más horizontal, el perdón más vertical; aquella es más exigitiva o imperativa, este más gratuito e indicativo. El perdón es creador y renovador, es gratuito y misericordioso, supera y sobreabunda en relación con la respuesta, no depende de la equivalencia del contra-don... Por eso, también conviene el hablar de "sacramento del perdón".

Pues bien, de estos tres aspectos esenciales, vamos a estudiar de forma especial el referente al perdón de Dios misericordioso, de manera que podamos mostrar cuál es la imagen que del mismo Dios nos revela el sacramento de la penitencia. Será preciso recorrer, por tanto, las diversas áreas de explicitación (Escritura, Tradición, Teología, Liturgia), y los diversos aspectos de realización de esta intervención de Dios (conversión, confesión, satisfacción, intervención ministerial, absolución), para apreciar la riqueza reveladora del mismo sacramento. Hay que tener en cuenta que las expresiones y explicaciones de Dios en cuanto "perdonador" son múltiples, tanto en la Escritura, como en la tradición, la teología y la liturgia, lo que nos impone una rigurosa selección, dado el carácter de nuestro estudio y el espacio de que disponemos.

I. Escritura

1. DIOS MISERICORDIOSO. El atributo "misericordioso", "misericordia" (*éleos*), y los sinónimos (piedad, compasión, bondad, benevolencia, benignidad, gracia) es uno de los más frecuentemente aplicados a Dios en la Biblia. El *Antiguo Testamento* la traduce por "hésed", expresión que abarca el sentido general de fidelidad a la alianza, hasta el de bondad, gracia misericordiosa (Is 63, 7; 16,5; Os 2,21; Zac 7,9; Sal 25,6). La fidelidad de Dios a la alianza, le llevará a mostrarse siempre compasivo y misericordioso con los que la rompen, venciendo siempre en Él la misericordia a la ira o el castigo (Ex 34, 6; Num 14,19; Jer 3,12; Sab 11,21-12,2. 11-19).

En el *Nuevo Testamento*, los *Sinópticos* emplean la expresión "éleos" sobre todo para indicar la irrupción de la misericordia divina en la realidad de la miseria humana, bien sea curando a los enfermos (Mc 10, 47-48; Mt 9, 27; 15,22; 17,15; Lc 17,13), o liberando a los poseídos por el diablo (Mt 15,22; 17,15), o perdonando a los pecadores (Mt 9,1-8; Mc 2, 1-12; Lc 5,17-26). La misericordia es un atributo de Dios, que se realiza en Cristo, quien manifiesta que la respuesta que Dios quiere a su misericordia, no se encierra en el cumplimiento de la ley ni en la práctica minuciosa de los ritos, sino en la solidaridad real con los pobres y humildes, que tienen hambre (Mt 9,13; 12,7. Cf. 1 Sam 15,22; Os 6,6), o están necesitados y perseguidos (Lc 10,37). Por eso, se alaba con las bienaventuranzas al que es misericordioso y hace misericordia (Mt 18,33; Lc 10,37; 16,24). *Pablo* resalta cómo es de esta misericordia de Dios de la que procede la salvación de judíos y gentiles (Rom 11,32; Ef 2,4; Tit 3,5), la alegría y la paz (1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2), la curación y la reconciliación (Flp 2,27; Rom 5,10 ss.; 2 Cor 5,15-18; Col 1,19-22). Porque Dios es misericordioso con nosotros, los cristianos pueden y deben tener "entrañas de

misericordia" (Flp 2,1). Es esta misericordia la que, según Pedro, mantiene en nosotros la esperanza de la resurrección en Cristo (1 Pe 1,3).

Así pues, la reacción del Dios fiel ante la infidelidad del pueblo a la alianza, lejos de ser la ira y el castigo, es la misericordia y el perdón. La reiterada promesa de misericordia llega a su punto culminante en Cristo, y se prolonga en la Iglesia, de modo especial por el sacramento de la penitencia, que es al mismo tiempo indicativo y exigitivo de misericordia.

2. DIOS JUSTO (*dikaio syne*). La justicia de Dios se ensalza en los tiempos primitivos (Jue 5,11), se celebra por la asamblea del pueblo (1 Sam 12,7; Is 45,24; Sal 103,6...), se realiza en su acción salvífica y liberadora (Is 45,21; 51,5 ss.; 56,1; 62,1). La justicia de Dios es considerada en el *Antiguo Testamento* como un bien en si misma, no como un castigo (Dt 25,1). Después del exilio, los textos hablan de la justicia del hombre piadoso delante de Dios, y de la justicia interhumana, que se mide por la fidelidad a la ley, y que expresa la justicia de Yahvé. Es Dios, en definitiva, el único que puede pronunciar un juicio justo: el ámbito de este juicio es el culto (Sal 7,9; 17,1-5; 18,22-24; 26,1-6). El judaísmo rabínico verá en la armonía con la ley la verdadera justicia.

En el *Nuevo Testamento*, la justicia es uno de los centros de la predicación de Jesús, según *Mateo*. Ya para Juan Bautista, lo mismo que para Isaías, la conversión y la penitencia exigen la justicia (Mt 21,32). Jesús mismo se sometió al bautismo de Juan para "cumplir toda justicia" (Mt 3,15). Y los únicos que serán justificados son los que tienen hambre y sed de justicia (Mt 5,6). En consecuencia, Jesús se dirige especialmente a los pecadores, que creen necesitar justicia, y no a los que consideran no necesitarla, porque ya se creen justos (Mt 9,13; Mc 2,17). El conflicto de Jesús con escribas y fariseos radica en que estos creen en una justicia de la ley y las obras, de separación entre buenos y malos, entre justos e injustos (Mt 20,13-15; 13,49), mientras Jesús predica una justicia de gratuidad y misericordia, de acogida y cercanía, de conversión del corazón (Mt 23,27 ss.; 21, 32). Por eso dice: "si vuestra fidelidad (justicia) no sobrepasa la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de Dios" (Mt 5,20).

Esta misma es la predicación de *Lucas*, para quien son los publicanos y pecadores, y no los escribas y fariseos, los que obtienen justicia de Dios, perdón misericordioso. Así se ve en las parábolas del fariseo y el publicano (18,9-14), de la oveja y la dracma perdida (15,1-10), del hijo pródigo (15,11-32). Por eso, "hay más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta, que por noventa y nueve justos que no tienen necesidad de conversión" (v.7).

Para *Pablo* esta justicia de Dios se manifiesta en que Dios, ante el pecado de la humanidad, no se deja llevar por su ira, sino que, a pesar de la actitud rebelde e infiel del hombre, hace prevalecer su salvación y su soberanía, tal como se manifiesta en Cristo, verdadero Justo que nos justifica (cf. Gál cap. 5-10). Por eso, el hombre sólo puede ser justificado por la fe en la justicia de Cristo, no en la de la ley (Rom 3, 26-28; Gal 2, 16). Toda la vida del cristiano debe ser una fidelidad y un servicio a esta justicia de la que participamos por el bautismo y por la penitencia (Rom 6, 13.22; 2 Cor 3, 9; 11, 15).

3. DIOS RECONCILIADOR. Los términos bíblicos para designar la reconciliación (*katallasso - katallagé*) se utilizan con cierta abundancia en Pablo, referidos a la reconciliación con Dios (Rom 5, 10; Col 1, 20.22; Ef 2,16) y con los demás (1 Cor 7.11; 2 Cor 5, 17-20). El verdadero sujeto reconciliador es Dios, pero el verdadero agente de la reconciliación es Cristo (Rom 5, 10 ss.; 2 Cor 5, 19). El es quien, con su encarnación, vida, muerte y resurrección, ha obrado la reconciliación definitiva (Col 1,19-22), que se ofrece permanentemente a los hombres como don ("dejaos reconciliar con Dios": 2 Cor 5, 20), y como servicio ("nos confió el ministerio de la reconciliación": v.18).

Esta continuación del "ministerio de la reconciliación" por la Iglesia tiene los mismos objetivos que la reconciliación obrada por Cristo: poner fin a la enemistad entre Dios y los hombres a causa del pecado (2 Cor 5, 19), llevar a la paz y a la amistad con Dios (Rom 5, 1), ofrecer la salvación dada (Rom 5, 10), conducir a la aceptación de la novedad de vida (2 Cor 5, 17), exhortar y mantener en la mutua reconciliación (1 Cor 7, 11), poner en paz todas las cosas según el ideal de la creación (Col 1, 20). La reconciliación consiste, por tanto, en unir lo separado, en cancelar la deuda, en conducir a la amistad desde la enemistad, en traer a la paz desde la ruptura. La Iglesia entendió desde el principio que esta tarea de reconciliación estaba unida a una obra de conversión y penitencia (Mt 4, 17; Mc 1, 15; Ef 4, 22-24). Más aún, puesto que entre los miembros "santos" había también pecadores (Mt 18), entre el trigo crecía también la cizaña (Mt 13, 36-43), entre quienes permanecían firmes en la fe había quienes naufragaban (1 Tim 1, 19-20; 1 Tes 5, 14...), y la misma comunidad sufría el escándalo de algunos miembros (1 Cor 5, 1 ss.) era preciso aplicar medios adecuados para prevenir y corregir (1 Cor 8, 11-12; Mt 18, 15-16), para atar y desatar (Mt 18, 18), para perdonar y reconciliar (Mt 6, 12-15; 18, 21-22.32-35...) ⁵.

4. DIOS PERDONADOR. Reconciliación y perdón son dos aspectos diferenciados e inseparables, pero no confundibles, de una misma realidad. Los términos bíblicos para indicar el perdón ("afíemi": soltar, remitir, perdonar; "áfesis": perdón; "paresis": remisión o perdón provisional) ponen de manifiesto que el acto de perdonar es un acto de la misericordia de Dios, que pasa de largo, borra los pecados (Am 7; Ex 32, 12.14; Jer 26, 19; Ez 36, 29.33...). En el *Nuevo Testamento* "afíemi", en su sentido tanto de "soltar al pecador", como de "perdonar" el pecado (*afihénai hamartías*: Mt 2, 5.7 par.) se entiende también como una obra de Dios frente al obrar del pecador, fundamentada en Cristo, que no solo predica, sino que realiza el perdón (Col 1, 14; Ef 1, 7; Lc 4, 18 ss; 7, 49; Mc 10, 45; Mt 18, 21 ss.). Reconciliación y perdón solo se entienden desde la cruz, desde el amor entregado y la sangre derramada para el perdón de los pecados (Mc 10, 45; Heb 9, 22; Rom 8, 32...)

El perdón es, pues, un acto gratuito y eficaz de Dios, por la cruz de Cristo, que olvida y borra (Rom 4, 7; 11, 27), absuelve y libera (Heb 19, 18), justifica e indulta (Rom 3, 21 ss.; 4, 22-25...). Además de la mediación de Cristo, destacan la iniciativa misericordiosa y el amor paterno (Lc 15, 11-22), la fidelidad y la justicia (1 Jn 1, 9; Rom 3, 5.25), el poder y la magnanimidad (Mc 2, 7; Lc 5, 21; Mt 9, 3) de Dios perdonador. Aunque se habla del perdón al hermano como condición para el perdón de Dios (Mt 18, 35), en realidad no se trata de una "prestación previa" que merezca el perdón de Dios, sino más bien de una consecuencia del perdón gratuito de Dios, que exige no poner condiciones a quienes nos ofenden, ni aunque sean enemigos (Mt 6,12 par.; 5,38-48; Rom 12,19 ss.).

II. Tradición

Estos atributos que se aplican de modo especial y más frecuentemente a Dios en relación con la situación penitencial, los encontramos "ampliados" de distintas formas en los diversos testimonios de la tradición, sobre todo patristicos y litúrgicos. Dado nuestro objetivo, y la imposibilidad de recoger aquí todas las fuentes, nos fijaremos sólo en un testimonio que nos es bien conocido y querido: el de "las colectas sálmicas del oficio catedralicio de la liturgia hispánica". Toda oración, bien vaya dirigida al Padre o a Cristo, implica una llamada, una invocación a Aquel con quien se quiere entablar diálogo. Dios es el interlocutor principal. Se exprese en los textos de una u otra forma (invocatio, adiuncta, petitio), los atributos divinos son el punto de referencia imprescindible de toda oración, por los que nos viene presentado el "personaje" Dios.

1. DIOS BUENO Y PIADOSO. Con ambas expresiones se pone el acento no solo en la ausencia de toda maldad, de toda perversa intención y actuación de Dios, sino también en su amor maternal y entrañable y fiel, respecto a sus hijos, a quienes gratuitamente desea y concede todo bien. Por eso se pide a Dios que nos enseñe en su bondad (" Bonus es, Domine, et in bonitate tua doce nos": H 157)*. En ella y por ella Dios mismo nos convierte ("converte cor nostrum ad te in bonitate": H 342). Pues, además de que no se deja vencer por la indignación ("nec indignatio bonitatem tuam commoveat": H 552), tampoco permite que perezca nadie que se convierte ("quia tanta est bonitas tua, ut neminem patiaris perire conversum": H 285). La misma bondad que Dios usa con los humildes, y con la que premia a los justos, se pide que la tenga con los pecadores para perdonarlos ("ut ipsa bonitas qua regis humiles, per ipsam tibi subditos efficias contumaces; ut ea ipsa bonitas, per quam indesinenter iustos coronas, sit iugiter interventrix ut peccatoribus parcas": H 538). En una palabra, la bondad es como la actitud de Dios que lo invade todo: con su bondad instruye a los santos (H 157), no permite que perezcan los pecadores convertidos (H 285), nos da la fuerza para obrar justamente (H 286), nos enriquece, convierte nuestro corazón y nos redime (H 306, 342), gobierna a los humildes, hace sumisos a los soberbios, da el premio a los justos (H 538). No hay nadie que sea tan bueno como Dios (H 550), que es capaz de dominar su ira con su bondad (H 552) y de perdonar nuestros pecados, haciéndonos volver a la alegría de un nuevo encuentro (H 538).

* Citamos las oraciones del texto crítico de J. Pinell, con H ("colección hispánica") y el nº que tiene en dicha edición

Intimamente unidas a la bondad de Dios aparecen su *benignidad* y su *grandeza*, por las que se bendice y alaba a Dios: "Te alabamos, Señor, porque eres benigno y grande; cuya magnitud y bondad la atestiguan tus obras y tus maravillas; eres grande porque de la nada has creado cosas tan variadas y estupendas; eres benigno porque redimiste al mundo perdido con la sangre de tu Hijo Jesucristo..." (H 585).

En cuanto a la *piEDAD* aparece como ese aspecto de la bondad, que expresa el carácter maternal y entrañable de la misericordia divina ("miserationum"). Unas veces se llama a Dios "pius", otras veces se refiere a la "pietas" de Dios para con los hombres. Los nombres que acompañan a este atributo muestran la riqueza de aspectos en él implicados. Así se le llama "pie scrutator" (H 322), "pius consolator" (H 56), "pius pastor" (H 560), "pius protector" (H 589), "miserator et pius" (H 423)...Y se reconoce que la piedad es la forma acostumbrada de actuar de Dios: "consueta pietate" (H 516), "solita pietate" (H 365, 481, 545), "benignitate solita" (H 462). Con esta piedad Dios escucha nuestra oración, nos convierte, nos da confianza, nos perdona, nos premia (H 25, 178, 416, 553, 554...).

2. DIOS MISERICORDIOSO, QUE HACE MISERICORDIA. La misericordia es la expresión central de la intervención de Dios que perdona. El ejemplo más paradigmático de esta actuación misericordiosa lo encontramos en el salmo 50 y en las oraciones sobre el mismo. Dios ha sido misericordioso a lo largo de toda la historia, y actualiza su misericordia con el pecador ("miserator, Domine, et misericors": H 118, 365, 423, 426...). Dios está lleno de misericordia ("apud te multae sunt miserationes": H 583). Su misericordia es piadosa ("miserator et pius": H 423), va unida a la verdad ("misericordiam veritatis": H 242), es suave y paciente ("quia suavis est misericordia tua": H 277), es un don más grande que la vida ("cuius misericordia melior est super vita": H 379), está llena de benignidad ("quia benigna est misericordia tua": H 534), todo lo inunda con su riqueza ("te miserante omnia replentur ubertate": H 77). A Dios no le cuesta hacer misericordia, al contrario se complace en ello ("opem ferre misericordiae delectaris": H 210). Prefiere escuchar el gemido de los oprimidos al insulto de los inicuos, y se inclina más por el perdón que por el castigo ("miserator et misericors Domine, qui magis salutem optas peccatorum, quam exspectas interitum": H 426). De tal manera se identifica a Dios con su

actuar misericordioso, que parece no comprendérsele de otra manera que haciendo misericordia ("tuum es, Domine, ut cunctis miserearis": H 437, 502).

Por todo ello, los textos piden constantemente que Dios nos proteja, nos gobierne, nos rodee y nos abrace, nos convierta y perdone...con su misericordia. La comunidad canta las misericordias de Dios en el pasado, se alegra de su misericordia en el presente, y espera confiada en el coronamiento de esta misericordia en el futuro: "Adnuntiamus, Domine, misericordiam tuam, quam etiam iam susceptam per fidem, expectamus in nobis perficiendam esse in resurrectione" (H 267).

3. DIOS JUSTO, QUE HACE JUSTICIA. Otro atributo de Dios, muy repetido en relación con la penitencia, es el de la justicia, por la que se suscita un temor sumiso en el corazón de los pecadores. Dios es justo, porque ama la justicia y la igualdad, y odia la iniquidad ("Domine, qui diligis iustitiam et odis iniquitatem": H 10, 356); porque juzga rectamente, sin hacer acepción de personas ("Iustitia tua, Deus...quae non personas, sed merita elegit": H 176; "qui inmutabilis es, nec personarum acceptor es": H 421). La justicia y la rectitud son como las armas con las que Dios gobierna su reino, y todo el que pertenece a este reino debe someterse a ellas ("virga aequitatis virga regni tui, Domine...fac nos diligere iustitiam et odire iniquitatem": H 507). Con su justicia y equidad Dios castiga, al mismo tiempo que corrige y somete a su pleno dominio los corazones de sus fieles. La justicia puede ser para perdición si el hombre se rebela, o para salvación si se convierte y acepta la disciplina o ley del Señor (H 507). Por ambas, justicia y disciplina, Dios despierta en nosotros la actitud del temor, y éste nos hace ser más obedientes a su voluntad, suscitando la actitud penitente ("atque eadem correctione ... imbuens disciplinam": H 507; "Principium sapientiae timor tuus est...per quem initiamur in perfectione iustitiae": H 278, 329, 433...). Tanto la justicia como la disciplina despiertan y mantienen el temor de Dios, revelan su gran amor, y suscitan la obediencia, la actitud penitencial. Así pues, Dios es justo y hace justicia, nos infunde el santo temor y nos hace obedientes, nos corrige con su "disciplina" y ejerce su dominio amoroso sobre los que se corrigen.

4. DIOS MISERICORDIOSO Y JUSTO A LA VEZ. Dios es misericordioso, pero también es justo. Si por su misericordia se siente inclinado a perdonar, por su justicia se ve obligado a castigar. Sin embargo, en Dios vence siempre la misericordia sobre la ira, puede más el amor compasivo que la justicia castigadora. Si aplicara con rigor su justicia, nadie podría salvarse por sus propios méritos ("misericors Domine et iuste": H 575; "ne intres in iudicio cum servis tuis, nam si interroges, quis respondet?": H 463).

En Dios misericordia y justicia se complementan ("quia et pietas iustitiam retinet, et iustitia pietatem conservat": H 270). Pero, puesto que busca la salvación del pecador y no su muerte, por eso le agrada la penitencia, de modo que pueda prorrogar su misericordia y no su castigo ("et delectaris in poenitentia, potius ut prorroges misericordiam, quam iudicii inferas poenam": H 426). Y, aunque el pecado es una constante provocación a la ira divina, Dios es tan paciente y perseverante en su misericordia, que prefiere perdonar a condenar ("obpone irae tuae misericordiam, et quoties te provocamus ut ferias, totiens tibi tua pietas interveniat ut ignoscas": H 393). Con su justicia-juicio y su misericordia Dios busca siempre la conversión del corazón y el perdón. Si la misericordia nos da la confianza en el perdón, el juicio nos infunde temor y nos induce a examinar nuestra conciencia rechazando el pecado, a la vez que nos da confianza para no temer el juicio futuro ("misericordiam et iudicium cantantes...quo et misericordiae instinctu intendamus recta et in iudicii metu corrigamus errata": H 115).

5. DIOS CONOCEDOR DE LOS SECRETOS DEL CORAZÓN DEL HOMBRE. En nuestras oraciones se da mucha importancia a la sabiduría de Dios, hasta el punto de ser uno de los atributos más frecuentes cuando se trata del pecado, la conversión o el perdón. Por eso a Dios se le llama

"pie scrutator" (H 322), "occultus scrutator" (H 323), ya que sólo El conoce la intimidad y los secretos del corazón del hombre ("et tu, qui solus hominum secreta cognoscis": H 239), nuestros más escondidos pecados ("abscondita peccata": H 335), lo que hacemos y lo que deseamos ("quae agimus...quae desideramus": H 499), lo que confesamos, y lo que no reconocemos ("quae tibi prius sunt cognita quam prodantur admissa": H 390), las obras externas y los pensamientos internos ("non solum exteriora...sed et cordis intima": H 534).

Estas y otras expresiones semejantes se encuentran en la Escritura (Sal 138, 1-5; 50, 8; 18, 13; Ez 28, 3; Rom 2, 16...), y en otras colectas de salmos. No obstante, es de señalar la insistencia que se pone en este aspecto, para suscitar la sinceridad de conversión, la esperanza de perdón.

6. DIOS PODEROSO, QUE BUSCA LA SALVACIÓN DEL HOMBRE. Bajo este epígrafe pueden recogerse todas las expresiones que llaman a Dios "omnipotens Deus", "potentia", "virtus"..., referidas siempre a una intervención para la conversión, el perdón y la salvación del pecador. Las colectas que más se refieren a este aspecto son las dedicadas al salmo 50, que hablan de "omnipotens Deus" (H 61, 240), o bien de "potentia trinitatis" (H 518, 519, 520), pidiendo la intervención del Dios trino para la salvación del pecador.

Si Dios puede hacer cuanto quiere en el cielo y en la tierra ("tu es solus qui omnia quaecumque volueris facis": H 281), también puede perdonar lo que en nosotros le desagrade, una vez reconocido nuestro pecado. Dios actúa con poder y misericordia para corregirnos y convertirnos ("sit quaesumus erga nos tua potentia, ut impertias correctionem, et tribuas indulgentiam": H 426), para liberarnos del pecado y sanarnos ("qui indultor es libertatis": H 230; • "qui sanas contritos corde": H 202), para sacarnos de la esclavitud e iluminar nuestra vida ("qui eripis elisos, et solvis compeditos atque inluminas caecos": H 465)...La mejor prueba de esta intervención poderosa y salvadora de Dios la encontramos en el envío de su Hijo Jesucristo.

7. DIOS REDENTOR QUE SALVA Y LIBERA. En efecto la salvación liberadora la ha realizado Dios por medio de Jesucristo. Los textos comparan la creación con la redención de modo significativo: si maravillosa fue la creación, mucho más lo es la redención ("qui nos fecisti ad imaginem tuam, et refecisti propter ingenitam bonitatem tuam": H 107; cf. 240, 585, 539...). Dios no sólo creó el mundo, creó también al hombre, creó un pueblo y una comunidad ("congregationis tuae, quam ab initio potenter creasti": H 539). Y aunque este pueblo se había perdido por el pecado, ha sido redimido por la misericordia de Dios en Cristo ("qui auctor es nostrae salutis": H 275; "et qui nos meminimus Verbi tui formatos opificio, eius rursus reformemur imperio": H 429).

Para el autor de las colectas, toda la vida de Cristo, desde la encarnación hasta la exaltación a la derecha del Padre, tiene un valor redentor ("et vera humanitatis adsumptio humani generissit manifesta redemptio": H 354; "quia in redemptionis nostrae opere nova fecisti miracula": H 562; "quos trophaeo crucis dignatus es comparare, ac pro quibus fusio sacri sanguinis exstat redemptio": H 548). Pero, sobre todo, resalta el valor redentor de la cruz, de la sangre derramada. Por tanto, Cristo es creador, pero también redentor. La redención supone una nueva creación, cuyo punto culminante se encuentra en la Cruz.

Es justamente por este misterio y esta sangre por los que somos liberados del pecado ayer y hoy. Cristo ha derramado su sangre "por nosotros", "por nuestros pecados" ("qui passionibus tuis nostrorum criminum passiones extinguis": H 368; "qui pro peccatoribus factus es pretium": H 376). Con ello nos ha redimido del pecado más pequeño y del pecado más grande ("minimum maximumque delictum": H 458), del pecado original que cometimos junto con

nuestros primeros padres, y del pecado actual que cometemos con nuestra libertad ("a damnationis origine et actualis peccati contagione tua reduce gratia liberemur": H 121). Cristo es verdaderamente el liberador y el redentor de los pecadores, por lo que se le dice: "qui redemptis liberas, et redemptio factus es libertatis" (H 275).

Más aún, con esta redención liberadora, por su sangre derramada en la cruz, Cristo ha comprado, ha adquirido, ha tomado posesión de su Iglesia ("ad defendendam hereditatem tuam tui sanguinis pretio emptam": H 494; cf. 415, 548, 568...). Las expresiones empleadas (emere, comparare, mercari, adquisitio, adquirere...) indican claramente la idea de que Cristo ha adquirido con su sangre y su pasión ("cuius sanguine", "passione voluntaria"), y también con su triunfo de la cruz-resurrección ("triumpho"), una herencia numerosa. Por eso nosotros somos su "adquisitio", sus adquiridos ("custodi adquisitos tuos": H 571).

Ahora bien, esta redención salvadora, esta reconciliación perdonadora de Cristo, no es sólo un acontecimiento del pasado, es también un acontecimiento del presente, que se actualiza en la celebración litúrgica, para el perdón y la reconciliación de los miembros pecadores de la Iglesia ("pietate solita hereditatem tuam conserva; et calicem passionis, quem potasti pro ea, semper pro remedio praesta": H 481). Esta actualización "sacramental" de la redención se pide constantemente en nuestros textos ("ut quos peccantes repuleras, convertentes suscipias": H 376), invocando la recuperación de la gracia perdida por el pecado ("et gratiam, quam peccando amissimus, convertendo restitue": H 484), y pidiendo que vuelva a redimir con su indulgencia a quienes un día redimió con su gracia ("retribue quod ante tribuisti, et salva per indulgentiam quos dignatus es salvare per gratiam": H 131)..

8. DIOS TRINIDAD, QUE RECREA Y RENUOVA AL PECADOR. La actualiza

ción de la redención supone la recreación y renovación del pecador, por obra de la Trinidad, que nuestros textos desarrollan en relación con el salmo 50. Es admirable cómo se tratan los temas de la unidad en la divinidad y de la distinción de personas, en la igualdad de poder y la diversidad de operaciones, teniendo en cuenta la actuación de cada una de ellas en la historia de la salvación y en la obra de la reconciliación y el perdón. El autor, inspirándose muy probablemente en San Agustín, atribuye la obra del perdón a la intervención del poder de la Trinidad ("sed per ineffabilem potentiam Trinitatis": H 518, 519, 520), interpretando el "Spíritus Sanctus" (= el Espíritu Santo), el "Spiritus rectus" (= el Hijo), y el "Spiritus principalis" (= el Padre) como un anuncio y confesión de la única divinidad en la diversidad de personas.

Teniendo en cuenta la reacción antiarriana presente en nuestros textos, se insistiría en la única divinidad, en la igualdad esencial de las tres divinas personas, a las que atribuye por igual las distintas operaciones que manifiestan la grandeza de la obra recreadora del perdón ("ut radicati in Patre, firmati in Filio, semper fructificemur in Spiritu Sancto": H 520. Compárese con H 518, 519)¹². Esta recreación consiste en el don del Espíritu Santo que, habitando en nosotros, renueva y confirma nuestros corazones en la fe, nos justifica en la santidad, nos hace caminar en la rectitud de vida y nos llena de sus consuelos. Se trata de una obra de la Trinidad entera, que renueva en nosotros la fe y la gracia de nuestro bautismo.

III. Teología

Todo lo anteriormente expuesto nos muestra cómo la penitencia es fundamentalmente una obra de la gracia de Dios, que interviene como lo que es: como Padre, como Hijo, como Espíritu Santo. La penitencia tiene también una estructura trinitaria, tal como lo expresan las oraciones comentadas. Todo, y también la conversión, la reconciliación y el perdón, es una

"inseparabilis operatio Trinitatis". En esta síntesis teológico-sistemática del Dios que interviene y se revela en el sacramento de la penitencia, queremos fijarnos progresivamente en cada una de las personas de la Trinidad, ahondando de forma coherente en la riqueza de su misterio perdonador, y teniendo siempre en cuenta que existe una unidad de acción de Dios uno, aún distinguiendo diversidad de funciones en cada una de las personas.

1. DIOS MISERICORDIOSO AL ENCUENTRO DEL HOMBRE PECADOR. Ya hemos descrito la riqueza de atributos que suelen atribuirse a Dios Padre. En todos ellos resalta su iniciativa graciosa, su amor originante, su bondadosa misericordia, su justicia salvadora, su ternura y su piedad, su fidelidad y solicitud...Pero nada tan significativo del "comportamiento de Dios" en relación con el pecador arrepentido como la "parábola del hijo pródigo" (Lc 15, 11-32). Es en esta parábola, que ha merecido tantos comentarios oficiales", donde más elocuente y tiernamente se nos habla de la grandeza del misterio de la misericordia del Padre.

En efecto, el Padre es aquel que espera paciente, que corre al encuentro del hijo, que le acoge emocionado sin recriminación, que exulta de gozo por el encuentro del que se había perdido, que festeja la vuelta a la vida del que había muerto, que adereza la mesa del banquete y hace fiesta por la reconciliación, que invita a todos a alegrarse con su alegría (Lc 15,1-10). "Lo que más destaca en la parábola es la acogida festiva y amorosa del Padre al hijo que regresa: signo de la misericordia de Dios, siempre dispuesto a perdonar. En una palabra: la reconciliación es principalmente un don del Padre celestial'.

Así pues, en la penitencia es donde Dios manifiesta más su rostro amoroso, su ternura maternal, su benignidad misericordiosa. No perdona porque juzga, sino que su juicio es perdonando. No da la gracia porque perdona, sino que perdona porque da la gracia. Su acción es creadora y recreadora. Y la finalidad no es otra más que la salvación, la participación en su vida divina, la unidad en el amor, ya en su realización terrena, y para la plenitud escatológica.

2. CRISTO SALVADOR, MEDIACIÓN PASCUAL DE RECONCILIACIÓN. Cristo, por su encarnación, su vida, su pasión, muerte y resurrección, es la más cercana y radical historización personal de la misericordia del Padre; es la mediación pascual de la reconciliación, por la que recuperamos la amistad perdida y hacemos nueva alianza con Dios. El Cristo reconciliador de ayer sigue siendo el Cristo reconciliador de hoy, de forma especial por el sacramento de la penitencia, a través del cual continúa proclamando la misericordia y el perdón al pecador arrepentido (Mc 2, 5; Lc 7, 48-50; Jn 8, 11; Lc 23, 43). El sacramento es un verdadero encuentro de reconciliación, cuyo preludio se da en la parábola del hijo pródigo, y cuya realización ejemplar "de una vez para siempre" se da en el sacrificio de Cristo en la cruz, por el que la humanidad es devuelta a la amistad con Dios: "Porque, si siendo enemigos fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, reconciliados ya, seremos salvados en su vida. Y no sólo reconciliados, sino que nos gloriamos en Dios nuestro Señor Jesucristo, por quien recibimos ahora la reconciliación" (Rom 5, 10).

Ahora bien, este encuentro sacramental tiene unas características peculiares:

— *Se trata de un encuentro memorial* del pecador arrepentido con el misterio pascual de Cristo, porque en él se actualiza y realiza dicho misterio, a través del signo concreto. Es un signo "rememorativo" (signum rememorativum) del acontecimiento reconciliador de la pascua de Cristo. Es un signo "demostrativo" (signum demonstrativum), en cuanto que este acontecimiento se presencializa y actualiza por el sacramento de la penitencia, con los actos que lo componen: mientras los actos del penitente representan la obediencia y la respuesta fiel a la voluntad de Dios; la intervención del ministro por la palabra, la imposición de manos y la absolución actualiza el amor misericordioso, la aceptación por el Padre del "sacrificio del

corazón contrito" (Sal 51,19). Igualmente, es un "signo prognóstico" (*signum prognosticum*) de la pascua de Cristo, en cuanto es anticipación de la victoria definitiva sobre el pecado, garantía del juicio escatológico de gracia, prenda de la felicidad eterna.

— *Es un encuentro para la liberación y la santificación del pecador*, en el que se rememoran las liberaciones de Dios en la historia de la salvación, sobre todo la realizada en Cristo. La humanidad, todavía en situación de "muerte" espiritual y de esclavitud por el pecado, es liberada por la muerte y la resurrección de Cristo, para la santificación. Esta liberación santificadora se realiza por primera vez en el bautismo, y se renueva o recupera por la penitencia, a la que con razón se le llama "segundo bautismo", "segundo nacimiento".

— *Es un encuentro que implica un 'proceso existencial pascual'*, porque la penitencia tiene una estructura pascual, tal como se expresa en el mismo proceso interno y externo de los actos del penitente. La penitencia es esfuerzo, ascesis, "acción laboriosa" para el sujeto, e implica por lo mismo un aspecto "sacrificial, de renuncia y entrega (*sacrificium laudis*), lo que la asemeja al sacrificio pascual de Cristo. Además, la penitencia supone también un "paso" (*peschah*) interno y externo, de la muerte a la vida, del pecado a la gracia, de la separación a la comunión..., por lo que debe decirse que realiza de forma especial el misterio de la muerte y resurrección del mismo Cristo, en la experiencia penitencial personal. En tercer lugar, la penitencia es renovación de vida, de alianza y compromiso con Dios y con los demás, de alegría y esperanza..., lo que la asemeja y actualiza de forma especial la renovación de la pascua.

En resumen, como ' afirma la Ex. "Reconciliatio et poenitentia", la actualización del misterio pascual por el sacramento, es la manifestación del "misterio de piedad" (*mysterium pietatis*) de Dios hacia el hombre, al que responde la piedad del cristiano hacia Dios.

3. EL ESPÍRITU VIVIFICANTE, DON Y FUERZA DE RECONCILIACIÓN. El sacramento de la penitencia, lo mismo que el sacramento de la Iglesia, es inseparable del Espíritu. Ya en la Escritura aparece el Espíritu como la fuerza que impulsa al Siervo de Yahvé a expiar por los pecados y a cumplir su misión reconciliadora (Is 42, 1-6; 61, 1-4). Por el Espíritu se va a renovar la alianza, y un nuevo corazón va a hacer posible su cumplimiento (Jer 31, 31-34; Ez 36, 25-27). El Espíritu hará posible, cada vez que haya infidelidad y pecado, el perdón de Dios y la recreación del corazón para una vida reconciliada (Sal 50, 12-14). Y será en este mismo Espíritu en el que Cristo actúe para curar y perdonar, para vencer al mal y al demonio (Mc 4, 1 ss.). El Espíritu prometido será enviado por el Señor resucitado para que en su fuerza y poder la Iglesia, por el ministerio de los apóstoles y sus sucesores de forma especial, continúe la obra de la reconciliación (Jn 20, 21-23).

En el sacramento de la penitencia puede decirse que el Espíritu es la presencia del poder reconciliador de Cristo glorioso, y el agente principal de la reconciliación sacramental. Es al mismo tiempo ámbito y posibilidad de reconciliación, ya que sólo en él es posible reconciliarse con Dios, y sólo por él la vida puede ser vida reconciliada. Es don gratuito para la reconciliación y a la vez don personal de la reconciliación, ya que liberados del pecado somos "llenados" del Espíritu. Es asimismo renovación de la vida bautismal y recreación de la vida en Cristo. Es principio increado de unidad eclesial, e impulso personal para la unidad en el amor y la fraternidad. Es, en definitiva, el que hace posible que por la reconciliación se renueven nuestras relaciones con Dios, con los demás, con la Iglesia, con la creación entera.

IV. Liturgia

Esta teología del Dios misericordioso, que interviene trinitariamente en la reconciliación, aparece recogida en las fórmulas litúrgicas que hoy se proponen para la celebración del sacramento. Para constatarlo, bástenos comentar la que consideramos más significativa": la fórmula para la *absolución general del nuevo Ritual* n. 151. En ella se explicita quién es cada persona divina, cómo ha actuado en la historia salutis para la reconciliación, y cómo actualiza hoy su reconciliación y perdón, en la celebración sacramental, respecto a la persona particular y a la comunidad entera.

De Dios Padre se destaca su voluntad salvadora y no condenadora, su iniciativa de amor, hasta el punto de enviar a su Hijo, y su actuación misericordiosa para la paz: "Dios Padre, que no se complace en la muerte del pecador, sino en que se convierta y viva; que nos amó primero y mandó su Hijo al mundo para que el mundo se salve por él, os muestre su misericordia y os conceda su paz".

De Cristo se expresa la reconciliación por el misterio pascual (muerte y resurrección), para el perdón y la justificación de gracia. Y además se acentúa el carácter pneumatológico de la continuación de la obra reconciliadora, a través del ministerio eclesial. Más aún, la reconciliación es liberación ("os libre") por el Espíritu, y don del mismo Espíritu ("os llene de su Espíritu Santo"):

"Nuestro Señor Jesucristo, que fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación, que infundió el Espíritu Santo a sus apóstoles para que recibieran el poder de perdonar los pecados, os libre, por mi ministerio, de todo mal y os llene de su Espíritu Santo".

En cuanto al Espíritu, se pone de relieve su intervención reconciliadora ("para el perdón de los pecados") en doble sentido: purificación y claridad, abandono de la tiniebla y entrada en la luz. Además, se destaca su acción consoladora en el interior del hombre, y por otro lado su impulso para dar testimonio de las grandezas del Señor: "El Espíritu consolador, que se nos dió para el perdón de los pecados, purifique vuestros corazones y os llene de su claridad, para que proclaméis las hazañas del que os llamó a salir de la tiniebla y entrar en su luz maravillosa".

En conclusión, la imagen de Dios que se revela y expresa en el sacramento de la penitencia, es la de un Dios de amor y misericordia infinitos que, más allá de méritos o contrapartidas humanas, acoge y perdona al hombre débil y pecador, mostrando para él, en una permanente actualización, la grandeza del "misterio de piedad".

[-> *Agustín, san; Amor; Atributos; Bautismo; Biblia; Comunidad; Creación; Cruz; Encarnación; Escatología; Esperanza; Espíritu Santo; Fe; Gracia; Hijo; Historia; Iglesia; Inhabitación; Jesucristo; Liberación; Liturgia; Misterio; Padre; Pascua; Salvación; Teología y economía; Trinidad; Vida cristiana.*]

Dionisio Borobio

PENTECOSTÉS

SUMARIO: I. El Espíritu de YHWH como lugar de la comunión de Dios con su pueblo en el AT.—II. El Espíritu Santo dado en Pentecostés por el Cristo crucificado y resucitado y la Iglesia como «comunión del Espíritu Santo» en el NT: 1. El testimonio sinóptico de la presencia del Espíritu en la misión del Cristo histórico; 2. El acontecimiento pentecostal

como lugar de la efusión escatológica del Espíritu: a) El Pentecostés de Lucas, b) El Pentecostés de Juan; 3. La experiencia del Espíritu dentro de la vida y de la misión de la comunidad de la nueva alianza (Pablo y Hechos de los apóstoles); 4. El testimonio sobre la identidad del Espíritu Santo, a la luz del acontecimiento pascual y eclesial, sobre todo en el cuarto evangelio; 5. María y Pentecostés. —III. Perspectiva dogmática sobre la identidad trinitaria del Espíritu pentecostal.

En la narración lucana de los *Hechos* el don del Espíritu por parte del Mesías crucificado y resucitado y la experiencia escatológica del Espíritu Santo en la nueva comunidad mesiánica se colocan, como fuente y paradigma, en el día de la fiesta judía de Pentecostés, que adquiere así la perspectiva cristiana un significado nuevo. Esta vinculación entre la fiesta de Pentecostés y la experiencia-promesa de la efusión del Espíritu no puede encontrarse de hecho en el AT. Por tanto, la caracterización pneumatológica de Pentecostés tiene que verse como una realidad específicamente cristiana, subrayada por lo demás por la manifestación de la identidad personal del Espíritu, que se hace precisamente a partir del acontecimiento pentecostal como última expresión o dimensión del acontecimiento pascual. Por eso, nos detendremos en la experiencia-promesa del Espíritu en el AT, para releer luego en el NT el acontecimiento de Pentecostés como clave interpretativa, tanto de la acción del Espíritu en la comunidad de la nueva alianza, como de su identidad teológica-trinitaria.

I. El Espíritu de YHWH como lugar de la comunión de Dios con su pueblo en el AT

Para describir la experiencia y la comprensión del Espíritu en el AT, con su tensión a la plena manifestación en el acontecimiento pentecostal, hay que hacer dos premisas. En primer lugar —como ya se ha indicado— hay que recordar que en el judaísmo Pentecostés (*shabu Bt* «fiesta de las semanas») no es más que una de las tres fiestas de peregrinación a Jerusalén, como fiesta de la cosecha del grano (cf. Ex 23, 16; 34, 22) y fiesta de las primicias (cf. Núm 28,26); no parece posible encontrar una mención explícita de un acontecimiento histórico-salvífico al que haga referencia esta fiesta. Los únicos e importantes elementos que encontrarán expresión en la reinterpretación neotestamentaria son, por un lado, el hecho de que en el judaísmo tardío esta fiesta se relaciona con el recuerdo del acontecimiento del Sinaí como fundación del pueblo elegido, a través de la estipulación de la alianza y del don de la ley; y por otro, el hecho de que se celebre siete semanas (cincuenta días, según la expresión griega) después de la fiesta de Pascua (cf. Lev 23, 25s). En la perspectiva neotestamentaria — especialmente lucana— esto subrayará la relación estrecha de sucesión-consecuencia entre la nueva Pascua y el nuevo Pentecostés y el significado de este último como lugar de actuación — en la efusión del Espíritu— de la comunidad de la nueva alianza llamada a convocar a todas las gentes.

La segunda premisa se refiere a los que podríamos definir como los «presentimientos» de la acción del Espíritu en el mundo extrabíblico. En efecto, si sobre todo en el mundo grecohelenista es posible encontrar ciertas afinidades entre los temas bíblicos de la sabiduría (en el AT) y del *logos* (en el NT), lo mismo puede hacerse para la experiencia de Dios como Espíritu sobre todo en las religiones y en las filosofías del Extremo Oriente (desde el Taoísmo hasta el Hinduismo, donde por ejemplo, el *atman* se describe como un aliento de vida soplado por el *brahman* divino en las narices del hombre), pero también en el helenismo (desde el *peúma* «entusiástico» del que habla Platón hasta el *pneúma* cosmológico de los estoicos y el concepto plotiniano del *pneúma* como *anima mundi*). Más aún, podría decirse que, si la historia de la humanidad es una historia de encuentros (en primer lugar, entre Dios y los hombres), cada vez que se ha realizado un encuentro, allí ha estado presente de alguna manera el Espíritu. En este sentido, para dibujar y comprender la acción del Espíritu en la

historia de la autocomunicación de Dios a la humanidad, hay que tener presentes dos puntos de vista complementarios. Por un lado, hay que pensar en una economía salvífica trinitaria, que «se hizo presente desde el comienzo al género humano, con la paternidad de Dios, la luz del Verbo que irradia sobre todos los hombres y el impulso del "Espíritu que sopla adonde quiere"»². Por otro lado, hay que subrayar también el progreso de la revelación de Dios, y en especial de la identidad del Espíritu Santo, según la evolución efectiva de la historia de la salvación, como ya subrayaba agudamente Gregorio Nacianceno.

Sobre esta base se puede subrayar sintéticamente que la experiencia del Espíritu en el AT está caracterizada por dos dimensiones fundamentales:

a) El Espíritu (*rúah*) de YHWH es ante todo el lugar de comunión de YHWH con su pueblo y con cada uno de los hombres. Pensemos solamente en la narración genesíaca de la creación del hombre con la espiración del aliento de vida (Gén 2,7), o en el aleteo del Espíritu de YHWH sobre las aguas (Gén 1,2). Es paradigmática en este sentido la experiencia del encuentro de Elías con el Señor en «el murmullo de una brisa ligera» (1 Re 19,11-13). En este sentido se puede decir sintéticamente que ya en el AT el Espíritu es aquella dimensión de YHWH en la que él se pone «fuera de sí», en relación con la creación, con el hombre y con la historia. Y por otra parte, que es el mismo Espíritu de YHWH, en cuanto dado al hombre, el que hace al hombre capaz de vida y de encuentro con su Dios (cf., respectivamente, Sal 104; Gén 6,4).

b) En la característica tensión mesiánica-escatológica que atraviesa todo el AT, el Espíritu se promete luego, como efusión sobreabundante, al futuro Mesías y también a todo el pueblo elegido, como principio de la nueva alianza y como fuerza universal de renovación y de unidad. Puesto que es el Espíritu el que establece la comunión de los hombres con YHWH, puede decirse que el pueblo de la alianza es el espacio que Dios se crea en la historia para que el Espíritu pueda obrar en él y guiar a ese pueblo hacia la tierra prometida de la comunión plena con él. Por eso, en particular, YHWH da una especial efusión de su Espíritu a hombres como Moisés (cf. Núm 16,17), a los Jueces (cf. el libro homónimo), a los Reyes (cf. 1 Sam 8,7; 9,16; etc.) a los Profetas (cf. Is 59,21; Ez 3,12.14.24, etc.). Pero será sobre todo el Mesías prometido (o sea, el Ungido del Espíritu), el que recibirá sobre sí una efusión excepcional del Espíritu de YHWH. Más aún, el Espíritu descansará sobre él, le traerá la plenitud de los dones divinos (cf. Is 11, 1-2) y le hará convenirse en luz de las naciones (cf. Is 42,1). En el AT se va abriendo además progresivamente camino la promesa de una efusión escatológica del Espíritu sobre todo el pueblo y hasta sobre toda la creación (cf. Ez 36, 24-28; Is 32,15; Jl 3, 1-2): será la nueva alianza, en donde el Espíritu, puesto dentro del corazón de los hombres, sabrá llevar a cabo la comunión plena y definitiva con Dios. Por eso, el Espíritu no sólo será el lugar de la comunión con Dios, sino el principio interior de una relación plena entre Dios y los hombres y de los hombres entre sí, aunque sigue siendo un don libre y gratuito del mismo Dios.

Hay que señalar que, a partir de los libros sapienciales (donde es evidente un influjo del pensamiento helenista y estoico en particular), se asiste también a una cierta personificación del Espíritu de YHWH (que, por lo demás, en el Sal 51 empieza a ser llamado «Espíritu Santo»); se trata, al parecer de un artificio literario, pero que indica una progresiva comprensión del papel esencial del Espíritu en el plan salvífico de YHWH (cf. Sa 7, 22-23; 9,17).

c) En el judaísmo intertestamentario asistimos, finalmente, a una toma de conciencia de una cierta ausencia del Espíritu, sobre todo profético (como nos atestigua, por ejemplo, 1 Mac 4,46; 9,27; 14,41). Por un lado, los escritos rabínicos y los *Targumes* conocen «la *rúah* como fuente de actividad profética en el pasado, prácticamente ausente en el presente (aun estando representada por la Escritura que ella inspira) y esperada para el porvenir esencialmente como un elemento de renovación moral y de conocimiento religioso». Por otro lado, sobre todo en

los escritos de Qumrán, encontramos el testimonio de una presencia más viva de la actividad del Espíritu divino, en una especie de escatología parcialmente realizada (aunque dentro de la esperanza de una intervención definitiva del Señor), en la que el Espíritu actuará en plenitud su función de revelación de la verdad y de la purificación del hombre.

II. El espíritu Santo dado en Pentecostés por el Cristo crucificado y resucitado y la Iglesia como «comunidad del Espíritu Santo» en el NT.

El testimonio del NT sobre el Espíritu es amplio y articulado, asumiendo y conjugando entre sí las diversas perspectivas presentes en el AT e imprimiendo sobre ellas la unidad y la novedad del acontecimiento cristológico, a partir de la clave de lectura que nos ofrece su culminación pascual. Las dimensiones de este testimonio que pueden tomarse en consideración son las siguientes: 1) el testimonio sinóptico de la presencia del Espíritu en la misión del Cristo histórico; 2) el acontecimiento pentecostal como lugar de la efusión escatológica del Espíritu (en el testimonio de Lucas y en el de Juan); 3) la experiencia del Espíritu dentro de la vida y de la misión de la comunidad de la nueva alianza (Pablo y los Hechos de los apóstoles); 4) y, finalmente, el testimonio sobre la identidad del Espíritu Santo, a la luz del acontecimiento pascual y eclesial, sobre todo en el cuarto evangelio. No nos detendremos, sin embargo, en el papel del Espíritu en la realización del acontecimiento pascual, ya que se trató de él en la voz «Pascua».

1. EL TESTIMONIO SINÓPTICO DE LA PRESENCIA DEL ESPÍRITU EN LA MISIÓN DEL CRISTO HISTÓRICO. En el estrato pre-pascual de los sinópticos, Jesús de Nazaret se presenta como el Mesías, el Ungido de YHWH sobre el que reposa la plenitud del Espíritu. Ya la escena del bautismo se describe como una consagración mesiánica de Jesús de Nazaret (cf. Mc 10, 38; Lc 1, 9-11 y par.) Y probablemente, precisamente a partir de esta escena de unción mesiánica, toda la existencia de Jesús y su ministerio se comprenden como un único bautismo (cf. Mc 10, 38; Lc 12, 49-50). También la inauguración del ministerio mesiánico en la sinagoga de Nazaret, tal como se describe en Lc 4, 16-20, se interpreta como una unción del Espíritu con referencia al texto mesiánico de Is 61, 1ss; y toda la existencia y el ministerio de Jesús se leen como un acontecimiento en el Espíritu: el kerigma y la praxis, los exorcismos y los milagros, todo ocurre en virtud y bajo el impulso del Espíritu. En particular, tres *loghia* sinópticos atestiguan esta presencia del Espíritu en la misión presente y futura de Jesús como elemento intrínseco y esencial (cf. Mt 18, 28, donde la llegada del reino se relaciona con el poder del Espíritu; Mc 3, 28-29 y par., el texto famoso sobre la «blasfemia contra el Espíritu»; Mc 13, 11 y par., que recoge la promesa hecha por Jesús del don del Espíritu a sus testigos en las persecuciones).

En la tradición sinóptica —pero, en este caso, como fruto ya de la lectura post-pascual— encontramos también, en los evangelios de la infancia, la comprensión del acontecimiento de Jesús como obra del Espíritu Santo desde el comienzo, desde su concepción (cf. Mt 1, 18-20; Lc 1, 35). Como lectura, la concepción de Jesús por obra del Espíritu Santo es signo, no sólo de su carácter mesiánico (por lo que él es el Cristo), sino también de su divinidad (él es el *Kyrios*, el Hijo de Dios).

2. EL ACONTECIMIENTO PENTECOSTAL COMO LUGAR DE LA EFUSIÓN ESCATOLÓGICA DEL ESPÍRITU. La tradición neotestamentaria nos atestigua la experiencia y la comprensión apostólica del don del Espíritu Santo recibido por la comunidad de la nueva alianza en estrecha vinculación con el acontecimiento pascual de Jesús, aunque solamente dos textos, el uno al comienzo de los Hechos de los apóstoles (2, 1-13) y el otro al final del cuarto evangelio (20, 19-23), ofrecen un contexto histórico preciso y describen las condiciones de la primera comunicación escatológica del Espíritu por parte del Cristo resucitado. Los dos relatos están de

acuerdo en lo esencial: la efusión del Espíritu tiene lugar inicialmente y de modo frontal sobre los apóstoles, por parte de Cristo resucitado, y en Jerusalén. Son diversas las circunstancias y el marco de la interpretación teológica que sirven de contorno y de explicación del acontecimiento.

a) El Pentecostés de Lucas. En el relato de Lucas tenemos una referencia precisa a la fiesta de Pentecostés. Parece que con ello se subrayan sobre todo dos elementos. Por un lado, que Pentecostés, con la efusión del Espíritu, es el cumplimiento del acontecimiento pascual. En efecto, en el discurso que ilustra el don del Espíritu, liga muy estrechamente la Pascua, la Ascensión y Pentecostés: «A este Jesús Dios le resucitó (...), y exaltado por la diestra de Dios, ha recibido del Padre en el Espíritu Santo prometido y ha derramado lo que vosotros veis y oís» (2, 32-33). Como veremos, la comprensión de Pentecostés como cumplimiento del acontecimiento pascual es la misma que está presente en Juan; lo que pasa es que «los tres tiempos están recogidos en Juan en un mismo día, mientras que Lucas los distingue, uniéndolos por lo demás en el único desarrollo del ciclo pascual». Por otra parte, la vinculación del judaísmo tardío de Pentecostés con la conmemoración del don de la ley en el Sinaí y la evidente referencia lucana a las profecías mesiánicas de Joel, de Jeremías y de Ezequiel sobre la nueva alianza subrayan que el don pentecostal del Espíritu constituye el fruto pleno de la salvación traída por Cristo como realización de la nueva alianza. Así se confirma en el hecho de que el relato de Pentecostés va seguido de la descripción de la vida de la comunidad cristiana (cf. sobre todo los sumarios lucanos: He 2,44-45; 4,32-35), donde la comunión no sólo de corazones, sino de bienes, subraya (con la referencia incluso literal al texto de Dt 15,4: «no habrá pobres en medio de vosotros») que Lucas, a la luz del mensaje de Jesús sobre la venida del reino, interpreta Pentecostés como la inauguración de la comunidad de la nueva alianza, regulada por la ley nueva de la caridad'. También el «hablar de varias lenguas», con evidente alusión por un lado a la experiencia de los antiguos profetas (cf. Núm 11,25-29; 1 Sam 10,5-6; 1 Re 22,10) y por otro a la experiencia de la «glosolalia» en la Iglesia primitiva (cf. He 10,46; 19,6; 1 Cor 12-14), subraya que el don del Espíritu restablece la unidad del lenguaje que se había perdido en la torre de Babel (Gén 11, 1-9) y prefigura la dimensión universal de la misión de los apóstoles (He 1,8).

b) El Pentecostés de Juan. La narración de Pentecostés en Juan nos presenta una interpretación análoga, aunque en un contexto teológico distinto. Se da una vinculación muy estrecha entre la escena de la crucifixión, con la «entrega del Espíritu» por parte de Jesús moribundo (19,30) y la salida de sangre y agua del costado traspasado del Señor (19,34), y la escena de la aparición de Jesús resucitado, con los signos glorificados de la pasión, en medio de los apóstoles. Para Juan, la escena del hacerse presente resucitado entre los suyos es la otra cara, el fruto, de la escena de la crucifixión y de la muerte. El Resucitado llega haciéndose presente en medio de la comunidad: por los verbos usados (*élthen* y *éste*), el cuarto evangelio parece querer sugerir que Jesús se hace presente, no recorriendo un espacio, sino mostrándose en el centro de la comunidad: él es su corazón, la fuente perenne de vida. El mostrar las manos y el costado subraya que se perpetúa en él el acontecimiento pascual de muerte y resurrección, por el que él es para siempre el Crucificado-Resucitado, de cuyo costado, en el Espíritu, brotan la sangre y el agua, vida y alimento de la comunidad nueva. El aleteo del Espíritu sobre los apóstoles por obra de Jesús, subraya que el Resucitado es la fuente del Espíritu «sin medida». La escena refleja por un lado la del Génesis (Dios que sopla su aliento en las narices del hombre: Pentecostés es la creación consumada; por otro lado, con la referencia a la paz dada por Cristo y el envío para la remisión de los pecados, recuerda la salvación plenamente realizada que ha de ser comunicada a todas las gentes.

c) La experiencia del Espíritu dentro de la vida y de la misión de la comunidad de la nueva alianza (Pablo y Hechos de los Apóstoles). Son sobre todo los Hechos de los apóstoles y el

epistolario paulino los que describen con gran riqueza la vida de la Iglesia apostólica como vida de la comunidad de la nueva alianza en la fuerza del Espíritu de Pentecostés. San Lucas subraya, en particular, el papel del Espíritu como Espíritu de profecía y de testimonio y como principio de irradiación universal de la salvación: en cuanto que es el Espíritu Santo el que mueve a los apóstoles y a toda la comunidad cristiana a llevar a todos los hombres la buena nueva de Cristo para recogerlos en una sola familia. San Pablo, sin olvidar este aspecto (pensemos solamente, por ejemplo, en la presencia en las comunidades paulinas de los carismas de la profecía y de la glosolalia), subraya sobre todo la acción del Espíritu como principio del amor y de la comunión que liga a los hombres, en Cristo, con el Padre y entre sí. Todo esto tiene su raíz en el hecho de que el don del espíritu hace al creyente «hijo» del Padre en Cristo, según la enérgica y precisa afirmación de la carta a los Romanos: «y vosotros (...) habéis recibido un espíritu de hijos adoptivos por medio del cual gritamos: "Abba, Padre". El mismo Espíritu atestigua a nuestro espíritu que somos hijos de Dios» (8,15-16). Al hacerlos «hijos», los hace también «un solo cuerpo» (2 Cor 12,13), una «comunión del Espíritu Santo» (2 Cor 13,13). Así, pues, el Espíritu es aquel principio de la libertad (2 Cor 13,17) y del amor (Rom 5,5; 2 Cor 13,13), de donde nace y se edifica la unidad eclesial; y los dones que cada uno recibe del Padre por medio del Espíritu Santo (los carismas) se reciben y hay que ejercitarlos para edificar la unidad de la comunidad (1 Cor 12-14). En este sentido, la Iglesia es para Pablo el comienzo de la nueva creación, que abarca también al cosmos (cf. Rom 8), ya que el Espíritu Santo ha sido interiorizado en el corazón de la humanidad y de la historia, y desde aquí (como principio y como «arras» de la manifestación plena de la gloria del Padre en sus hijos y en la creación) derrama sin cesar la fuerza renovadora y recapituladora de la resurrección.

4. EL TESTIMONIO SOBRE LA IDENTIDAD DEL ESPÍRITU SANTO, A LA LUZ DEL ACONTECIMIENTO PASCUAL Y ECLESIAL, SOBRE TODO EN EL CUARTO EVANGELIO. El acontecimiento pentecostal como fruto y consumación del acontecimiento pascual y la experiencia de la comunidad apostólica son el punto de partida para la comprensión de la identidad no sólo histórico-salvífica, sino incluso propiamente teológico-trinitaria del Espíritu de Pentecostés. En general, hay que subrayar que la perspectiva específica y decididamente innovadora del NT respecto al AT, en lo que se refiere en concreto al progreso en la revelación de la identidad del Espíritu, se caracteriza por dos elementos esenciales. Ante todo, por el hecho de que el don del Espíritu en los últimos tiempos a la comunidad de la nueva alianza se sitúa en una conexión indestructible con Cristo y en particular con el Cristo crucificado: quedan así unificadas las dos líneas, todavía paralelas en cierto modo, que estaban presentes en el AT (el Espíritu sobre el Mesías y el Espíritu dado a todo el pueblo); en segundo lugar, y precisamente por eso, el Espíritu Santo adquiere cada vez más decisión los rasgos de una «realidad» divina, unida pero también distinta del Padre y del Hijo. Convendrá señalar además que en el NT el apelativo «Espíritu Santo» (sobre todo en la perspectiva lucana) se reserva para el Espíritu dado en Pentecostés, es decir, para la plenitud cristológica del don y de la revelación del Espíritu, mientras que se encuentran fórmulas que lo ponen en relación o bien con el Padre (Espíritu de Dios o del Padre), o bien con el Hijo (Espíritu de Cristo, del Señor, del Hijo...).

Es el cuarto evangelio el que reviste una importancia decisiva para la comprensión de la identidad trinitaria del Espíritu; pero ya en los Hechos y en Pablo es evidente un camino en esta dirección. Efectivamente, en la obra lucana el Espíritu Santo no es sólo fuerza de irradiación de la buena nueva, sino que a menudo muestra todas las características de un actor personal que guía la historia de la primera comunidad cristiana: «El libro de los Hechos permite apreciar un progreso notable hacia la personalización del Espíritu Santo (...). La atribución constante al Espíritu de una serie bien determinada de intervenciones importantes en la historia de la salvación parece indicar

que es concebido en la práctica como sujeto de atribución divino»⁸. También en Pablo hay muchos lugares que orientan en el sentido de una personalidad propia del *Pneúma* divino que «escudriña las profundidades de Dios» (1 Cor 2, 10) y es «enviado» a nuestros corazones (cf. Gál 4, 6). Este carácter personal aparece bien claro en 1 Cor 12, 11, donde Pablo habla del Espíritu que distribuye los dones de la gracia «como quiere», por no hablar de las fórmulas trinitarias (cf. 2 Tes 13, 14; 1 Cor 12, 4-6; 2 Cor 13, 13; Gál 4, 6...), en las que el Espíritu se presenta en igualdad con Dios (*ho Theós*, el Padre) y con Cristo.

Pero es sobre todo en el cuarto evangelio donde se presenta al Espíritu Santo como el Otro Consolador (Jn 14, 16), el Otro Enviado del Padre, « que yo —promete Jesús— os enviaré de junto al Padre, el Espíritu de verdad que procede del Padre (*ho para toú patrós ekporeúetai*)» (Jn 15, 26). En efecto, es sobre todo en Juan donde la obra de Jesús en su conjunto se presenta como un bautismo en el Espíritu (cf. 1, 32-34), es decir, como una extraordinaria efusión del Espíritu sobre toda la humanidad; en efecto, él «dará el Espíritu sin medida» (3, 34), y «de su seno manarán ríos de agua viva» (7, 38), que colmarán la sed y darán la vida a todos los que creen en él (cf. 6, 60-65), permitiéndoles renacer «por obra del Espíritu» (3, 3-8). Como ya sabemos por el cuarto evangelio, la hora de este bautismo en el Espíritu es el acontecimiento pascual de la crucifixión-glorificación de Jesús: «No se les había dado todavía el Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado» (7, 39; cf. 19, 30. 34).

El acontecimiento pascual-pentecostal (cf. Jn 20, 21) queda iluminado en su realidad trinitaria, como don del Espíritu por parte del Padre y del Hijo (el Padre da el Espíritu en el nombre del Hijo y el Hijo da el mismo Espíritu a partir del Padre), en los famosos «discursos del Paráclito» (este término se deriva del verbo *parakalein*, que significa «llamar al lado de uno», «pedir socorro»). En estos discursos Jesús promete cinco veces (Jn 14, 16-17. 25-26; 15, 26-27; 16, 7b-8. 12-15) a sus discípulos el envío, después de su regreso al Padre, de otro Paráclito, a saber, el Espíritu de verdad, que en el corazón de los creyentes guiará hacia la verdad entera (cf. 16, 13). Así, pues, en estos discursos se describe al Espíritu Paráclito con rasgos claramente personales y su identidad (a partir de su misión al corazón de los discípulos) queda iluminada en su relación constitutiva con el Padre y con el Hijo. En efecto, el Espíritu mana como don del corazón de Dios Padre y, a través del Hijo, es enviado a los discípulos. Como el Hijo es el *Logos* del Padre que nos ha revelado sus palabras, así el Espíritu interiorizará las palabras de Cristo, su misma presencia, en el corazón de los creyentes: «Él —explica Jesús— (...) tomará de lo mío y os lo anunciará. Todo lo que tiene el Padre es mío; por eso he dicho tomará de lo mío y os lo anunciará» (cf. 16, 12-15). Así pues, el cuarto evangelio, junto con la misteriosa identidad del Espíritu Paráclito (que es claramente distinto del Padre y del Hijo y que es descrito con un ser análogo al del Padre y del Hijo), subraya también que el envío del Espíritu en su plenitud (precisamente como realidad distinta del Padre y del Hijo) está relacionado con el acontecimiento pascual de Cristo: «Os conviene que yo me vaya, porque si no me voy, no vendrá a vosotros el Consolador» (16, 7b).

Finalmente —para subrayar que la realidad del Espíritu Paráclito es la misma realidad divina del Padre y del Hijo—, el cuarto evangelio inserta al Espíritu en aquel dinamismo de recíproca glorificación entre el Padre y el Hijo que caracteriza a la misión del Verbo encarnado, culminando en su pascua y revelando su plena identidad divina como Hijo unigénito del Padre (cf. 13, 31-32; 17, 5. 24). En efecto, gracias a esta mutua glorificación, el Padre y el Hijo están el uno en el otro, más aún, son Uno (cf. 10, 30; 14, 8-10). Y también el Paráclito participa de este infinito dinamismo de glorificación que se actúa plenamente en el acontecimiento pascual-pentecostal. En los discursos sobre el Paráclito, Jesús subraya que «El me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo anunciará» (16, 14). Todo lo que el Padre posee, se lo da al Hijo —glorificándolo, o sea, haciéndolo partícipe de su gloria— y todo lo que el Hijo tiene del Padre es a su vez «tomado» por el Espíritu y anunciado a los hombres (cf. 16, 15). Más aún, esta

misma gloria que el Padre da al Hijo y que el Espíritu anuncia a los hombres parece hasta cierto punto identificarse con el don mismo del Espíritu Santo, por ejemplo cuando Jesús reza así al Padre en su oración por la unidad: «Y la gloria que tú me has dado, yo se la he dado a ellos, para que sean uno como nosotros somos uno. Yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectos en la unidad y el mundo sepa que tú me has enviado» (17, 22-23). En este pasaje, la gloria es lo que hace Uno al Padre y al Hijo (el Ser Dios) y, a través del don del Hijo que brota del Padre (es decir, el Espíritu Santo), es lo que hace una sola cosa a los creyentes con Cristo y, por medio de él, con el Padre.

Como puede deducirse de estos breves pasajes, el tema de la gloria (*kabod*, en el AT; *doxa*, en el NT) tiene una centralidad y una profundidad únicas en el cuarto evangelio, precisamente para expresar la unidad de Dios en la mutua relación de amor-entrega de sí entre el Padre, el Hijo y el Espíritu: y al mismo tiempo, para expresar el fruto de la redención de Cristo y del don pentecostal del Espíritu Santo como participación en la misma vida divina que se actúa, ante todo, en la unidad de los creyentes en Cristo realizada por el don del Espíritu. Todo esto se contempla y se afirma con una densidad simbólica y alusiva, que se ofrece a la teología sucesiva de la Iglesia para una profundización de qué es lo que significa la unidad del Dios trinitario y la participación de la misma, por gracia, a los hombres.

5. MARÍA Y PENTECOSTÉS. Una última e importante dimensión del acontecimiento pentecostal, que es preciso tener en cuenta, aunque sólo sea de pasada, se refiere a la presencia y al papel de María, la Madre de Jesús, en este momento constitutivo de consumación del acontecimiento cristológico y de su culminación pascual, presencia que se subraya de varias formas tanto en la perspectiva de Lucas como en la de Juan. En los *Hechos de los Apóstoles* se menciona la presencia de María al lado de los apóstoles, de algunas mujeres y de los hermanos de Jesús, en el cenáculo, en actitud de concordia y de oración (1, 12-14), en espera del don del Espíritu prometido por Jesús (cf. 1, 7-8). Esta presencia de María al comienzo de la Iglesia es copia de su presencia al comienzo de la vida histórica de Jesús (cf. Lc 1, 26-38); en ambos casos, el que obra el nacimiento de Jesús y el nacimiento de la Iglesia es el Espíritu Santo (cf. Lc 1, 35; He 2, 4). De forma delicada y alusiva, la obra lucana quiere por tanto subrayar que la efusión del Espíritu a través del Mesías sobre todo el pueblo nuevo se realiza a través del «fiat» y de la presencia maternal orante de María. En otro contexto teológico, esta misma presencia se subraya en el cuarto evangelio. También aquí, el primer signo a través del cual Jesús muestra su gloria a los discípulos en las bodas de Caná (Jn 2, 1-12), tiene lugar en presencia y por la mediación de la Madre de Jesús. Lo mismo ocurre bajo la cruz, donde la «entrega del Espíritu» (19, 30) por parte de Jesús y el manar de «sangre y agua» de su costado traspasado por la lanza (19, 34) se encuadran en una escena de profundo significado eclesiológico. Al comienzo de la escena aparecen María y las mujeres al pie de la cruz y se menciona la entrega de la madre al discípulo que amaba Jesús, indicándose en María, la «nueva Sión», la comunidad de la nueva alianza que recibe el don del Espíritu, engendrando como hijos de Dios a los hombres (confiados en Juan a María) (cf. 19, 25-27). Al final, la cita del pasaje de Zacarías: «Mirarán al que traspasaron» (Zac 12, 14, en Jn 19, 37), indica a Cristo crucificado como el punto de convergencia y de atracción de los hombres, que en este converger hacia él —por el Espíritu— se convierten en Iglesia, en «lo uno», según la expresión misma de Jesús: «Cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12, 32), y la del evangelista: «Jesús tenía que morir para reducir a uno solo a los hijos de Dios que estaban dispersos» (Jn 11, 52). Así, pues, también en la perspectiva de Juan el acontecimiento pentecostal tiene una dimensión mariológica intrínseca, como primicia y mediación al mismo tiempo de su fruto eclesiológico.

III. Perspectiva dogmática sobre la identidad trinitaria del Espíritu pentecostal

Como conclusión de esta lectura teológico-bíblica del acontecimiento pentecostal en su íntima conexión con el acontecimiento pascual del Crucificado-Resucitado, ofrecemos solamente algunas perspectivas dogmáticas sintéticas que se deducen del testimonio bíblico y que constituirán las líneas de fondo de la penetración sucesiva de la tradición de la Iglesia sobre la identidad y la acción del Espíritu de Pentecostés. Lo hacemos poniendo de manifiesto dos dialécticas fundamentales que atraviesan el don y la manifestación escatológica del Espíritu Santo.

La primera dialéctica se refiere a la relación entre la revelación plena de la identidad del Espíritu Santo y el cumplimiento de la obra de la salvación del hombre como unidad, es decir, como Iglesia. El dato teológico fundamental que se deduce del acontecimiento pentecostal es realmente que sólo a partir del acontecimiento pascual, es decir de la muerte de Cristo como retorno suyo al Padre, se hacen posibles al mismo tiempo la manifestación del Espíritu Santo como realidad distinta del Padre y del Hijo encarnado (es decir, como persona, según la terminología de la definición dogmática posterior) y, en consecuencia, la plenitud de su obra de salvación y definición en los hombres. Como el Padre se hace «visible» en el Hijo hecho carne, revelándolo como persona distinta de él, así el Hijo da el Espíritu, como persona distinta de él, sólo en el momento en que vuelve al Padre, dejando espacio —por así decirlo— al Espíritu. De esta manera se manifiesta el Ser trinitario de Dios: la distinción y la unidad de los Tres. En consecuencia, precisamente porque ha sido dado y revelado en plenitud, el Espíritu puede comunicar a los hombres lo que es más propio del Ser de Dios: su misma vida divina (cf. 2 Pe 1, 4), haciéndolos hijos en el Hijo, una sola cosa en él, como él es uno con el Padre (cf. Jn 17, 21-22). En esta perspectiva se pone también de relieve la «función» creativo-salvífica del Espíritu, que —parafraseando a W. Kasper— es al mismo tiempo «lo íntimo» de Dios (la manifestación de su «gloria» como unidad de la vida divina) y su «extremo» (la libre y gratuita participación de la misma en la creación por medio del hombre, en Cristo).

La segunda dialéctica se refiere precisamente a la manifestación de la identidad personal del Espíritu Santo. En el momento en que se revela plenamente en Pentecostés, se esconde también la manera más profunda: de aquella que la teología ortodoxa definirá como la «kénosis» del Espíritu Santo. Y esto porque la identidad personal del Espíritu es —a nivel intratrinitario» manifestar al Padre en el Hijo y al Hijo en el Padre; y —a nivel histórico-salvífico— introducir a las criaturas humanas en la misma realación de amor y de unidad que corre entre el Padre y el Hijo. En este sentido, finalmente, hay que leer teológicamente la relación entre María y el Espíritu Santo: María es el icono de la humanidad que ha sido hecha hija de Dios en el Hijo, unificada y divinizada, y por tanto es en su rostro donde brilla la gloria del Espíritu de Pentecostés.

[→ Amor; Biblia; Comunidad; Creación; Cruz; Encarnación; Escatología; Espíritu Santo; Experiencia; Helenismo; Hijo; Hinduismo; Historia; Iglesia de la Trinidad; Jesucristo; Judaísmo; Logos; María; Misión, misiones; Oración; Padre; Padres (griegos y latinos); Pascua, Personas divinas; Reino de Dios; Religión, religiones; Revelación; Salvación; Teología y economía.]

Piero Coda

PERIKHÓRESIS

SUMARIO: I. Terminología y significado.—II. Uso teológico: 1. En cristología; 2. En doctrina trinitaria.—III. Teología contemporánea.

I. Terminología y significado

El término griego *perikhóresis*, cuya traducción más frecuente al latín medieval es *circuminc(s)essio* (cf. *infra*), se convirtió en la época patrística en un término técnico del lenguaje teológico que se ha mantenido hasta nuestros días. Su uso por parte de los autores griegos anteriores al cristianismo es poco frecuente, incluso en la forma verbal (*perikhórein*), y el significado que le atribuyen es bien el de un movimiento circular rotatorio de diferenciación, puesto en marcha por la razón cósmica (*nous*) para hacer de la materia amorfa un cosmos ordenado (Anaxágoras), bien el de sucesión dinástica (Herodoto) o el de transición giratoria (Diógenes Laercio); en cualquier caso siempre con la inclusión de la idea de movimiento (Doneffe 498s., Disandro 443s.).

Su uso teológico se retrotrae probablemente al influjo de la física estoica (Wolfson 418s., Stemmer lls.). Aquí se hablaba de un tipo de mezcla (*krasis*) entre cuerpos distintos que conservan no obstante sus propiedades peculiares, de una coextensión (*antiparektasis*) entre un cuerpo y otro (el caso, p. e., de una gota de vino derramada sobre un recipiente de agua). Este concepto sirvió a los estoicos para comprender la relación entre cuerpo y alma: el alma, considerada también de naturaleza corporal, abarca por completo y traspasa todas las partes del cuerpo («animadas» por el alma) y, a la inversa, no hay parte del alma que no quede traspasada («corporeizada») por el cuerpo. El movimiento de esta relación parte del alma como del principio activo, pero al fin se produce una interpenetración recíproca en la que cuerpo y alma no quedan diluidos, sino que permanecen siendo lo que eran, con sus propiedades peculiares (ej. del hierro traspasado por el fuego). La idea de coextensión de los cuerpos lleva a los estoicos a la de interpenetración mutua y para expresarlo se sirven del verbo «*khorein*».

Este concepto estoico ofrecía sin duda un gran interés para la teología cristiana; ninguna yuxtaposición de elementos, sino una nueva unidad, ninguna confusión de los mismos, sino garantía de su diversidad. Aunque la doctrina estoica fue criticada ya en la misma antigüedad, si se pasaba del mundo corporal al de las esencias o naturalezas no corporales, se disponía de una metáfora para hacer plausible la unión hipóstática de la naturaleza divina y humana en la persona de Jesucristo.

II. Uso teológico

Hasta el s. IV no hay constancia de que los términos *perikhóresis* o *perikhórein* hayan sido empleados por el discurso teológico cristiano. El uso primero tiene lugar en el ámbito de la cristología para pasar después al de la doctrina trinitaria, donde se le otorgará un empleo preferente y repetido. Lo cual no excluye su uso en otros ámbitos como el de la antropología, la soteriología, la eclesiología o la relevancia práctica de la fe cristiana.

1. EN CRISTOLOGIA. La imagen tradicional del hierro traspasado por el fuego se convirtió pronto en metáfora frecuente para expresar la unidad en Cristo de la naturaleza divina y humana, manteniendo cada una su distinción recíproca (PG 11, 213s.; PG 31, 1460; PG 89, 156; PG 91, 1060, 1076). No obstante, antes de Gregorio Nacianceno (t 390) no queda constancia de que el concepto de *perikhóresis* haya sido empleado en la reflexión cristológica. El lo emplea una sola vez (PG 37, 181C), en la forma verbal (*perikhórein*), al lado y como equivalente de otras expresiones (*krasis*, *synkrasis*, PG 36, 325C), sin pretender forjar una nueva terminología técnica. El contexto de su uso es la tradición del NT, donde al Hijo de Dios se le atribuyen imperfecciones humanas y al hombre Jesús atributos divinos, procedimiento

semántico paradójico. Aunque entre los estudiosos del tema no hay acuerdo completo sobre todos los matices de significado (cf. Prestige, Lampe, Stemmer, Harrison), perikhóresis parece implicar en Greg. Nac. no sólo la idea de intercambio o alternancia, sino también la de interpretación; se aplica a las designaciones de Cristo como Dios y como hombre, pero esta aplicación se fundamenta en la interpretación de la naturaleza divina y humana, si bien en un sentido no completamente recíproco, pues la iniciativa y la actividad corresponden al principio divino. Por este hecho (interpenetración de las naturalezas), de la única persona de Cristo pueden predicarse atributos divinos y humanos, según referencia respectiva. De esta manera, en el discurso cristológico se introduce un término nuevo para iluminar de algún modo, mediante comparaciones, la unidad de persona en la distinción de naturalezas; el antecedente de lo que más adelante llevará a hablar de la «comunicación de idiomas».

Si se dejan a un lado textos de datación cronológica insegura (PG 98, 908B) o con formulaciones compuestas, como antiperikhóresis o antiperikhórein (PG 4, 328A; PG 86, 1320B), puede decirse que el sustantivo perikhóresis reaparece con Máximo el Confesor (t 662). Con él, la metáfora o idea de perikhóresis se convierte en un recurso mediante el que superar puntos de partida o acentuaciones equivocadas respecto a la unidad en Cristo. Más allá de posturas monoteletas y nestorianas, a favor de la fe cristológica formulada en Calcedonia. La doctrina de la perikhóresis, calificada por él de inefable, ofrece la posibilidad de pensar conjuntamente la unidad de persona y la diversidad de naturalezas en Cristo (PG 91, 336D-337A); para ello recurre igualmente a la imagen del hierro transpasado completamente por el fuego y a la comparación de la unión hipostática con la unidad de alma y cuerpo (PG 91, 189C-190A). Así como un hierro ardiente puede en un mismo acto cortar y quemar, así Cristo puede actuar al mismo tiempo según su naturaleza humana y divina (PG 91, 1060D). Máximo concede también un énfasis especial a las consecuencias antropológicas y cosmológicas de la unión hipostática, en un contexto soteriológico, que permitiría extender el lenguaje de la perikhóresis (PG 91, 1228CD) a la relación entre Dios, la humanidad divinizada y la creación glorificada.

El concepto de perikhóresis alcanza un desarrollo ulterior con el Ps-Cirilo, autor desconocido de un tratado «De Trinitate» (650 ca.), falsamente atribuido a Cirilo de Alejandría (PG 77, 1119-1174) y asumido en gran parte por Juan Damasceno en su «Expositio fidei». En la interpretación mutua que se da entre el Logos y la carne, la encarnación de la Palabra y la deificación de la humanidad, cada naturaleza se apropia de las características y las designaciones de la otra; ahora bien, en la perikhóresis se trata de un movimiento que tiene su punto de partida en el Logos y origina una reciprocidad asimétrica entre naturaleza divina y humana, si bien no exclusivamente unilateral (PG 77, 1165CD). La idea ofrece semejanzas con un texto de Máximo el Confesor donde la deificación de los santos se describe como una perikhóresis en (prós) Dios, causada por la fuerza divina, pero sin que se produzca una reciprocidad de interpenetración exhaustiva. Por el contrario, en otros textos el Ps-Cirilo parece sostener que en Cristo la naturaleza humana se encuentra totalmente transpasada por la divina (PG 77, 1161D-1164D).

Juan Damasceno (750ca.) asume la herencia tradicional de los autores anteriores y la integra en su obra «Expositio fidei». La aplicación de la perikhóresis al ámbito de la cristología sigue siendo la más frecuente (PG 94, 993D, 1000A, 1001A, 10012C, 1013B, 1016C, 1052A, 1069A, 1077B, 1184CD), aunque no exclusiva. Él quiere precisar su significado mediante diversos ejemplos, entre los que se mantiene el de la unión cuerpo-alma, desarrollado ya por la doctrina estoica. Al acentuar en la perikhóresis de las dos naturalezas más el resultado final que el hecho del movimiento puede percibirse ya en el Damasceno una cierta tendencia hacia la comprensión de la misma como inexistencia mutua, en un sentido estático, que se hará más evidente en el ámbito de la doctrina trinitaria. En todo caso, el proceso de interpenetración

tampoco puede considerarse como absolutamente simétrico, aunque de ordinario se halle presente la idea de reciprocidad mutua; la perikhóresis tiene en el Logos y en la naturaleza divina su punto de partida y su principio activo, idea que se mantendrá después como algo obvio (PG 130, 253B). La perikhóresis de las dos naturalezas en la unidad de hipóstasis es así el fundamento de la llamada «comunicatio idiomatum», e.d., del procedimiento por el cual se predicaban del mismo y único Cristo atributos divinos y humanos (v.g. Cristo Dios sufre), sin cuestionar su unidad personal. Un concepto apto para utilización antimonofisita (interpenetración de dos naturalezas que siguen siendo distintas) y antinestoriana (unidad de hipóstasis).

Con la traducción al latín de su «Expositio fidei» en el s. XII Juan Damasceno ejercerá un gran influjo en la teología occidental; sobre todo la traducción que Burgundio de Pisa (1153/4) hace de perikhóresis por *circumincessio* (*circuminsessio* también desde el s. XIII por la costumbre francesa de pronunciar la c como s) puede considerarse como la creación de un término técnico en la teología latina. En simultaneidad con un retroceso del uso cristológico en favor del uso trinitario y del significado dinámico en favor del estático (independientemente de que se emplee el término con c o con s). Teólogos medievales que mantengan el uso cristológico constituyen más bien una excepción, p.e., Alberto Magno o Enrique de Gante siguen usándolo a propósito de la comunicación de idiomas para explicar que a Cristo se le pueden atribuir las propiedades de ambas naturalezas, pero no a una naturaleza las propiedades de la otra (Deneffe 520s.). La comunicación de idiomas se convertirá más adelante en un tema de controversia intraprotestante (Stemmer 39ss.): Lutero mantiene no sólo que las propiedades de ambas naturalezas se pueden atribuir a la misma persona de Cristo, sino también recíprocamente entre sí (la naturaleza divina ha sufrido); Calvino defiende la concepción tradicional y Zwinglio excluye la comunicación de idiomas tanto en un sentido real como verbal. En los primeros reformadores no aparece el término de perikhóresis o circuminc(s)essio, aunque sí la idea de interpenetración presente en la imagen tradicional, nuevamente utilizada, del hierro candente. Será a partir de Chemnitz cuando el término pasará a formar parte integrante de la teología protestante, mantenido con ligeras modificaciones en su formulación para expresar la unidad de dos naturalezas en Cristo como unidad perikhorética. Por lo que a su uso y significado se refiere puede decirse lo mismo de la teología católica hasta el s. XX. El empleo mantenido de la expresión perikhóresis o circuminc(s)essio no trajo consigo modificaciones importantes respecto a su uso en la teología patristica y medieval.

2. EN DOCTRINA TRINITARIA. Aunque la idea de inherencia mutua entre las personas trinitarias se fundamente en Jn 14, 11 y es conocida a la primera tradición patristica, corresponde al Ps-Cirilo el primer uso de *perikhóresis* como designación de esta realidad intratrinitaria (PG 77, 1444B). Sirve, pues, para acentuar la unidad divina garantizando al mismo tiempo la diversidad de personas y, de hecho, el Ps-Cirilo lo emplea en un contexto donde se está refiriendo a la unidad indivisa de la Trinidad, defendida por Greg. Nacianceno (PG 36, 345CD, 417BC). El acento se inclina hacia la interpenetración más como estado permanente que como proceso dinámico.

Algo semejante acontece con Juan Damasceno, quien habla de perikhóresis tanto en un contexto trinitario como cristológico; más aún, para el Damasceno, y desde entonces cada vez con más frecuencia, la perikhóresis trinitaria (PG 94, 829A, 860B, 1000B, 1181B, 1424A, 1476B; PG 95, 118D) goza de una prioridad conceptual y ontológica respecto a la cristológica, e. d., la unidad perikhorética de las dos naturalezas en la persona de Cristo se fundamenta en la unidad perikhorética de las tres personas que son inseparables en la unidad de esencia. Como hay una interpenetración de las hipóstasis divinas sin separación ni confusión, así también las dos naturalezas de Cristo se hallan interpenetradas sin separación ni confusión. Tal vez la

prioridad dada a la perikhóresis eterna intradivina podría explicar el énfasis otorgado al aspecto estático por encima del aspecto dinámico de la misma; la perikhóresis constituye sobre todo una presencia mutua permanente, de inhabitación recíproca, un estado de coherencia entre las personas trinitarias. No puede excluirse en principio la posibilidad de usar la idea de perikhóresis como parapeto de interpretaciones modalistas en Trinidad y monofisitas en cristología; las precisiones de J. Damasceno (PG 96, 617A; 549A) o las reservas de Nicéforo de Constantinopla ante el peligro de que la expresión termine diluyendo la distinción entre las personas (PG 100, 184CD) son llamadas de atención al respecto. Sin embargo, no es posible demostrar que de hecho haya sido usada con esta finalidad por algún teólogo concreto. Al contrario, la utilización de la misma en el sentido de interpretación permanente la hace apta para finalidades antisabelianas y amimonofisitas.

En la época medieval, *circuminc(s)-sessio* se emplea preferentemente en doctrina trinitaria (Deneffe 509ss., Stemmer 29ss.). No la usan todavía ni P. Lombardo ni T. de Aquino, si bien la idea de inherencia mutua de las personas constituye una obviedad teológica. La expresión aparecerá en los comentarios sobre I dist. 19 c. 4 y sobre I q.42 a.5. Y se interpretará sobre todo como un estado, un «modus essendi in», más que como una realidad dinámica. Con una modificación importante: si en la época patrística la unidad divina se explicaba por el proceso perikhorético de interpenetración, ahora es la unidad de naturaleza divina lo que fundamenta el hecho de la perikhóresis como un estado. La idea de interpenetración pasa a un segundo plano y se olvida la radicación originaria del término griego en el vocabulario estoico de los diversos tipos de mezclas. Con ello va unida una gran variedad terminológica. No solamente se habla de «*circuminc(s)essio*», sino también de «inexistencia» recíproca de las personas (Escoto), de «*circularis sessio et mutua (im)mansio*» (P. Aureolo) como expresión de una presencia íntima, permanente y duradera, fundamentada claramente en la unidad y unicidad de esencia. Esta fundamentación, con la que se quiere poner de manifiesto lo peculiar y exclusivo de la perikhóresis trinitaria frente a otras realidades análogas, lleva a relacionar *circuminc(s)essio* con consustancialidad (G. de Ockam). Solamente así puede percibir lo propio de la inexistencia o *circuminc(s)essio* de las personas trinitarias, que implica la distinción real entre las inexistentes (de lo contrario no habría en rigor ninguna *circuminc(s)essio* mutua), su presencia íntima y su unidad de esencia (la coherencia recíproca no es meramente intencional) (G. Biel).

Variedad terminológica ofrece también Faber (1507) en las distintas maneras de traducir los términos perikhóresis y perikhórein de la «Exp. fidei» de J. Damasceno: «*invicem circuitio*», «*immansio*», «*in seinvicem ingressio immansioque*» (combinación del aspecto estático y dinámico de la perikhóresis), «*immanentia*», «*seinvicem immeare*». Faber diferencia todavía de algún modo entre «perikhóresis» e «*immanentia*». Con Suárez de Montoya, sin embargo, se impone el uso indistinto de ámbos términos para expresar la misma e idéntica realidad: *circuminc(s)essio* como «*immanentia mutua, totalis inexistencia, presentia intima*». El acento nuevo se pone en la relación que ahora se establece entre la presencia o inexistencia recíproca y la transcendencia divina respecto al espacio, la «*inmensitas Dei*», como algo que corresponde no solamente a la esencia, sino también a las propiedades personales (a causa del «*circum*», donde está la una está también la otra). Esta correlación no es del agrado de Petavio, quien prefiere la expresión «*mutua existencia*» y opina que los latinos no han entendido bien el término griego perikhóresis al traducirlo por «*circuminc(s)essio*»; esta palabra, derivada de «*circuminsedere*», evoca representaciones espaciales, sobre todo si va asociada con la «*inmensitas Dei*», inadecuadas para el concepto de la perikhóresis divina. El fundamento de ésta no puede ser de carácter local o espacial, sino que radica en la distinción real de los inexistentes y en la unidad esencial, sin separación alguna, entre las personas.

En la teología católica posterior hasta el s. XIX y XX se siguen usando ambas formas de la traducción latina, con la matización frecuentemente repetida de que «circumincessio» hace más evidente el aspecto dinámico y «circuminsessio» el aspecto estático. Por su parte, la teología protestante prefiere emplear el término griego y, cuando se sirve de la traducción latina, ofrece igualmente una variedad de términos (immanentia, permeatio, penetratio, permeatio, immeatio, pervasio) que ponen de manifiesto la riqueza de matices (desde evocaciones espaciales hasta razonamientos metafísicos) incluidos en este concepto, herencia feliz de la tradición patrística.

III. Teología contemporánea

En la teología contemporánea se sigue otorgando a la perikhóresis un lugar destacado, con preferencia en el ámbito de la doctrina trinitaria. Pero junto a la prolongación del uso tradicional, se intenta también un desarrollo ulterior de sus posibilidades en el contexto de nuevos planteamientos, que van desde el campo trinitario-cristológico hasta el de la eclesiología o el de la relevancia social de la fe cristiana.

Constituye, p. e., un concepto clave para pensar la unidad divina de las tres personas como unidad perikhorética de tres sujetos distintos (Moltmann) allí donde la distinción real de las mismas se toma como punto de partida obvio, claramente revelado en el acontecimiento de la Trinidad económica. Y esta comprensión de las personas trinitarias o sujetos divinos como relacionalidad recíproca y mutua es característica de los desarrollos más recientes en teología trinitaria (Kasper, Pannenberg). Unidad comunal abierta a la integración del mundo y de la historia en la plenitud de la vida divina.

Por su parte, Hünermann ha hecho una propuesta cristológica de gran interés: pensar la perikhóresis de naturaleza humana y divina y la unión hipostática como un proceso en el marco de la estructura temporal e histórica. La doctrina del Damasceno constituyó ya entonces un avance enorme, pues possibilitaba pensar la unión hipostática como un doble movimiento, divino-descendente y humano-ascendente, como rotación mutua e interpenetración participativa; pero la unión hipostática era concebida como realización puntual y acabada en un momento preciso. ¿Por qué no hacer del tiempo y de la historia el marco adecuado para una reflexión sobre la unión hipostática? De esta manera los acontecimientos concretos de la vida y ministerio de Jesús, su muerte y resurrección, podrían integrarse como momentos constitutivos de su relación con el Padre y de la realización de la unión hipostática. La perikhóresis cristológica de naturalezas es vista así no sólo como movimiento dinámico circular, sino también como proceso histórico-temporal.

Planteamientos análogos se hallan en la propuesta cristológico-trinitaria que Schoonenberg ha ido perfilando en el decurso de sus publicaciones hasta hoy día. Solamente desde el acontecimiento Cristo podríamos hablar del Padre, del Hijo y del Espíritu del Hijo como tres personas distintas, de modo que queda abierta la posibilidad de un proceso creciente de personalización del Logos y del Espíritu. En el acontecimiento Cristo, donde Dios se revela definitivamente como un Dios de los hombres en cuanto Dios de la historia, alcanza la diferenciación personal su grado más alto; pero con ello no se debilita la unidad divina, sino que más bien se fortalece. La perikhóresis, concepto abstracto que hoy día puede equipararse con expresiones como diálogo o triálogo, alcanza su momento culminante desde el acontecimiento Cristo. Son propuestas que transpasan el marco de afirmaciones tradicionales, también en lo referente a la doctrina de la perikhóresis, y que merece la pena considerar atentamente por la serie de cuestiones implicadas y de preguntas no fáciles que suscitan.

El ámbito de la eclesiología orientada ecuménicamente constituye otro campo donde se pretende hacer fructífera la idea de perikhóresis (Lies). También aquí el problema de fondo es cómo conciliar unidad y diversidad, distinción real y unidad de actuación. La transposición del modelo perikhorético al campo eclesiológico no puede llevar consigo un olvido de algo importante, e. d., que únicamente en Dios se dan conjuntamente perikhóresis y unidad numérica de esencia. No obstante, a pesar de la semejanza analógica, el modelo perikhorético serviría para hacer aceptables las peculiaridades propias de cada iglesia confesional dentro de una eclesiología de comunión, para configurar una unidad en la diversidad, para que cada iglesia sea capaz de descubrir en la otra lo propio y característico de sí misma, para el reconocimiento mutuo y la recepción recíproca, para superar los miedos y angustias ante lo «otro», para testimoniar conjuntamente la misma fe cristiana en comunión y diversidad.

A su vez, en la perspectiva de la teología de la liberación (Bofe la perikhóresis intradivina en cuanto vida plena de autoentrega y comunión total constituye un modelo de referencia tanto para la crítica de las condiciones sociales vigentes como para la propuesta utópica de nuevos modelos de sociedad. Más allá del individualismo egoísta y solidario, que agranda e intensifica las diferencias injustas; más allá también de la colectivización igualitarista, que anula las diferencias individuales y las personas concretas. La Tri-Unidad divina como utopía eterna de comunión, reciprocidad, donación, solidaridad, respeto de las diferencias y de las libertades, meta final de la historia; cuando «Dios sea todo en todas las cosas» (1 Cor 5, 28), la creación entera será asumida e integrada definitivamente en la comunión perikhorética de las tres personas divinas.

En resumen, el concepto de *perikhóresis* puede considerarse como un concepto clave del discurso teológico que pretende hacer plausible la conjunción simultánea de unidad y diversidad, dinamismo y estabilidad en distintos ámbitos de las realidades propias de la fe cristiana. Su utilización en cristología permite explicar el significado salvífico de las actuaciones humanas y del ministerio histórico de Jesús. Su uso trinitario nos acerca al misterio de la vida intradivina como comunión recíproca y permanente de autoentrega mutua. Su extensión a las relaciones del Dios trinitario con los hombres y con la creación entera hace del mismo un Dios de la historia y del dinamismo intradivino una comunión abierta e integradora. Un concepto, por tanto, que, sin pretender explicar lo inefable, nos ayuda a percibir las implicaciones ontológicas y existenciales de la fe en un Dios que se define como Amor.

(-> Amor;; Analogía; Antropología; Comunión; Creación; Doxología; Encarnación; Escatología; Escoto; Esperanza; Espíritu Santo; Hijo; Historia; Iglesia; Inhabitación; Jesucristo; Liberación; Logos; Misterio; Modalismo; Monarquía; Padre; Personas divinas; Procesiones; Relaciones; Salvación; Subordinacionismo; Teología y Economía; Trinidad; Unidad; Vida cristiana; Vida eterna.)

Santiago del Cura Elena

PERSONAS DIVINAS

Historia del termino 'persona': su aplicación a la Sma. Trinidad.

SUMARIO: I. Etimología.—II. De Aristóteles a los Padres griegos.—III. San Agustín.—IV. Boecio (circa 470-525): 1. Sustancia individual; 2. La naturaleza intelectual; 3. La paradoja de lo personal.—V. Ricardo de san Víctor.—VI. Santo Tomás de Aquino.—VII. Descartes (1596-

1650).—VIII. El idealismo alemán: 1. El idealismo; 2. ¿Monismo panteísta?; 3. Necesidad.—IX. Hegel: 1. La noción de «autoconciencia», ilimitada y capaz de encuentro positivo; 2. La persona encuentra su identidad en la autodonación; 3. Mantener la diferencia del uno y del otro en la unidad; 4. La Trinidad como profecía y «Buena Noticia».—X. Rahner y el personalismo.—XI. Síntesis.—XII. Las personas divinas: Propiedades nocionales.

I. Etimología

La palabra persona (en griego, *prósopon*) tiene su origen en el teatro. Es la máscara trágica o cómica que lleva el actor y que sirve para identificar al personaje.

En este sentido, la "*persona*" designa la identidad del sujeto que actúa. Mateos-Schöckel traducen la fórmula de Jesús: "Soy yo mismo", por "Soy yo, en persona", porque ahí Jesús quiere designar su propia *identidad personal*, incluso después de su muerte.

II. De Aristóteles a los Padres griegos

La persona es la dimensión sustentadora de un ser racional. Es dimensión sustentadora porque nada tiene de accidental o de advenedizo. No sólo es sustancia sino subsistencia. Es la hipóstasis, o base sustentadora del ser intelectual. Es cierto que Aristóteles toma los *cuerpos naturales* como modelo preferencial de la sustancia. Por eso: "Cualquier cuerpo natural que tenga vida constituye una sustancia y, propiamente, una sustancia compuesta [de materia y forma]".

En el ser racional, la sustancia y la *hipóstasis personal*, no está tan sólo constituida por el elemento anímico sino por lo que subsiste: La persona es la subsistencia constituida por el alma como entelequia del cuerpo. Entendiendo *por "alma"* el principio que hace, de un ser en potencia, una naturaleza concreta y determinada. El alma es el principio constitutivo, según la cual el hombre vive, percibe sensorialmente y piensa.

Para Aristóteles, las personas están dotadas de *carácter* y ejecutan *acciones*:

"Las personas adquieren un modo determinado de ser en virtud de su carácter, y son felices o no según son sus acciones [...] Y el carácter lo adquieren mediante sus acciones".

En la *Metafísica*, Aristóteles, como si retornara al origen teatral del término "persona", emplea la palabra *prosopon* como "*rostro*". Porque la persona es, a la vez, el sustrato y la representación de la sustancia corporal y racional. De manera que, cuando más tarde Boecio y los escolásticos digan que la persona es lo que subsiste en la naturaleza racional ("*subsistens distinctum*") —ese sustrato que se exterioriza como representación de la propia identidad— les reconoceremos fácilmente como situados en el surco aristotélico.

III. San Agustín

"Lo que para los griegos es la hipóstasis, para los latinos es la persona", dijo san Agustín. Esta decisión de homologarse con los Padres griegos, llevará a Agustín (después de ciertas vacilaciones de lenguaje entre "sustancia", "hipóstasis" y "persona") a repetir la fórmula trinitaria fundamental: "una esencia y tres personas".

El término *subsistencia* era desconocido en la época de Agustín. Rufino es el primero que le da un significado teológico cercano a *persona*. Eso explica que Agustín acuse cierta tendencia a aproximar *sustancia a persona*. Después de Rufino, todo quedará más claro: *sustancia* siempre indicará la *esencia* y, en todo caso, *subsistencia* será el término que podrá aproximarse a *persona*.

Debe consignarse detalladamente la célebre aportación agustiniana, según la cual no sabemos qué significa el término "persona" aplicado a Dios: "Cuando se quiere saber qué son estos *tres*, hemos de reconocer la indigencia extrema de nuestro lenguaje. Decimos *tres* personas para no estar callados, no para decir qué es la Trinidad".

Esta afirmación sorprende por sí misma y por la insistencia con que la repite san Agustín, como si diera a entender que no es tanto un gesto de humildad como algo esencial a su teología trinitaria. En realidad, Agustín experimenta una doble alergia ante el término "*persona*": En primer lugar esta palabra no se encuentra en la Escritura, y ya se ha visto lo que representaba esta dificultad para los Padres: aunque no lo formularan explícitamente, veían en la Escritura la *norma non normata*.

La segunda reserva que Agustín mantiene frente al término "*persona*" es más intrínseca y apunta al corazón del problema: "El término 'persona' es muy genérico y se aplica al hombre, a pesar de la distancia que media entre Dios y el mortal".

He aquí el pensamiento de Agustín: En la Trinidad, la esencia no se multiplica aunque la fe confiesa tres distintas hipóstasis. Haría falta, por tanto, una denominación específica, un término propio, para designar a esos "*tres*". Esta denominación ni se encuentra en la Biblia ni nosotros somos capaces de hallarla. La palabra *persona*, como término que se refiere a la intimidad de Dios, ha brotado de nuestra indigencia: es una palabra de pobreza. No quiere decir que sea mala, sino que debe ser usada de modo abierto, sin limitar su significado al que tiene cuando se aplica a los humanos. La conclusión de Agustín es muy modesta. Una verdadera lección de "teología negativa": "¿Por qué, pues, afirmamos la existencia de tres personas? [...] Quizás porque nos agrada usar un término expresivo de la Trinidad; para no estar callados cuando se nos pregunta qué son estos 'tres', ya que hemos confesado que son tres".

IV. Boecio (circa 470-525)

"El último de los romanos y el primero de los escolásticos", como le llama Jean Jolivet', ha dado a la historia de la cultura una de las definiciones más divulgadas: '*Sustancia individual de naturaleza racional*'.

1. SUSTANCIA INDIVIDUAL. Hay muchas realidades individuadas (sustancias) pero solamente las que sustentan la naturaleza racional, autoconsciente, capaz de conocimiento, de amor y de libertad, pueden ser llamadas *personas*.

Boecio toma de la tradición aristotélico-patristica el término "*sustancia*", pero inmediatamente pone a su lado el término "individuo" con un sentido específico: la individualidad es aquello que nos diferencia, aquello que nos hace intransferibles: "personales". Ya que *una* persona no es nunca la otra'. Cualquiera puede entender esto: lo que es *personal* no es intercambiable del uno al otro. Como decían los antiguos: *no es comunicable*, aunque la persona sea foco irradiante de comunicación. Pero aquí se quiere poner el énfasis en que lo personal no es lo común o genérico sino lo específico y, aún mejor, lo individual e

intransferible. Eulalia es "irreductible" a Mercedes; Roser es personalmente distinta de Ana. No puede ser de otra manera si cada una de ellas ha de ser "persona". Cada una de ellas es autodiferenciada: solamente es idéntica a sí misma. Aquí comienza el problema: ¿cómo este individuo de naturaleza intelectual, radicalmente distinto de los otros, es capaz de establecer comunicación con los demás?

2. LA NATURALEZA INTELECTUAL.

Hay que contestar resueltamente, sin necesidad de moverse de la tradición platónico-aristotélica, que la posibilidad de comunicación personal tiene su raíz en la naturaleza intelectual (autotransparente), lo que constituye la segunda parte de la definición de Boecio. En efecto, la naturaleza intelectual existe, en concreto, de modo personalizado, es decir, de modo intransferible, irreductible y personal. Pero, al mismo tiempo, esta naturaleza intelectual es capaz de *asimilarse a todas las cosas* y de "llegar a ser todas las cosas", como dirá audazmente Aristóteles, seguido por Tomás de Aquino. En esta potencia que tiene la mente de asimilarse a las demás cosas (intuyéndolas, leyéndolas, deseándolas, amándolas) hasta establecer una unidad con ellas, radica el hecho de la comunicación. Dicho académicamente: La *sustancia individual* indica la raíz de la propia identidad. La *naturaleza racional* indica la posibilidad de comunicación.

3. LA PARADOJA DE LO PERSONAL. Aquí está la paradoja de lo que es personal: Lo más intransferible, lo más íntimo y distinto del *otro*, es —gracias a la dimensión autotransparente de la racionalidad— lo que de verdad es capaz de comunicarse: y se comunica en la luz del conocimiento y del afecto, es decir, en la donación libre de sí mismo, propia de la amistad o del amor. De suerte que la potencia intelectual lleva inherente, como observará Basilio, la capacidad de amar, y de esta manera la comunicación será completa.

La naturaleza racional es la raíz de esta capacidad de comunicación que bien podríamos calificar de experiencia primordial de la persona, la cual se sabe *distinta e intransferible*, pero toda ella *capaz de comunicación*. Esta experiencia gira alrededor de dos polos precisos e inconfundibles, pero incluidos el uno en el otro: el ser distinto y el poderse comunicar.

La *intimidad en relación* responde, pues, a la estructura más íntima de la persona. El ser personal supone una "mismidad", una apertura y una autotranscendencia que no pueden dejar de percibirse. Incluso en la vida cotidiana, se puede tomar conciencia de esa cualidad nuestra, ya que nos experimentamos *distintos en comunión* en la doble operación de interiorización y de "salir de uno mismo". Está a nuestro alcance percibir de algún modo la transcendencia que supone ser persona, como modo de ser distinto-pero-en-comunicación, de suerte que esta estructura bipolar no sólo es objeto de intelección filosófica sino de la experiencia primordial del ser racional *distinto a todos, pero abierto a todo y a todos*.

Ante estos datos, advertimos que la *incomunicación* es el defecto en el ejercicio de la personalidad, mientras que la *fusión imposible* sería el exceso.

En la Sma. Trinidad, las personas son también *distintas*: porque su origen *es distinto*, ya que opuesta es su relación de origen. Pero poseen el grado de *comunión* más elevado posible: la unidad viva de la única divinidad.

V. Ricardo de san Víctor

En su obra maestra (*De Trinitate*) toma, como punto de partida, la sustancia divina, según la tradición de los grandes trabajos trinitarios de Occidente. El tema de la esencia de Dios ocupa su primer libro, mientras el segundo está dedicado a los atributos divinos: eternidad, inmensidad, inmutabilidad y, sobre todo, Dios como Bien supremo, simple y único.

Los puntos de mayor originalidad de la obra son dos: el primero es la '*deducción "de las personas*' a partir de las exigencias del amor, de la felicidad y de la gloria divinas. Si no se diera alteridad no se podría hablar de amor verdadero. Sin la doble polaridad del "uno" y del "otro", distintos los dos, no podría darse comunicación personal y gratuita (caridad). Pero el amor de benevolencia es una riqueza de la que Dios no puede quedar privado. Por eso, en Dios ha de haber una distinción de alteridad, compatible con la unidad y la simplicidad divinas, pero que haga posible la comunicación de amor, así como de felicidad y de gloria.

El segundo punto es el concepto de persona. Ricardo de san Víctor siente un reparo ante la definición boeciana, y por eso la retoca, ya que, en su opinión, no se puede aplicar a Dios tal como Boecio la formuló. Efectivamente, dice Ricardo, la *Trinidad misma* es "una sustancia individual de naturaleza racional", y no puede decirse de ella que sea *una* persona. Ocurre, siempre en opinión de Ricardo, que el acento propio de la persona no debe ponerse en la *individualidad* sino en la *existencia*: La persona, en Dios, es la "*existencia incomunicable* propia de la naturaleza divina". Es decir persona sería aquel *modo de existir, personal intransferible, idéntico a sí mismo, distinto de los otros modos de existir*, pues todo ello y sólo ello significa el adjetivo "incomunicable", que no debe llamar a perplejidad o a engaño: incomunicable designa según Ricardo lo que es propio y privativo de una persona (lo que es propio de un modo de existir): lo que permite decir, simplemente, que el Padre no es el Hijo. Hay que decir y repetir ésto, porque se ha de suponer en el lector la convicción razonable según la cual la persona es, precisamente, foco y nudo de comunicabilidad, cosa también muy cierta.

VI. Santo Tomás de Aquino

Tomás hace suya la definición de Boecio, bajo la forma "*subsistens in rationali natura*". Pero en *De Potentia* el tema avanza con originalidad a partir del concepto de subsistente distinto, con lo cual el lenguaje gana en precisión: la persona humana es el "subsistente distinto que presta fundamento a la naturaleza humana".

También en Dios "la persona divina es el *distinctum subsistens in natura divina*". Este mismo texto añade que, *en Dios, lo que es distinto e intransferible tan sólo puede ser la relación*, no la esencia absoluta, ya que ésta es común e indistinta. Aquí conviene recordar los famosos factores de identidad tomasianos, en el sentido de que las realidades de "persona", de "relación subsistente" y aún de "esencia divina" coinciden:

"La relación en Dios no es algo accidental que pertenece a un sujeto, sino que es la misma esencia divina. Y, por tanto, es una relación subsistente, como subsistente es la esencia divina. Y así como la deidad es Dios mismo, así la Paternidad divina es Dios Padre. Ya que la persona significa la relación en tanto que ésta es subsistente".

Subsistir como relación es ser totalmente "*para el otro*", encontrando en ello la identidad propia. Por eso, lo más importante, en el Tratado de la Trinidad, no es aplicar a Dios un concepto de persona calcado de la persona humana. Esto llevaría al hombre actual, como al medieval, a un antropomorfismo inadecuado. Lo importante es que el concepto de persona, aplicado a la Trinidad, surge de la relación de autodonación total al otro, ya que la persona divina no es otra cosa sino relación. Puesto que los humanos *tenemos* relaciones pero Dios es

esas relaciones intradivinas que brotan de su autofecundidad: donde la distinción no es negatividad ni separación, sino plenitud y comunión personales. Con el deseo de ayudar a la imaginación, y en la línea de las identidades tomistas, se puede decir que la distinción en Dios no sólo no rompe la más estricta unidad sino que es el paso de la unidad formal (unicidad solitaria, diría Hilario) a la unidad comunional, la auténtica unidad de los que recíprocamente están unidos por la inteligencia y el amor: por los actos mismos de entender y de amar. Siguiendo a Tomás, cabe afirmar que la simplicidad divina es la comunión transparente de Padre, Hijo y Espíritu. Y que la Trinidad no es división dispersa sino unidad de la Inteligencia y del Amor siempre fecundos.

Esto sí estaría de acuerdo con la conciencia moderna que tiende a concebir la persona como *nudo de relaciones* y, todavía más, como *pura relación de **comunicación** por el **conocimiento** y el **afecto***. No traicionaremos el pensamiento de Tomás si decimos que la persona es la subsistencia individualizada en continua autodonación de conocimiento y de amor. Seguramente *persona* en Dios no quiere decir más ni menos que tres modos de subsistir distintos en comunicación total de autodonación, es decir, de conocimiento y de amor.

¿Tuvo en cuenta Tomás la corrección ricardiana a la definición de Boecio? Podría decirse que la tiene en cuenta, ya que —para Tomás— lo que constituye la persona no es la pura individualidad sino la *subsistencia (distinctum subsistens)*. En cambio, en ningún momento afirma el Aquinatense que lo constitutivo de la persona sea la existencia. De esta manera, Tomás mejora tanto la definición de Boecio como la de Ricardo. En efecto, frente a la *individua subttantia* de Boecio, Tomás entroniza el *distinctum subsistens* como terminología más precisa. Respecto de Ricardo, esa misma *subsistentia* tomista, *o modo de subsistir distinto en la unidad de la naturaleza intelectual* se erige, también con mayor precisión, frente a la *exsistentia incommunicabilis* ricardiana.

VII. Descartes (1596-1650)

Es difícil encontrar en Descartes un tratamiento sistemático del tema de la persona. Sin embargo encontramos en él algo todavía más importante: un cambio de mentalidad. Hasta ahora, en la tradición que va de Aristóteles a Tomás, pasando por los Padres griegos, el constitutivo de la persona se cifraba en la subsistencia, en ese fundamento metafísico según el cual los demás pueden designarme como persona y, desde mí mismo, puedo decir "yo"; "yo soy".

La enorme psicologización que supone el "yo pienso, luego existo", y, seguramente y en no menor medida, el pensamiento geométrico de Descartes, arrinconan el antiguo escenario en que la subsistencia, representada por el "rostro" o *prósopon*, aparecía en la escena de la convivencia. El misterio de la sustancia fundante que emerge en el carácter personal de la propia identidad, retrocede para dar lugar a un nuevo protagonista que, como en un primer plano, se impone a todo escenario cósmico: ¡el sujeto individual, pensante y libre es la persona!

El siguiente párrafo, que ocupa un lugar central en el *Discurso del Método*, muestra a las claras la preeminencia del sujeto pensante (persona) y el fenómeno aludido de la disolución o arrugamiento del escenario cósmico en beneficio del alma que piensa y existe:

" Luego, examinando con atención lo que yo era, y viendo que podía imaginar que *no tenía cuerpo y que no había mundo* ni lugar alguno en el que estuviese, pero que no por eso podía imaginar que no existía, sino que, por el contrario del hecho mismo de tener ocupado el

pensamiento en dudar de la verdad de las demás cosas, se seguía muy evidentemente y ciertamente que yo existía; mientras que si hubiese cesado de pensar, aunque el resto de lo que había imaginado hubiese sido verdadero, no hubiera tenido ninguna razón para creer en mi existencia. Conocí por esto que yo era una sustancia *cuya completa esencia o naturaleza consiste sólo en pensar*, y que para existir no tiene necesidad de ningún lugar ni depende de ninguna cosa o lugar material; de modo que este *yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy*, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que él, y aunque él no existiese, ella no dejaría de ser lo que es".

La subjetividad del "yo" que piensa; el poco aprecio hacia el mundo material circundante; la separación absoluta entre alma y cuerpo; la reducción del "mundo" a pensamiento y extensión (*res extensa*)... son las nuevas coordenadas que cambian lo que se entiende por *persona*.

Hasta ahora el concepto de persona se movía en un nivel metafísico, esencial, puesto que se concebía la persona como "lo que es distinto pero que, al mismo tiempo, está en relación de conocimiento y de amor". Ahora, con Descartes, nos introducimos en el nivel psicológico. A la pregunta "¿qué es la persona?", se responderá con toda naturalidad: es el propio "yo". Después del "pienso, luego existo", la persona será el centro de la subjetividad, el centro de la iniciativa psicológica consciente y libre. Este deslizamiento de lo metafísico a lo psicológico estará de acuerdo con el descubrimiento que la época Moderna hace de la subjetividad.

Y no hay duda que, en el *nivel psicológico*, como en el jurídico, es correcto definir la persona como el sujeto consciente, libre y "*sui juris*": Lo que ocurre es que, el concepto metafísico de "persona" propio de la tradición que desde Aristóteles a los Escolásticos, pasa por los Padres griegos, por Boecio y por Ricardo de san Víctor, era un concepto que, según la analogía, era aplicable a la Trinidad, tal vez con el pequeño retoque ricardiano-tomista de sustituir el término "individuo" por "subsistente distinto" (= por la relación distinta y subsistente). Esta corrección dejaba en claro que la Trinidad no consiste en la asociación de tres "individuos" bien avenidos, como dirá con sorna Rahner.

Ahora, después de Descartes y de concebir la "persona" desde una perspectiva psicológica, aumenta al máximo el riesgo de que los tres individuos (los tres "yo") deslicen la concepción trinitaria moderna hacia el triteísmo denunciado por Rahner. Es el riesgo de imaginar la Trinidad como tres conciencias, tres libertades o tres, voluntades aunque estén entrelazadas por un consenso igualmente psicologizante. Eso es lo contrario de la "trina unidad" tomista, donde las distinciones propias de las personas son simplemente las distintas relaciones opuestas en cuanto al origen. El problema es que el cambio de mentalidad que ha supuesto Descartes, ha entrado en la cultura actual, que identifica sencillamente la persona con el "yo", consciente y libre.

Psicología, individualismo y limitación serán los riesgos de algunas de las imágenes de Dios-Trinidad de nuestros días. Pocas imágenes desde el punto de vista iconográfico, pero muchas más desde el punto de vista imaginativo, concebirán a Dios como tres rostros humanos semejantes.

VIII. El idealismo alemán

Algunos teólogos católicos se dejaron devorar por el idealismo. Pero la mayoría lo refutó en bloque debido a que, desde la filosofía perenne, se le consideraba como un sistema idealista, monista-panteísta y afirmativo de la necesidad allí donde debería afirmarse la gratuidad. Podemos ver, en el espejo de Fichte, lo que significan estas tres acusaciones:

1. IDEALISMO. El idealismo tiende a la identidad entre ser y pensamiento. En esta línea previa, se inscribe la convicción de Fichte, según la cual el ser, eterno e inmutable, tan sólo puede ser alcanzado por el pensamiento.

Una forma *primera* y obvia de idealismo consiste en reducir el mundo exterior (la *res extensa* de Descartes) a pensamiento. O, al menos, a decir que toda la realidad subsiste en el pensamiento. Esto último es lo que afirma explícitamente Fichte. Por eso, para Fichte vivir no será tan sólo el "raggione usare" de Vico, sino algo más fuerte: "vivir significa ciertamente pensar y reconocer la verdad".

Esta concepción tiene su importancia, porque retrotrae a la visión cartesiana y psicologizante de la persona entendida como "conciencia de sí misma": "Nuestra propia vida es solamente lo que, en la plenitud vital, nosotros *advertimos con clara conciencia*".

Así llegamos a la forma más obvia de idealismo: es el pensamiento quien crea su propio objeto, al margen de todo mundo exterior. En consecuencia, el idealismo (fichteano) es crítico respecto del conocimiento sensorial, y lo minusvalora: no percibimos con los sentidos, ni propiamente sentimos, sino que tenemos conciencia de nuestra visión, de nuestro oído y de nuestras sensaciones

Pero en Fichte el idealismo toma una segunda forma, más profunda y sutil, cuando afirma que es el pensamiento quien atribuye la existencia al ser absoluto, cuya esencia es inmutable y eterna. ¡Es la conciencia del ser la que constituye su existencia!

Estamos en plena apoteosis de la persona como conciencia de sí misma. La Modernidad vivirá este apogeo como emancipación de la subjetividad individual y libre, como iniciativa creadora ilimitada. El campo católico se empobrece cuando se limita a desconocer sin más ese anhelo emancipatorio de la persona. Se enriquece en cambio cuando acierta a traducir ese anhelo como un proceso de emancipación de lo personal-en-comunión, y como emancipación lúcida que, para ser plena, no necesita negar el mundo exterior, ni negar a los otros, ni por supuesto el soporte impelente de la voluntad de Dios, dicho a la manera de Zubiri.

2. ¿MONISMO PANTEISTA? En el idealismo tienden a confluír el ser absoluto y la conciencia personal. "Nosotros somos esta existencia [de Dios]". De esta suerte, el ser divino y la conciencia de sí están implicados, no solamente como lo conocido en el entendimiento, o como el amado en el amante. Para Fichte, el ser divino es la forma necesaria de toda existencia y, sobre todo, de la conciencia. El ser aparece como existencia absoluta que todo lo absorbe: lo absorbe *necesariamente* en sí y lo absorbe de manera *necesaria*, no gratuita, tanto por el hecho de ser la existencia absoluta, como por el hecho de identificarse con el pensamiento omnicomprensivo: "La existencia viva y fuerte del mismo absoluto, tan sólo puede ser y existir, y fuera de ella nada es y nada existe [...] La vida real del saber es, por tanto, en su raíz, el ser mismo y la esencia absoluta. Esa esencia no es ninguna otra cosa fuera de sí misma. En su raíz vital, no hay entre Dios y el saber ninguna separación, sino que se confunden uno y otro".

Todo esto conduce hasta la tercera nota del idealismo alemán: la necesidad.

3. NECESIDAD. La filosofía perenne ha afirmado con vigor el ser necesario. Pero en el idealismo, el ser necesario expande su propia necesidad a la creación, *necesariamente* implicada en él. Ello es consecuencia de la tendencia al monismo, anteriormente observada, según la cual Dios es la forma fundamental de nuestro espíritu, del cual nosotros somos su luz, su representación y su imagen: "Es absolutamente imposible que algún viviente pueda

separarse de Dios, porque lo que vive no se sostiene en una esencia determinada más que por el ser mismo de Dios, y si Dios pudiera separarse de él, en este mismo instante desaparecería de la existencia [...] El ser divino es la forma necesaria de toda existencia y de la conciencia".

Al teólogo le es difícil discernir si cuanto se ha dicho debe entenderse en sentido global monista, como en Spinoza, o puede tener un sentido más ortodoxo. Algunas frases, sacadas de su contexto global monista, podría firmarlas un místico católico: "La divinidad misma entrará en vosotros en su forma primitiva, como vida: como vuestra propia vida".

IX. Hegel

Algunas de las afirmaciones importantes de Hegel son una reminiscencia, consciente o inconsciente, de formulaciones trinitarias. ¿Cuáles son estas afirmaciones importantes?

1. LA NOCIÓN DE "AUTOCONCIENCIA", ILIMITADA Y CAPAZ DE ENCUENTRO POSITIVO. Con Hegel, no abandonamos el nivel psicológico de la persona como autoconciencia, ya que es la suya "una filosofía que concibe la sustancia como sujeto", pero este nivel se eleva a una dimensión espiritual y metafísica innegable, ya que Hegel pretende llegar a la estructura misma del ser [espiritual].

La noción de autoconciencia propia de Hegel supera el "yo finito y empírico", como subjetividad limitada o cerrada en sí misma, ya que el "yo" sólo llega a la igualdad consigo mismo, después de haber atravesado y superado la negación, en un movimiento dialéctico *más allá de la oposición*. Comprobar estáticamente que "yo soy yo" es calificado por Hegel como tautología sin movimiento, y parece que con ello alude y califica al ser absoluto (sin dialéctica o movimiento interior) de Fichte. Por eso Hegel, que aproxima los conceptos de *persona* y de *autoconciencia*, descalifica el individualismo con una frase lapidaria: "Llamar *individuo* a una *persona* es la expresión del desprecio". La subjetividad cerrada genera el sentimiento trágico de los límites de cada persona frente de las otras. Así, Jean-Paul Sartre señalará "al otro" como el que bloquea, paraliza y amenaza al "yo" con su sola *mirada medusea*. Basta incluso el encuentro de nuestra mirada con ese "otro" para que quedemos agarrotados, como los que miraban a la Gorgona, adornada por Minerva con cabellos como serpientes, que quedaban convertidos en piedra

En definitiva y en la línea de la persona como autoconciencia: para Hegel coinciden "el Espíritu absoluto mismo, su libertad absoluta, perfecta, la conciencia de esta infinitud en sí, [y] la *personalidad libre, perfecta*

2. LA PERSONA ENCUENTRA SU IDENTIDAD EN LA AUTODONACIÓN. En otros pasajes hegelianos se da un cambio de tercio: hay afirmaciones del mismo Hegel que dan pie a una interpretación personalista y abierta, en el sentido de que el ser personal es aquel que halla su propia identidad en la libre autodonación. Hegel mismo afirma: "el yo es el contenido de la relación y la relación misma"

Pero quien ofrece una interpretación consecuente de tipo personalista, mucho más que el mismo Hegel, es su exegeta J. Hyppolite: Basta escucharlo como una prueba de lo que la mentalidad personalista puede llegar a leer en Hegel: "Se sabe ya la gran importancia que Hegel daba al amor en sus trabajos de juventud, de acuerdo con los románticos alemanes, Schiller, por ejemplo. El amor es ese milagro por medio del cual dos, que son distintos, llegan a ser uno solo, sin que esto lleve aneja la completa supresión de la alteridad. El amor supera las

categorías de la objetividad y realiza efectivamente la esencia de la vida, manteniendo la *diferencia en la unidad*".

3. MANTENER LA DIFERENCIA DEL UNO Y DEL OTRO EN LA UNIDAD. Ésta es una de las mejores cosas que pueden decirse de la santa Trinidad. El parecido de esta frase con Juan 10, 30 ("El Padre y Yo somos uno") es evidente. Pero no es Hegel mismo quien ha hablado así... Es Hyppolite. Para Hegel, seguramente la *oposición*, esto es, la distinción por la que el *uno* y el *otro* se oponen, es sobre todo *contradicción*.

4. LA TRINIDAD COMO PROFECÍA Y BUENA NOTICIA. Después de la lectura de Hegel, algo podemos elaborar como prolongación de la tradición greco-patrística: Aquí abajo, la tierra, es el lugar de la oposición y de la lucha, pero es también el lugar de reconocer a los otros, en el "mutuo reconocimiento de las autoconciencias". Es también el lugar de paso desde la servidumbre del siervo a la libertad del igual. Estos temas pueden rastrearse en la *Fenomenología del Espíritu*. En este sentido, puede ser fructuosa su lectura, si por encima de los hechos que señalan cuál es la condición de la *naturaleza* humana, y que son hechos de oposición y de lucha, advertimos que existe la realidad de las personas en la Trinidad, que aparece a los ojos de los humanos *como una profecía y una buena noticia* que señala no sólo *los hechos que son*, sino lo que *ha de ser* y lo que *será* ciertamente, como *término* de las contradicciones, de la oposición y de la lucha, visto desde la esperanza que contempla el Don de Dios siempre a punto de darse a los hombres. Eso que *debe ser*, como tarea, y que *ciertamente será* como horizonte de gracia y de esperanza, no es más que la realización plena de la *identidad* propia en la *comunión* total: esto es la superación (pero no la anulación) de la alteridad y de la diferencia, por obra del amor.

Si fuéramos capaces de purificar ese lenguaje de ruda negación del principio de no contradicción, podríamos hacer nuestra esta frase hegeliana: "Desde un mismo y único punto de vista, la cosa es lo contrario de sí misma: *para sí* en tanto que es *para otro*; y *para otro*, en tanto que es *para sí*. Es *para sí*, reflejada en sí, una unidad. Pero este *para sí*, este *ser uno* reflejado *en sí*, se pone en unidad con su contrario: el ser para otro"

En términos más cercanos a la filosofía *perennis*, lo interpretaríamos así: El ser simple y espiritual de Dios [Padre] se nos revela como él mismo y como su opuesto [el Hijo] (opuesto por origen; no contradictorio). Es *él mismo* en cuanto dice *relación al otro*, que es su opuesto: ya que el ser personal es —a la vez— un ser *en sí mismo* y un ser *para el otro*. Igualmente, el Dador [el Padre y el Hijo] se revelan en el Don que de ellos emana. Esto es así, no para superar la *logica minor*, sino porque ésta es la máxima riqueza posible del ser espiritual y personal: ser unidad de personas-en-comunión.

Quizá éstas sean algunas sugerencias que una lectura, distante pero positiva, de Fichte y de Hegel, pueda aportar al concepto de persona.

X. Rahner y el personalismo

Al mismo tiempo que se estudia el concepto de persona en Rahner, se verá la evolución de su pensamiento, al aplicar ese concepto a la Trinidad de Dios. El problema que guía su evolución es éste: ¿Hasta qué punto es correcto calificar como *personas* a los tres (Padre, Hijo y Espíritu Santo) que constituyen la Trinidad santa?

a) En *Escritos de Teología* (1962) respeta el uso del término *persona*, como consagrado por el Magisterio eclesial, y anima a emplearlo, a pesar de que advierte que el concepto actual de persona está más cerca del nivel psicológico de Descartes que del ontológico de Boecio.

b) En *Mysterium Salutis*, en ese magnífico artículo basado en el anterior, pero desplegado con un enorme poder de síntesis, que significó un relanzamiento de los estudios trinitarios, llega a una posición un tanto nueva: dado que el significado de *persona* ha cambiado, podemos usar, juntamente con él, otros conceptos que signifiquen lo que querían decir los griegos con el término *hipóstasis* y los latinos con el de *persona*. Estos otros términos, con los cuales podemos referirnos lícitamente a los "Tres de la divinidad" podrían ser: "relaciones personales distintas" o "tres modos distintos de subsistencia".

El término "relaciones personales subsistentes" parece excelente y está en el surco de la mejor tradición, según la cual es uno y lo mismo la persona y la relación subsistente. La fórmula "tres modos distintos de subsistencia" es asimismo correcta teológicamente y tiene a su favor la tradición que identifica persona y subsistencia, en la línea de Rufino, pero es oscura desde el punto de vista catequético.

c) En *Sacramentum Mundi*, Rahner amplía y radicaliza lo que dijo anteriormente. Si en *Mysterium Salutis* miraba con reservas la expresión barthiana "tres modos de ser", por el regusto sabeliano o modalista que pudiera tener, en *Sacramentum Mundi* se muestra más amplio en este punto y más radical por lo que se refiere al uso del término *persona*: "Un concepto universalizado de persona, aplicable tres veces, tan sólo puede emplearse con mucha precaución en teología trinitaria, si se busca la inteligencia recta y no la confusión. No se puede prohibir al predicador que, refiriéndose a Dios menciona a los "tres", que use otros conceptos clásicos, tales como "hipóstasis" (*subsistentia*), o bien, "maneras de subsistir", e incluso "modos de ser".

Está muy bien que Rahner entienda como "*persona*": *un modo de subsistencia distinta*. Pero, cuanto más pasan los años, más dificultades parecen acumularse ante la sustitución del término usual (*persona*) por las paráfrasis mencionadas. En efecto, la enorme ventaja de la palabra "*persona*" consiste en que es capaz de connotar al "Tú" divino a quien filialmente invocamos como Padre; es capaz de designar a la persona del Hijo Jesús, a quien seguimos hasta identificarnos con él; es capaz de indicar el Don que recibimos con nuestra personalidad abierta por la fe. Vulgarmente y en una palabra: Jesucristo, en el lenguaje usado por los fieles, es una persona divina, mucho más que un modo distinto y relativo de subsistir la divinidad, a pesar de la exactitud teológica de esta frase.

Dicho de otro modo: es muy importante entender la persona principalmente como relación (subsistente): como una relación que la persona *es*, no como relación que la persona *tiene*. Acentuar, por tanto, el concepto de relación es bueno en teología y en catequesis. Eso no impide usar la palabra *persona* a la vez con confianza y con el velo de apofatismo o de teología negativa con que la empleaba Agustín. Más, si hemos hecho la experiencia de que la vida cotidiana de la gente no está lejos de "recuperar" el nivel ontológico que va de Boecio a Tomás, pasando por Ricardo: la persona supone distinción e *intransferibilidad*, de tal manera que cada uno puede experimentar vulgarmente que *una persona no es la otra*, y al mismo tiempo supone *relacionalidad*, de tal manera que, cuanto más perfecta es la persona, más sale de sí misma y se encuentra a sí misma en la relación de entrega gratuita a los otros, a fin de establecer comunión con ellos.

Estas tesis han sido desarrolladas por la actual corriente personalista, que más que continuar la herencia de Mounier, sigue las intuiciones de M. Buber, E. Brunner, E. Levinas, F.

Rosenzweig y otros, como es el caso de J. M. Coll quien, en su reciente *Filosofía de la relación interpersonal*, despliega mediante un discurso de gran aliento las tesis personalistas básicas, que aparecen como el reflejo, en la criatura intelectual, de la distinción, comunicación y unidad entre personas propia de la Trinidad.

XI. Síntesis

Ha valido la pena el largo recorrido a través de la historia del término "*persona*", porque a través de él, ha quedado claro un concepto que puede calificarse como *perennis*. Persona es un *modo de ser intransferible*, dotado de una doble polaridad: la *mismidad* transparente (capacidad racional) y la *relación* con los otros (capacidad de comunión). En Dios, los dos polos se identifican, de suerte que la *intimidad* y la *relación* son uno y lo mismo: la mismidad del Padre es la relación de Paternidad. Desde Dios, veríamos que eso no es en detrimento de la lógica, sino que constituye la plenitud de la esencia espiritual de Dios: la riqueza personal del Padre, del Hijo y del Espíritu, *distintos* en la *comunión* de la única divinidad.

XII. Las personas divinas: Propiedades nocionales

Contemplamos por fin al Padre, al Hijo y al Espíritu como personas divinas: como modos de subsistir *distintos* de la misma esencia divina; como *relaciones hacia el Otro*. Personas dotadas de *propiedades*, es decir, de algo propio que se puede predicar de una de ellas, pero no de las otras.

Lo propio del Padre, su doble propiedad nocional, consiste en ser *ingénito* y en *engendrar*. El Padre es origen sin origen y pura paternidad.

No hay que imaginar la persona del Padre como una sustancia "en sí misma" que, *además*, tiene una relación de paternidad. En el Padre, todo es pura paternidad: todo él es paternidad. Por eso, le caracteriza la autodonación de la sustancia divina al Hijo. El Padre, ingénito, sin origen, engendra al Hijo que recibe de él su misma sustancia. Es Padre porque engendra y engendra porque es Padre.

El Hijo es llamado consustancial, porque posee, como *recibida*, la misma sustancia que el Padre posee como plenitud de autodonación. Por eso la propiedad nocional del Hijo es "*ser-engendrado*". Lo propio del Hijo es *ser engendrado*: recibir la sustancia y la vida divinas (la *theiotes*), pero no para sí mismo sino para expresarla como existencia entregada, juntamente con el Padre, en la expresión de ambos: en el Espíritu de la Verdad y del Amor, a fin de que ese Espíritu sea el Abrazo que los una y el Don que se derrame sobre los muchos hermanos. Es muy importante considerar el dar (del Padre) y el recibir-para-dar (del Hijo) como las dos caras de la misma moneda que es la divinidad única. Porque la potencia que el Padre tiene para engendrar, la tiene el Hijo para ser engendrado y esa misma potencia, como el ir y volver del amor al amor, la poseen Padre e Hijo y, recíprocamente, eso mismo lo posee el Espíritu Santo como Don: resplandor, gloria y expresión de ambos. Ahí encontramos, por tanto, una cuarta propiedad nocional, propia de las personas del Padre y del Hijo: ambos emanan o espiran el Don divino del Espíritu (*espiración activa*).

También el Espíritu Santo es distinto-en-comunión, porque no es ni engendrador ni engendrado, pero es emanado como amor expresado por el Padre y por el Hijo. Por eso su propiedad nocional es la de la *espiración pasiva*. Es el Espíritu emanado del Dios-Espíritu, como decía Hilario de Poitiers. Su característica propia es ser Don mutuo, emanación distinta de ese

foco unitario de autodonación que es el Padre y el Hijo (o el Padre por el Hijo). De ambos, constituidos en Dador, emana el Don, como el resplandor de la gloria es emanación esencial de la luz originaria, según entiende Gregorio de Nisa. El Espíritu sale del Padre y del Hijo para proyectarse, junto con todos aquellos que le han recibido, hacia el Hijo Jesús, reconocido y amado en sí mismo y en todos los hermanos; y, más allá de todo límite, el Espíritu vuelve, inspirando en su brisa suave a todo el Pueblo de Dios, a toda la humanidad, hacia el Padre de las luces, en quien no hay sombra ni oscurecimiento porque todo en él es transparente energía capaz de llegar toda a todos. Por eso, los hombres caminamos por gracia en pos de Jesús, en la luz del reconocimiento y del amor espiritual hacia el sol sin ocaso del Padre.

[-> Absoluto; Agustín, san; Amor; Analogía; Comunión; Escolástica; Esperanza; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Filosofía; Hegelianismo; Icono; Idealismo; Jesucristo; Naturaleza; Padres (griegos y latinos); Relaciones; Ricardo de san Víctor; Teología y economía; Tomás de Aquino, sto.; Trinidad.]

Josep M. Rovira Belloso

POBRES, DIOS DE LOS

SUMARIO: I. El Dios de Jesús, Dios de los pobres. —II. Los pobres, lugar teológico. —III. Consideraciones pastorales.

I. El Dios de Jesús, Dios de los pobres

El Dios de la fe cristiana es el Dios revelado, amor radical y originario, que por decisión absolutamente libre se ha hecho historia. En ella eligió a su pueblo y se alió con él, informando con sus promesas de salvación su destino. En ella se autodonó a los seres humanos como Padre, sobre todo en el Hijo hecho carne, que plantó su tienda entre nosotros, Jesús de Nazaret. Y en ella continúa presente, otorgando sentido a nuestras vidas con la fuerza vivificadora y liberadora de su Espíritu (Dios trinitario).

En Jesús, imagen o icono donde el invisible se hace visible y el inaudible audible, se perfila el rostro del verdadero Dios de la fe cristiana. En él se concentra y plenifica su revelación (cf. Heb 1, 1-2). Es en Jesús, y a partir de sus palabras y obras, de todo su vivir, morir y resucitar, donde podemos saber de Dios.

La teología actual, y muy especialmente la llamada teología de la liberación, subraya que en Jesús Dios se nos muestra de forma inequívoca como Dios de los pobres. Su Dios es el del Reino que llega como Buena Noticia de salvación u oferta de vida bienaventurada para los pobres y oprimidos de la tierra.

Ya en la experiencia de Moisés, generadora del Yahvismo, Dios aparece como el Dios liberador de los pobres y oprimidos: «El Señor le dijo: He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos. Y he bajado a librarlos de los egipcios, y a sacarlos de esta tierra para llevarlos a una tierra fértil y espaciosa, tierra que mana leche y miel, el país de los cananeos, hititas, amorreos, fereceos, heveos y jebuseos. El clamor de los israelitas ha llegado a mí y he visto cómo los tiranizan los egipcios. Y ahora, anda, que te envío al Faraón para que saques de Egipto a mi pueblo, 'a los israelitas» (Ex 3, 7-

10). La experiencia de Dios de Moisés, fuente de la formación de Israel como pueblo y punto central de referencia de todos los escritos bíblicos, está esencialmente vinculada a la liberación del pueblo pobre y oprimido en Egipto.

No es posible aquí recorrer el AT para mostrar que está perforado por esa misma vinculación entre Dios y los pobres¹. El Dios de Israel sitúa la realización de la justicia y el derecho —es decir, la defensa de la vida de los pobres y desvalidos— en el centro de su plan, a realizar en el decurso de la historia. Es considerado como el defensor-liberador («Go'el») del pueblo y en particular de los pobres, en el seno mismo de la nación judía: «Padre de los huérfanos y defensor de las viudas es Dios desde su santa morada: Dios prepara casa a los desvalidos, saca con bien a los cautivos» (Sal 68, 6-7). Por eso los profetas recordarán con insistencia que el conocimiento de Dios está vinculado a la práctica de la justicia o defensa de los intereses del pobre (cf. Jer 22, 13-16; Os 4, 1-2; 6, 4-6). Cometer injusticia con el pobre supone negar la identidad propia del pueblo elegido —llamado precisamente a mantenerse en el camino del Señor, practicando la justicia y el derecho (cf. Gén 18, 18-19)—y conduce a la idolatría o a la incapacidad para una relación verdadera con Dios. Recuérdense las llamadas «inventivas anticúlticas» de los profetas: Is 1, 10-20; Jer 7, 1-11; 22, 3-5; Am 5, 21-25; Os 6,6; 8,13; Miq 6, 6-8...

Con el anuncio del reinado de Dios que llega, centro indudable de su mensaje, con toda su vida pobre e informada por la opción solidaria en favor de los pobres, últimos y pecadores, Jesús nos revela a Dios como Dios de los pobres.

En efecto, con su anuncio del reinado de Dios que se acerca y hace presente, está ofreciendo en nombre del Padre una nueva forma de vida, caracterizada por la felicidad o bienaventuranza para los pobres, la libertad para los cautivos, la vista para los ciegos, la voz para los mudos, el andar para los cojos, la liberación para los oprimidos... La especificidad de su anuncio escandaloso radica en los destinatarios: los pobres, pecadores y excluidos, son invitados a sentarse en los lugares preferentes del banquete del reino.

El acontecimiento Jesús, considerado en su globalidad, permite verificar lo afirmado. Conviene, sin embargo, aducir algunos textos especialmente densos, de carácter programático, en los que la vinculación esencial de Jesús con los pobres aparece con especial claridad.

Recordemos en primer término la solemne declaración de identidad, vinculada a la misión a realizar, hecha por Jesús en la sinagoga de Nazaret: «Llegó a Nazaret, donde se había criado. El sábado entró en la sinagoga, según su costumbre, y se levantó para tener la lectura. Le entregaron el volumen del profeta Isaías y, desenrollando el volumen, dio con el pasaje donde estaba escrito: El Espíritu del señor descansa sobre mí, porque él me ha ungido. Me ha enviado a dar la buena noticia a los pobres, a proclamar la libertad a los cautivos, y la vista a los ciegos, a poner en libertad a los oprimidos, a proclamar el año favorable del Señor (Is 61, 1-2). Enrolló el volumen, lo devolvió al sacristán y se sentó. Toda la sinagoga tenía los ojos clavados en él, y empezó a hablarles: Hoy ha quedado cumplido este pasaje ante vosotros que lo habéis escuchado» (Lc 4, 16-21).

En la profecía de Isaías, que Jesús declara cumplida en él, se habla de los signos que prueban la unción del Espíritu y la verdad de la tarea mesiánica: la Buena Noticia es comunicada a los pobres y esto lleva consigo libertad para los cautivos, vista para los ciegos, liberación para los oprimidos...

La misma conclusión se extrae al considerar la respuesta dada por Jesús a los discípulos enviados por Juan. De nuevo la identidad de Jesús, insinuada en el texto como escandalosa,

queda esencialmente vinculada a su praxis salvífico-liberadora dirigida a los pobres (cf. Mt 11, 4-6 y Lc 7, 22-23).

En el conocido capítulo 25 de Mt se establece como criterio último de salvación o perdición la relación con Jesús (que ocupa así el lugar de Dios), pero identificado con el hambriento, sediento, prisionero..., es decir, con los más pobres. En ellos —en los crucificados de *hoy* y de siempre, cualquiera que sea su condición subjetiva, situación moral o disposición espiritual— escandalosamente identificados con Jesús mediante el «lo hicisteis conmigo», se juega la causa de Jesús en la historia.

Otros pasajes especialmente significativos son los de las bienaventuranzas. Dupont, el conocido exégeta benedictino belga, ha mostrado la significación estrictamente teológica de las dos formulaciones, la mateana y la lucana. Al proclamar bienaventurados a los pobres Jesús no está haciendo referencia a su supuesto mérito o virtudes morales, sino a la justicia del reinado de Dios que llega. Y así nos muestra la identidad del verdadero Dios: Dios del reino, cuya voluntad es que los pobres tengan vida abundante o sean bienaventurados. Está aquí en juego el ser de Dios y su forma de actuar en la historia. Dicho de otra manera: vinculando el reinado de Dios a la felicidad de los pobres, Jesús nos revela un Dios que por ser de los pobres interviene en la historia para liberarlos o lograr su bienaventuranza.

Esta revelación de Jesús resultó escandalosa y generó incompreensión y conflictividad. Una conflictividad teológica, centrada en el ser de Dios y en la funcionalidad por El ejercida en la historia o, más concretamente, en la vinculación establecida entre Dios y su reinado con los pobres. Muchas de las parábolas evangélicas hay que leerlas como defensas de Jesús ante los ataques derivados de ese escándalo e incompreensión. Refiriéndose a ellas dice J. Jeremias: «Esta es su situación vital (*Sitz in Leben*): primariamente no son una presentación del evangelio, sino defensa, justificación, armas en la lucha contra los críticos y enemigos de la Buena Nueva, a los que subleva la predicación de Jesús, que Dios tenga que ver con los pecadores, y que se escandalizan especialmente de que Jesús se siente a la mesa junto con los despreciados»¹.

II. Los pobres, lugar teológico

Hablar de Dios como Dios de los pobres es utilizar un lenguaje histórico, operativo. Equivale a hablar de la presencia continuada y preferente de Dios en la vida de los pobres. El Dios de Jesús se revela en la historia de un modo concreto que resulta escandaloso, especialmente allí donde la vida de las gentes es marginada, oprimida o incluso negada y crucificada. Como subraya con fuerza V. Araya «la historia como lugar teofánico privilegiado adquiere una escandalosa concreción: el calvario antivida del mundo»

A partir de estas consideraciones algunos teólogos hablan de los pobres como lugar teológico: si Dios es el Dios de los pobres, los pobres son lugar teológico. Lo son por ser el lugar donde el Dios de Jesús se manifiesta de modo especial, ya que el Padre así lo ha querido. En ellos, como señala I. Ellacuría, «vemos quién es Dios» al ser «sacramento y presencia» suyos, «aunque esto no signifique que sea claro cómo Dios se descubre, se hace vida y salvación entre los pobres».

La pobreza inhumana e indigna que acerca a los pobres a la muerte temprana e injusta, más que signo de la presencia del Dios del Reino que llega como bienaventuranza para los pobres, parece ser signo de su ausencia. En este sentido, la existencia de los pobres pone en cuestión la presencia salvífico-liberadora de Dios en la historia.

Los pobres y su pobreza injusta obligan a plantear la cuestión de la «impotencia» o «debilidad» de Dios en la historia, al haber elegido una forma de presencia únicamente informada por el amor que se detiene ante el libre arbitrio (y el pecado) de los seres humanos.

Por eso, y en primer término, los pobres son «sacramento» de una presencia de Dios escandalosa, escondida y desconcertante, presencia doliente y misteriosa, que alcanzó su máxima densidad en la Cruz de Jesús, donde el Padre Dios estaba con el crucificado reconciliando al mundo consigo.

Desde la consideración de la pobreza injusta de los pobres descubrimos una primera forma de presencia de Dios. Dios está presente en los pobres como Dios impotente y débil, negado y crucificado. Y lo está, «fracasando» en la historia, sufriendo con ellos y haciendo suyo misteriosamente ese dolor. La teología cristiana no puede considerar la relación de Dios con la historia sin asumir la densidad del silencio divino que abandona a Jesús en la cruz y que se prolonga en silencio semejante ante los crucificados de hoy y de siempre. En la cruz de Jesús y en todas las cruces posteriores Dios se muestra como Aquél que no puede poner fin a la injusticia convertida en sufrimiento de los pobres. O, para ser más precisos, como Aquél que no interviene en la historia manipulándola «desde fuera», con intervenciones «categoriales» o el envío de legiones de ángeles, sino asumiéndola con toda su conflictividad y carga de sufrimiento «desde dentro», combatiendo el mal con la única fuerza del amor solidario. Presencia-ausencia o silenciosa y dolorosa presencia ya que, como bien indica González Faus, «el silencio de Dios no significa que Dios no interviene en absoluto en el mundo, sino que sólo interviene con la llamada y la oferta y la interpelación de su amor».

Pero los pobres no sólo son crucificados sufrientes. Son también, y al mismo tiempo, profetas que denuncian, a veces sin palabras, su propia situación, inaceptada e inaceptable. Y son incluso, al menos algunos de ellos, agentes esperanzados del cambio social deseado y deseable. Una lectura creyente descubre en el ánimo, ilusión y esperanza de los pobres —dato real, que no se explica desde una lógica puramente racional— el reino que se hace «ya» presente en la historia, aunque sea de forma incipiente.

Dios está en los pobres no sólo sufriendo misteriosamente con ellos, sino también negando activamente su presente doloroso y anunciando, reclamando y suscitando un futuro nuevo que se anticipa ya, de alguna manera, en su esperanza. El consufrir de Dios con los pobres es un momento de su presencia que debe ser combinado dialécticamente con ese otro momento en el que el mismo Dios niega activamente la pobreza injusta y afirma —demandando y suscitando compromiso liberador— un futuro que se abre a los valores del reino. Con su esperanza traducida en praxis liberadora, los pobres son «sacramento» de un Dios liberador que está contra la pobreza injusta y quiere su superación.

El lenguaje cristiano sobre el Dios de los pobres está caracterizado por esa «bipolaridad dialéctica» de que hablan los teólogos de la liberación y que deriva de la consideración creyente de la Cruz y Resurrección de Jesús.

III. Consideraciones pastorales

a) Conviene recordar aquí un principio elemental de epistemología teológica: la «circularidad» que se da entre revelación de Dios y su conocimiento, por una parte, y la vida creyente realizada en la fidelidad, por otra. Esto significa que para conocer a Dios no basta el esfuerzo intelectual. Se requiere sobre todo la honestidad existencial. Si aplicamos esto a nuestro tema podríamos decir: para conocer al Dios de los pobres, para captar su presencia en la historia, es

preciso estar abierto al mundo de los pobres, hacerse cargo de su realidad, cargar con ella o sentir como propias sus demandas y encargarse de su transformación liberadora. Dicho de otro modo: para «ver y oír» al Dios de los pobres hay que optar por estos últimos y su causa.

b) El Dios de los pobres es el Dios Padre (y Madre, naturalmente) de todos. Expresado de forma más dialéctica: sólo el Dios de los pobres puede ser el Dios de todos, en un mundo donde las diferencias entre los llamados a ser prójimos son hirientes, ya que la fraternidad exige la realización de la justicia. La particularidad preferente por los pobres es la mediación histórica que concreta y hace real el amor universal de Dios. G. Gutiérrez lo expresa con fuerza: «Universalidad y preferencia sellan el anuncio del reino. Dios dirige su mensaje de vida a todo ser humano, sin excepción. Al mismo tiempo manifiesta su amor preferente por los pobres y oprimidos. Su "incondicionada y apasionada" opción "siempre contra los soberbios, siempre a favor de los humildes, siempre contra aquellos que tienen derechos y privilegios, siempre a favor de aquellos a quienes se les niega y despoja esos derechos", como dice K. Barth, uno de los grandes teólogos del s. XX, no puede hacer olvidar que su amor no tiene límites y alcanza a todos. No es fácil mantener simultáneamente universalidad y preferencia, pero ese es el desafío si queremos ser fieles al Dios del reino que proclama Jesús: saber amar a toda persona en la opción preferencial por el pobre y oprimido»

c) Propiamente, no se puede confesar con verdad al Dios de los pobres sin optar por ellos y su causa. No se puede confesar al Dios crucificado sin estar con los que hoy siguen siendo crucificados, ni al Dios de vida que resucitó a Jesús de entre los muertos sin luchar contra la pobreza injusta que ocasiona la muerte temprana de millones de seres humanos. Tal vez por eso nos aferramos a nuestros dioses-ídolos y rechazamos al Dios-Padre que se nos manifestó en Jesús como Dios de vida para los pobres de la tierra y que en ellos sigue hoy manifestándose por la fuerza de su Espíritu, demandando amor solidario y la apuesta generosa en favor de su vida.

[-> Amor; Biblia; Conocimiento; Cruz; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Hijo; Historia; Icono; Idolatría; Jesucristo; Liberación; Padre; Pascua; Reino de Dios; Revelación; Salvación; Teología y economía.]

Julio Lois Fernández

POLITEÍSMO

SUMARIO: I. Origen del politeísmo.—II. Rasgos principales del politeísmo.

El politeísmo constituye un fenómeno religioso perfectamente tipificado que aparece bajo una notable pluralidad de formas, dotado de unos rasgos peculiares y ligado a determinadas situaciones históricas. De forma resumida puede ser definido como una forma de religión en la que la realidad superior al hombre que determina la aparición de todas las religiones aparece dotada de los rasgos de la divinidad y representada en una pluralidad de figuras.

I. Origen del politeísmo.

Históricamente el politeísmo aparece en un número reducido de pueblos, llegados a un nivel desarrollado de cultura, con una organización social diferenciada y con estructuras políticas bien definidas. Las formas más claras de politeísmo aparecen en las culturas de la India de la época védica, en el Japón anterior al influjo del budismo, en la cultura irania anterior a Zaratustra, en las grandes culturas de Mesopotamia, Egipto, Grecia y Roma; en los pueblos germanos; en algunas culturas meso y suramericanas anteriores a la conquista y en algunas pocas culturas de Africa occidental y de Polinesia.

Esta relación muestra que el politeísmo constituye un fenómeno religioso relativamente reciente. De ahí, la tendencia a proponer teorías evolucionistas para explicar su desarrollo. La más acabada de estas teorías propuesta por E. Garrie, situaba con toda precisión el politeísmo entre el polidemonismo y el monoteísmo en estos términos: el politeísmo «se distingue de la fase anterior (polidemonismo) por la naturaleza de la adoración y de la posterior (monoteísmo) por el número de los objetos a los que se rinde esa adoración. De forma todavía más precisa propondrán otros autores una serie evolutiva de formas de religión, desde este punto de vista, que abarcaría las siguientes manifestaciones: polidemonismo, politeísmo, henoteísmo y monoteísmo (K. Goldammer). La escuela de historia de las religiones de Viena, siguiendo a W. Schmidt propone en cambio, un proceso evolutivo que tendría en el monoteísmo su primer momento y del que procedería el politeísmo como una «degradación». Ya antes de las teorías de la moderna ciencia de las religiones, D. Hume (*The Natural History of religion*, 1757) y J. Rousseau (*Émile*, 1762), habían propuesto el politeísmo como primera forma de religión de la que se derivaría el monoteísmo. Voltaire, en cambio, en el artículo «Religión» de su *Diccionario filosófico* (1764) propone el monoteísmo como primer estadio religioso.

Los datos históricos no parecen justificar estas teorías evolutivas en un sentido o en otro y hoy parece imponerse la convicción de que el politeísmo no es un momento histórico anterior al monoteísmo y sustituido por él, sino una forma religiosa, una manifestación del fenómeno religioso, una estructura religiosa que debe ser estudiada como tal (G. van der Leew, R. Pettazzoni).

II. Rasgos principales del politeísmo

Ateniéndonos a esta consideración estructural y fenomenológica más que histórica, podemos señalar como rasgos principales del hecho politeísta los siguientes. Se trata, en primer lugar, de una forma religiosa con una representación «teísta» de la realidad superior. Es verdad que resulta difícil precisar en qué consiste esa representación sin poner en ella la idea de Dios vigente en nuestra propia tradición, condicionada por la representación judío-cristiana y griega de la divinidad de la que, por ejemplo, se encuentra muy lejos la idea shintoísta de kami. Pero conscientes de esta limitación podemos distinguir entre las representaciones del poder superior encarnadas en los espíritus, los antepasados, los genios, los fantasmas, tal como aparecen en numerosas culturas no literarias, y las figuras de los dioses como encarnaciones más precisas de esos poderes, dotadas de una mayor distancia en relación con la naturaleza, de unos perfiles personales más precisos, de una más clara relación con la naturaleza, de unos perfiles personales más precisos, de una más clara relación con otros poderes y de una posibilidad de influencia sobre determinados aspectos de la vida de los hombres que entran en relación con ellos.

Lo más característico de la configuración teísta de estas figuras es su más clara relación con el mundo de lo verdaderamente sobrehumano. Tal vez sea exagerado decir que el recurso a la multiplicidad de las formas y a la «extrañeza» de algunas de ellas sea una expresión de la

condición de «totalmente otra» de la realidad a que se refieren, como afirmó R. Otto, pero ciertamente las figuras del politeísmo son divinas en la medida en que pertenecen a otro orden de realidad que el propio del hombre. La característica fundamental para el establecimiento de esta distinción es la inmortalidad que se atribuye a los dioses frente a la condición de los simples mortales y un poder y capacidad de permanencia que contrasta con la impotencia y la mutabilidad de los humanos. Es verdad que, al menos en algunos politeísmos, los dioses no son considerados eternos ni omnipotentes, con lo que la realidad a la que se refieren queda lejos de la configuración monoteísta del mundo superior al hombre que se caracteriza por estos rasgos.

La representación «teísta» del orden de lo superior adquiere los contornos precisos a que acabamos de aludir gracias al recurso a los diferentes órdenes de la realidad como medio para su configuración. De ahí, el carácter cosmomórfico, zoomórfico o teriomórfico, dendromórfico y sobre todo antropomórfico de las representaciones de los dioses en el politeísmo.

La diferencia fundamental de los diferentes politeísmos con el monoteísmo está en la pluralidad de las figuras divinas. El número concreto varía notablemente de unos politeísmos a otros: hasta ochocientos mil *kami* en el shintoísmo; 3.339 que se amplían hasta números ilimitados en el vedismo, parejas de dioses, tríadas, eneadas o una innumerable *plebs deorum*, en otros casos.

Pero este número más o menos grande de figuras aparece claramente ordenado por genealogías, lazos familiares u otro tipo de relación. Esta relación lleva a la constitución de verdaderos panteones con una ordenación de las figuras que en algunas ocasiones termina estableciendo una jerarquización de las mismas. En algunos casos esa jerarquización establece la monarquía de un dios supremo que gobierna sobre el conjunto de los dioses, como sucede en el caso de Zeus-Júpiter, «padre de los dioses y de los hombres».

Rasgo característico de los dioses del politeísmo es su accesibilidad al hombre y su disposición para ejercer relación de protección y patronazgo sobre los diferentes aspectos de la vida humana llegando en algunos casos a una especie de especialización sobre las diferentes necesidades que el hombre puede experimentar: la guerra, el comercio, el amor, la familia, etc. Así existen dioses del día y de la noche, del cielo, del mar y de la tierra, de las diferentes etapas de la vida y de sus diferentes acciones hasta llegar en algunos casos a los «dioses especiales», a «dioses del instante» para cada función de una actividad determinada. Esto lleva a los romanos al «deseo frenético de tener muchos dioses», que les reprocha san Agustín, a concebir tantos dioses como fases comporta el trabajo de la agricultura, desde la preparación de la tierra a la recolección de la cosecha. Con todo, se ha observado que tal vez estos dioses especiales no sean en algunos casos más que «epítetos cúltricos» de una misma divinidad.

Con todo no todas las figuras divinas tienen el mismo grado de precisión. Existen *dei certi* y *dei incerti* y esta incertidumbre repercute sobre la posibilidad de invocación a los mismos. En algunas ocasiones se atribuye a un dios el nombre de otros, o se le concibe como una misma realidad con muchos nombres o se le invoca «con el nombre a que él le plazca ser invocado». Todo esto, junto con la tendencia a la jerarquización y la no siempre clara relación entre lo divino y sus formas parece haber conducido con frecuencia a diferentes formas de monolatría o de henoteísmo.

Las religiones politeístas han desarrollado, sobre todo en los casos de las culturas literarias — que son con mucho los más frecuentes — grandes sistemas de mitos — mitologías — que bajo la forma de relatos simbólicos dan cuenta de los problemas fundamentales del origen, la

ordenación y el fin del mundo y del hombre, del mal y de la muerte, las instituciones sociales, los ritos, etc. Estos mitos con frecuencia se refieren también al origen y la organización de los mismos dioses, dando así lugar a complejas y confusas teogonías.

La relación del politeísmo con determinadas condiciones culturales, sociales y políticas y el hecho de que con frecuencia la relación entre los dioses refleje la organización de la ciudad o sociedad respectiva ha llevado a veces a considerar esta representación de la divinidad como un mero reflejo de determinadas infraestructuras socio-políticas y económicas (F. Engels, G. Dumézil, A. Brelich). Con todo, la variedad de situaciones que muestra la historia hacen que más que ver en esas circunstancias la causa que explica el surgimiento del politeísmo se vea en ellas el *humus* o el conjunto de infraestructuras que lo condicionan (R.J. Zwi Werblowsky).

Una consideración fenomenológica como la aquí propuesta debe evitar una valoración del fenómeno politeísta. Pero cabe señalar que algunas de las «revalorizaciones» del politeísmo como las propuestas por W. Fr. Otto en relación con los dioses de Grecia y por A. Daniélou en relación con el politeísmo hindú, y otras contenidas en algunas apologías actuales del paganismo se basan en descalificaciones del monoteísmo religioso que un estudio desapasionado de este fenómeno no justifica.

Por otra parte, por tratarse más de una estructura religiosa que de una etapa en la historia de las religiones, el politeísmo puede reaparecer en determinadas formas de vivir religiones de suyo monoteístas bajo la forma de ángeles, santos, otros mediadores.

[—> Agustín, san; Budismo; Historia; Monoteísmo; Religión, religiones; Teísmo; Tríadas sagradas.]

Juan Martín Velasco

PREDESTINACIÓN

SUMARIO: I. Predestinación y «concentración cristológica». —II. Historia y teología. —III. Predestinación y horizonte trinitario. —IV. Gloria hominis, praedestinatio Dei.

Por predestinación, ha dicho san Agustín con una célebre fórmula, se entiende «esto y nada más: a saber, la presciencia y la preparación de los beneficios de Dios (*praescientia scilicet, et praeparatio beneficiorum Dei*), merced a los cuales ciertísimamente son liberados todos aquellos que son liberados» (De dono pers., 14, 35: PL 10, 1014). «En efecto —continúa el *Doctor gratiae* en su presciencia, que no puede engañarse ni cambiar, predestinar es para Dios disponer sus obras futuras (*opera sua futura disponere*): esto exactamente y nada más (*id omnino, nec aliud quidquam est*)» (De dono pers. 17, 41: PL 10, 1019).

I. Predestinación y «concentración cristológica»

La doctrina de la predestinación no ha estado, es verdad, entre aquellas que se han desarrollado de modo tranquilo y armónico a lo largo de los siglos. Ha suscitado demasiados debates, controversias y laceraciones, para que, también hoy, no se hable sin el más agudo y crítico conocimiento. Presupuestos de orden cultural y filosófico, confesional o teológico han

determinado, o sucesivamente influido, con relativa frecuencia, en la comprensión de este tema, que es y permanece originariamente bíblico, y, de modo especial, neotestamentario, el cual debería haber sido estudiado como tal. Es más, en este caso sobre todo, la pertenencia eclesial o la apologética de una tradición pasivamente experimentada, más que creativamente revivida, no deberían atrofiar y empobrecer con nefastas consecuencias la multiforme y liberadora riqueza de la palabra revelada. El problema de la predestinación no debería ser comprendido e ilustrado fuera de la palabra divina y volviendo siempre a cuanto sobre ella nos transmite la sagrada Escritura, en la búsqueda incesante por configurarse a este mensaje en el que primordialmente se encuentra y se descubre al Dios que habla de sí mismo y, al mismo tiempo, también de nosotros. Incluso los pronunciamientos del magisterio, producidos en el decurso de los siglos como respuesta a las diversas urgencias del momento, no han tenido otra finalidad que la de un servicio a la recta comprensión y justa defensa de aquella misma palabra de la revelación, que sin duda supera al mismo magisterio como *norma normata et non normata*, pero más todavía, como inagotable fuente de inteligibilidad. Por otra parte, san Agustín, santo Tomás y por qué no, los mismos Lutero y Calvino y el Concilio de Trento ¿no miraban acaso, cada uno a su modo, a captar el sentido y el alcance de cuanto la misma Escritura proclama acerca de la predestinación?

Como enanos sobre las espaldas de gigantes, hoy nos encontramos en mejor situación para ver que a las buenas intenciones no siempre, o no siempre correctamente, ha correspondido en los hechos una concreta comprensión de aquello que es y permanece «misterio» y, como tal, debe ser presentado; pero no por eso debe ser deformado o recortado según nuestra medida. Ahora bien, sobre la pista de la Escritura, la *predestinación* no puede ser comprendida e interpretada más que desde «una concentración cristológica», es decir, según la medida de la insondable y desbordante plenitud de Cristo, aun admitiendo todo aquello que de inicialmente oscuro e inquietante parecería comportar. Jesucristo es el contenido y la sustancia misma de la predestinación. De manera que se debería suponer una práctica coincidencia entre la cristología y la exposición de aquella que san Agustín definía *praescientia et dispositio beneficiorum Dei*. Precisamente a la luz que es Cristo, lo que a veces se ha hecho pasar por el *mysterium tremendum* de un *decretum aeternum incognoscible* se nos manifiesta por el contrario como la positiva proclamación, el alegre anuncio, decretado desde la eternidad y realizado en la historia, de la elección libre y graciosa, que abraza e incluye a la humanidad entera, más aún, todo el cosmos y la historia como creación, redención y reconciliación. Ahora bien, afirmar esto equivale a sostener que, si la *predestinación* no es escrutada y comprendida en un horizonte cristocéntrico y, por lo mismo, trinitario, vendrá a ser, *ipso facto*, una penosa e insolente caricatura del mensaje de la revelación.

De acuerdo con la Escritura, el poder y la munificencia de la gloria y de los dones prometidos y otorgados existen y se difunden de parte de Dios, porque él, en la libertad y en el exceso de su *agape*, ha concebido y decidido así, y todo esto, en Cristo Jesús, es decir, en Aquel que en la fuerza del Espíritu Santo es el *Amén* anticipado antes de todos los siglos y refrendado en la plenitud de los tiempos con su encarnación, muerte y resurrección por nosotros, los hombres y por nuestra salvación. Este es el *evangelio*, y con él, la suma de las profecías y de sus realizaciones. Este es y debe seguir siendo el principio y el fin de todo pensamiento y de todo discurso en torno al tema de la *predestinación*, como lo ha sido, por ejemplo, para san Pablo. El Apóstol emplea el término «predestinación» cinco veces y siempre para indicar el proyecto de Dios en relación con Cristo (Rom 1, 4) o en relación con la salvación de los hombres (Rom 8, 29-30; 1 Cor 2, 7; Ef 1, 5.11). Precisamente en la carta a los Romanos (9-11), hablando de la universal participación en los bienes mesiánicos, san Pablo desarrolla el argumento de la elección de la que fluyen todas las bendiciones otorgadas precisamente a aquel Israel que, continuamente, ha opuesto su «no» obstinado a Dios. Dios, por el contrario, ha insistido fielmente en colmarlo de sus dones, y esto precisamente en el colmo de su rechazo de

Jesucristo y de su cruz. El hecho de que la ampliación de la gracia del Israel según la carne se extienda ahora al Israel según el Espíritu, no excluye sino que incluye la promesa una vez pronunciada (1 Pe 2, 9), ya que todos son destinados a la salvación en tanto que llamados, justificados e, incluso, glorificados (Rom 8, 30) por el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo (Ef 1, 3 s.).

II. Historia y Teología

Es cierto que en decurso de los siglos no han faltado aquellos que han percibido y señalado este carácter cristológico y, por tanto, radicalmente positivo de la predestinación, tal como es entendida por la Escritura. Entre éstos se distingue san Agustín. Jesucristo, ha dicho el Obispo de Hipona, es el «*praeclarum lumen praedestinationis et gratiae*» (De corrupt. et gr. 9, 21; cf. 9, 22 s.). «Al cristiano —añade san Agustín— el cual vive todavía en la fe sin ver lo que es perfecto, y conoce todavía parcialmente, bástele por ahora saber y creer que Dios no salva a nadie si no es en virtud de su gratuita bondad por medio de Jesucristo nuestro Señor, y no condena a nadie si no es en razón de su justísima verdad por medio del mismo Jesucristo nuestro Señor (Ep. 194, 6, 24). Al llegar a este punto hay que subrayar que muchas de las responsabilidades que le son atribuidas al Obispo de Hipona, en realidad derivan de una superficial y deformada lectura de sus escritos. Por ejemplo, como ha sido ya observado (Trapé, p. CXXVI), no es cierto que la predestinación ocupe un puesto primario y vistoso en el complejo de la enorme y decisiva reflexión teológica agustiniana, incluso de aquella relativa a la gracia. En el mismo ámbito de la polémica contra los pelagianos, el Santo Doctor declaraba: «tres son los puntos, como sabéis, que con toda energía la Iglesia católica defiende contra ellos. El primero es que la gracia de Dios no es otorgada según nuestros méritos, ya que incluso todos los méritos de los justos son dones de Dios y por gracia de Dios son otorgados; el segundo es que, por grande que sea su justicia, ninguno puede vivir en este cuerpo corruptible sin alguna suerte de pecado; el tercero, en fin, es que todo individuo nace culpable del pecado del primer hombre y atrapado en el vínculo de la condena, a menos que la culpa que se contrae con la generación no sea eliminada por la regeneración» (De dono pers., 2, 4; cf. 21, 54; Contra duas ep. Pelag., 3, 8, 24; 4, 7, 19; etc.). Se constata lo siguiente: entre las tres verdades mantenidas como fundamentales por la doctrina católica falta precisamente la predestinación, y esto porque, según el Obispo de Hipona, no desempeña una función diversa de aquella que permite construir un último baluarte en defensa precisamente de la doctrina de la gracia: «¿Qué cosa ha habido —se pregunta san Agustín— que en este nuestro trabajo nos ha constreñido a defender con mayor plenitud y claridad los pasajes de la Escritura en los cuales se subraya la predestinación, si no es el hecho que los pelagianos dicen que la gracia de Dios nos es dada según nuestros méritos?» (De dono pers., 20, 53). Lo que en verdad cuenta para san Agustín es, por tanto, una recta comprensión de la gracia: la presciencia y la predisposición de este don representan solamente una premisa; nada más. «La predestinación — declara san Agustín— es la preparación de la gracia; la gracia, el don mismo» o «el efecto de la predestinación» (De praed. sanct. 10, 19). «Ningún hombre —añade—, puede obrar rectamente sin la ayuda divina, y ninguno [...] puede obrar injustamente si no lo permite el juicio divino, absolutamente justo» (De civ. Dei, 20, 1, 2). Pero decir gracia, para el Obispo de Hipona, significa decir muchas cosas: fe gratuita ya desde el inicio y después justificación y, en fin, perseverancia final. Canonizando precisamente el pensamiento agustiniano, el Concilio de Quierzy, del 853, declaraba: Dios quiere que todos los hombres se salven, Jesucristo ha muerto por todos y, por tanto, «*quod quidam salvantur, salvantis est donum: quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum*» (DS 623).

Si la predestinación ha recibido tal énfasis en el decurso de la historia, se ha debido a una serie de reacciones en cadena. Han comenzado los denominados semipelagianos, respondiendo a

las intervenciones de san Agustín. Durante un siglo se ha multiplicado una densa panfletería hasta que el segundo concilio de Orange distinguió entre la doctrina de la gracia, reafirmada en los mismos términos agustinianos, y la predestinación subrayada solamente para excluir la predestinación al mal (DS 370-397). No fue san Agustín, sino los denominados predestinacionistas, por ejemplo Lúcido (t 474) o Godescalco (t 869), quienes se atrevieron a sostener una doble predestinación: una, al mal y, por tanto, a la perdición, diversa de la predestinación al bien, y, por tanto a la gloria, negando, por lo mismo, que Cristo haya muerto realmente por todos (cf. DS 330; 340). Más tarde la Escolástica medieval, al organizar las *summae* del saber teológico, desgajó el tema de la predestinación del de la gracia. Así, entre otras cosas, se perdió aquella distinción tan subrayada por san Agustín, entre presciencia y predestinación, distinción que Calvino consideró más bien un «escrúpulo» (Instit. 3, 21). Los teólogos postridentinos, por último, elaboraron una sistemática teológica de implantación muy diversa de aquella agustiniana y también de la tomista, cargando la predestinación de ulteriores interrogantes. En tanto que, por poner un ejemplo, contra los pelagianos, viejos y nuevos, se estaba de acuerdo en que la predestinación en su complejidad (elección, justificación y glorificación) era *ante praevisa merita*, se discutió si la predestinación a la gloria, tomada en sí, aisladamente, era también *ante praevisa merita*. Se hicieron alambicadas sutilezas sobre la gracia «eficaz», aquella que logra infaliblemente el fin de la salvación, interrogándose si consigue este fin por su fuerza intrínseca o por el previsto consenso de la voluntad a través de la presciencia divina. Así, entre la *scientia visionis* y la *scientia simplicis intelligentiae* se pensó en acuñar una *scientia media*.

En la vorágine de tanta discusión y sutileza los teólogos no se percataron de que se entraba en un peligroso y funesto deslizamiento sobre el modo de afrontar el tema de la predestinación. Mientras se intentaba elaborar un concepto más amplio y omnicompreensivo, se habló, por una parte, de la elección, pero, por otra, también de la reprobación, como si se tratase de dos líneas paralelas del libre y gratuito comportamiento divino en su relación con el hombre, y, más grave aún, elaborando todo esto *remoto Christo*. Se terminó por pensar en la posibilidad de un consejo y decreto divino que prescindiese del *Verbum incarnatum* y del *Spiritus sanctificationis*. Por tanto, el Dios de aquella predestinación que san Agustín había definido *praescientia scilicet, et praeparatio beneficiorum* parecía estar pronto a disponer la maldición y la venganza, en lugar de la bendición y el perdón. De esta forma se perdieron las connotaciones del Dios Padre, el cual por medio del Dios Hijo y en el Dios Espíritu Santo, en la libertad soberana de su amor, y desde toda la eternidad, proyecta y decide el mundo y la historia precisamente como economía de la salvación. Esto, que está suficientemente claro en Isidoro o Godescalco, y también, aunque un poco más difuminado, en Pedro Lombardo y santo Tomás de Aquino, se radicalizará en Zuinglio y Calvino.

Para el Doctor Angélico la doctrina de la predestinación constituye de hecho un momento interno de una doctrina más amplia de la providencia: «est quaedam pars providentiae». La providencia, a su vez, es entendida como el «ordo» desplegado por la sabiduría divina, según el cual Dios, en su conocer y querer, dirige cada cosa a su propio fin. Al conocimiento y a la voluntad divinos está sometido todo, «non tantum in universali, sed etiam in particulari» (SumTh, I, q. 22, a. 2). También el hombre es comprendido en este «ordo», en su condición de ser libre para el bien y para el mal. La predestinación, en este caso, concierne al hombre en su ser, que es dirigido por la providencia divina al fin al que está destinado; fin que no puede lograr con sus propias fuerzas y que es el fin sobrenatural de la vida eterna. La predestinación, por tanto, no es otra cosa que «el plan existente en la mente divina, que destina a algunos a la salvación eterna» (SumTh, I, q. 23, a. 1; cf. III, q. 24). Esta determinación particular de la providencia, al igual que la universal, tiene en Dios una «ratio» preliminar que, por lo que respecta al hombre, es precisamente la «ratio transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae» (SumTh, I, q. 23, a. 1). Es precisamente al interior de este diseño conceptual como

santo Tomás busca afrontar y resolver los problemas específicos que conciernen a la doctrina de la predestinación. El Doctor Angélico se preocupa esencialmente de mostrar cómo el Dios creador se comporta con todas las criaturas particulares en el interior del «ordo» de su providencia general. El Angélico permanece de tal suerte fiel a este planteamiento que no duda en afirmar que el concepto de gracia no entra en la definición rigurosa de la predestinación. La gracia es considerada únicamente en cuanto representa aquí el efecto y el sentido de la acción divina en relación con el hombre (SumTh., 1, q. 23, a. 3, ad 4). No es, pues, una casualidad ni carece de consecuencias el hecho de que en la *Summa Theologiae* el tratado *de Christo* ocupe la tercera parte después de la primera dedicada al *de Deo* y la segunda al *de homine*. Santo Tomás no es ciertamente el único en esta opción metodológica que implica por sí misma una elección teológica: se podría decir que una buena parte de la escolástica concibe y organiza el tratado *de praedestinatione* bajo el signo del *de providentia*, relegando a un segundo plano e incluso a la sombra el desarrollo efectivo de la *historia salutis*.

III. Predestinación y horizonte trinitario

No podemos, sin embargo, evitar una cuestión y preguntarnos si todo esto es perfectamente compatible con la auténtica *regula fidei*. En un horizonte teológico «cristiano», cuyo centro de inteligibilidad es Jesucristo y, en consecuencia, necesariamente con él el Padre y el Espíritu Santo, ¿es precisamente la mejor esta opción que subordina la predestinación a una providencia general en la que no se habla para nada de Jesucristo? El hecho es que precisamente esta opción, que favorece el distanciamiento del desarrollo efectivo de la *oikonomía*, nos lleva a discutir de predestinación como si tuviéramos que tratar con un Dios, y en consecuencia con un hombre, para quienes Jesucristo se convierte en un accesorio secundario y contingente. En este caso no podríamos escandalizarnos si miramos a la elección y juntamente a la reprobación como si se tratase de dos cuestiones simétricas y la segunda no estuviese subordinada a la primera, mientras que todo el conjunto está referido a un Dios inescrutable, que no tiene en absoluto el rostro del Dios y Padre de Jesucristo, el cual con el poder de su Espíritu crea y reconcilia consigo al mundo y al hombre.

Y, sin embargo, según la Escritura y en especial el NT, el aspecto negativo de la reprobación no puede dejar de estar cometido al aspecto positivo de la elección. ¿Acaso no coincide la fe con el «evangelio», o sea, con el alegre anuncio de la gracia y de la misericordia? Si el fin es «ultimus in executione», no menos es «primus in intentione». Entonces, ¿no sería verdad que la predestinación a la gloria precede a la presciencia de la condenación, así como, en el proyecto de Dios, la alianza viene antes de la creación que tiene como fin a aquélla y en vistas a ella ha sido llevada a cabo? Ciertamente la gracia es libre y la misericordia indebida. De lo contrario, ¿cómo podría decirse que Dios es verdaderamente Dios, el Señor del hombre y del mundo? Por otra parte, se debe proclamar igualmente la posibilidad de que la criatura oponga su rechazo frente al beneplácito divino que se le ha manifestado. En efecto, ¿qué gloria podría dar a Dios alguien que no sea esencialmente libre para pronunciar, a su vez, su «sí», pero también su «no»?

En la historia no ha habido ni podía haber un teólogo auténticamente cristiano que no se haya propuesto celebrar la libertad soberana de Dios y, en consecuencia, la inaccesibilidad de su designio de gracia y misericordia. Pero, ¿por qué se ha desviado de la originaria revelación bíblica, sobre todo neotestamentaria, en la que la reprobación queda siempre sometida a la elección y todo se desenvuelve bajo el signo del *agape* trinitario, o sea, del amor absoluto e incondicional de Dios mediante Jesucristo en el Espíritu Santo? Entre las respuestas más persuasivas a esta pregunta no puede descuidarse ésta: a saber, que poco a poco el tema de la elección y, en consecuencia, el de la predestinación ha sido incluido dentro de la doctrina de la

providencia, mientras se ha venido organizando un tratado *de Deo uno* no sólo distinto del *de Deo trino*, sino también, y más todavía, separado del tratado *de Christo*. Se perdieron así los textos escriturísticos que insertan siempre la predestinación en un contexto cristológico y consecuentemente trinitario mientras celebran la *oikonomía* en cuanto *historia benignitatis et humanitatis salvatoris nostri Dei*.

En cambio, como ha recordado en nuestros días con ejemplar energía Karl Barth, es el nombre de Cristo el que según el NT representa el centro focal hacia el que convergen, como rayos luminosos, las dos líneas de la verdad de la predestinación que deben ser siempre reconocidas y confirmadas, a saber: que es Dios quien elige y es el hombre quien es elegido, pero siempre en Cristo Jesús (KD, 1I/2, 32.2). Pero todo esto no debería después arrinconarse u oscurecerse nunca, cediendo a una indagación sobre la predestinación que se desenvuelva sobre la base de unos presupuestos abstractos y lleve a consecuencias igualmente abstractas relativas a Dios y al hombre *remoto Christo*. Es cierto que en su tiempo san Agustín y después incluso Lutero y Calvino no han ignorado el carácter cristológico de la elección. Es más, Calvino no se contentó con la necesidad de un marco cristológico del problema: siguiendo a san Agustín se esforzó también en mostrar que Jesucristo es el *speculum electionis* en el sentido de que en la encarnación de la Palabra divina en el hombre Jesucristo nos encontramos de algún modo con el prototipo y la suma de todo acto de elección que tenga a Dios por *sujeto* y al hombre por *objeto*. Esta doctrina de origen agustiniano, retomada a su vez por los reformadores, ha querido poner en evidencia la soberana libertad de Dios en relación con los elegidos, los cuales en todo caso son elegidos en Cristo por pura gracia y no por méritos propios.

Sin embargo, cuando hemos olvidado o infravalorado el desenvolvimiento real de la *historia salutis*, que obligaría a configurar sobre ella, y no al revés, la inteligencia del eterno proyecto y decreto divino, entonces nos hemos considerado autorizados a presentar la predestinación como una doctrina relativa a la presciencia y a la decisión divina más allá de la revelación, más allá de Jesucristo. Pero ¿cómo se podrá saber algo de Dios sino a partir de Dios y de lo que Dios ha querido manifestar de sí mismo, y todo esto en Cristo Jesús? Y a pesar de todo se terminó viendo en la elección la obra de un *Deus absconditus*, que al principio habría decretado salvar unos individuos determinados, dejando para confirmar sucesivamente la propia elección con una decisión, por así decir, sólo formal y técnica de llamar a estos elegidos y de llevarlos a la salvación por medio de su Hijo y de su Espíritu. Sin embargo, si nos atenemos a la revelación neotestamentaria, es verdad que la elección del hombre es la elección en Jesucristo, ser elegidos significa ser elegidos en él. Sólo dentro, y no al lado o fuera, de la elección, cuyo *objeto* primordial y eterno es Jesucristo, se inserta la elección de toda la humanidad a la gracia y a la vida eterna. Todavía más en el interior de esta elección universal en Jesucristo está la elección de cada uno. Dicho de otro modo, la elección de todo hombre no se da sino dentro de la elección de todo el género humano y ésta no subsiste sino dentro de la elección de Jesucristo. La *praescientia et dispositio beneficiorum Dei*, como definía san Agustín la predestinación, no puede ser sino la presciencia y la disposición del acontecimiento de la salvación en Jesucristo. He aquí, como bien ha dicho Karl Barth, la quintaesencia del evangelio, o sea, del anuncio de aquel *agape*, de aquel amor de Dios que no tiene otro nombre que este: Jesucristo (KD, II/2, 5, 9, 13).

Con todo, no basta tampoco con decir que Jesucristo es el *objeto* y el órgano: hay que añadir que El es el *sujeto* o el autor del gratuito proyectar y obrar divino en favor del hombre. Ciertamente Jesucristo en cuanto a su humanidad es *objeto* de la elección. Ya lo había comprendido claramente san Agustín: «Con razón habrá que decir que El no ha sido predestinado en cuanto Verbo de Dios junto a Dios. En efecto, ¿cómo habría podido ser predestinado, si ya era lo que era eterno, sin principio ni fin? De él tenía que ser predestinado, sin embargo, lo que El no era todavía, para que llegase a ser a su tiempo lo que había sido

predestinado antes de todos los tiempos. Así, pues, quien niega que el Hijo de Dios ha sido predestinado, niega que El es el Hijo del hombre (In Io. ev. tr., 105, 8). Y, con todo, si es persona divina, Jesucristo no es sólo *objeto*, sino también *sujeto* de la elección, el Señor de los elegidos y, por tanto, el principio y el fin de nuestra elección. Jesucristo es el hombre-elegido, pero también el Dios-que-elige y en cuanto tal el *Deus pro nobis* y al mismo tiempo el *Emmanuel*. Como ha sugerido Barth, Jesucristo es «el prototipo y el compendio de todo acto de elección que tiene a Dios por sujeto y al hombre por objeto» (KD, II/ 2, 66). ¿La consustancialidad (*homoousía*) trinitaria no obliga acaso a proclamar el primado de la subjetividad divina también en la elección, que implica, según el orden (*taxis*) intradivino, junto con el Padre al mismo Hijo y al Espíritu Santo? Así, si el Padre *ad intra*, en el dinamismo de la vida intradivina, es el «principio sin principio», no menos el Hijo es también «principio», aunque precisamente sea «principio principiado», mientras que el Espíritu Santo es simplemente «principiado». Entonces, ¿por qué también el Hijo no debería ser proclamado *sujeto*, precisamente porque tiene del Padre este ser *sujeto* de la elección en el Espíritu Santo? Además, ya que por razón de la consustancialidad las obras divinas *ad extra* son indivisibles, aunque no indiferenciadas, ¿no se debería concluir igualmente que Jesucristo, no sólo en cuanto Hijo eterno, sino también en cuanto Verbo encarnado, es *sujeto* y no sólo *objeto* de la elección?

La elección no puede menos de implicar sea a la «Trinidad inmanente», sea a la «Trinidad económica» y, en consecuencia, al Padre mediante el Hijo en el Espíritu Santo o, si se quiere, con la fórmula declarada por san Basilio como equivalente, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Sin embargo, todo esto no ha sido pensado ni expresado por san Agustín o santo Tomás como tampoco por Lutero o Calvino. Sobre todo estos últimos se han limitado a ver en Jesucristo un *executor*, de quien se sirve la voluntad divina para conducir a los elegidos a su fin último, pero su poder y su función no los conocemos bien. De este modo, entre la decisión eterna de Dios y su aplicación histórica en Cristo se ha abierto un gran vacío y los reformadores, pero no sólo ellos, lo han llenado recurriendo al *gratuitum beneplacitum*, a la *paterna miseratio*, o a la *voluntas maiestatis*. Lo cual equivale a decir que la elección misma viene antes de Jesucristo. Es cierto que Jesucristo no ha sido ignorado, pero se ha pretendido remontarse a una voluntad divina independiente, que en todo caso permanecerá oculta e insondable para nosotros. He aquí, pues, la doctrina calvinista del *decretum absolutum*, en la cual al fin de cuentas es la presciencia la que ordena la elección y el decreto divino. Por otra parte, aun cuando la «ortodoxia» luterana ha buscado hacer depender la doctrina de la predestinación de la *benevolentia Dei universalis*, no se puede dejar de observar que, en definitiva, se trata de una fórmula vacía y de todas formas ambigua, más emparentada con la *praevisa fide* y la *scientia media* católica que con los datos neotestamentarios. No es una casualidad el que Barth haya podido encontrar buenas razones para criticar, a pesar de ser protestante, tanto la doctrina luterana como la calvinista de la predestinación.

Cuando se enseña la existencia de un consejo y de un decreto divino independientes de Jesucristo, no se ve para qué debería servir una comunidad cuya misión consistiría en predicar una voluntad divina absoluta junto a la que ha sido manifestada y realizada en Cristo y por Cristo. En cambio, si hay un único proyecto y una única decisión divina, y todo esto en Jesucristo, entonces está clara también la misión de aquella comunidad que es la Iglesia, es decir, la proclamación del evangelio en el cual cada uno recibe la promesa de la propia elección. No existen, pues, dos grupos contrapuestos, por una parte, la *massa perditionis*, para la que Jesucristo con su cruz y resurrección no significa prácticamente nada, y, por otra, la *massa electionis*, para la cual sólo Jesucristo es el redentor que ha muerto y ha resucitado. Si, por el contrario, Jesucristo es el origen eterno y a la vez histórico de todos los caminos y las obras de Dios, entonces es imposible admitir ningún tipo de indiferencia y neutralidad con respecto a él. En consecuencia, ni siquiera se plantea el problema de diferenciar el anuncio

según se dirija a unos o a otros, dividiendo drásticamente a los hombres en grupos contrapuestos de buenos y malos. El evangelio, como anuncio del reino por parte de Jesucristo, no es selectivo, es para todos: por sí no excluye a nadie. En tal caso es el hombre quien puede rechazarlo. Como le gustaba repetir a san Agustín (De natura et gr. 26, 29; cfr. Sol. 1, 1, 6; Conf. 4, 9; De corrupt. et gr. 11, 31 y 13, 42; De civ. Dei 13, 15) y después de él han repetido el Concilio de Trento (DS, 1536) y el Vaticano I (DS, 3014): «non deserit, si non deseratur». El reino de los cielos está abierto y todos pueden entrar en él. El infierno está cerrado, y sólo quien lo quiere a toda costa puede entrar en él. La Iglesia y la teología deben hacerse cargo de esta verdad liberadora: en el anuncio y el testimonio, en la reflexión y especulación no se tiene el derecho de excluir a nadie, si se sabe y se reconoce que la «gloria misericordiae et justitiae Dei» como el «aeternum beneplacitum Dei» no tienen nada de anónimo e indiferente, si se llaman Jesucristo.

Ciertamente en la «concentración cristológica», que significa inequívoca y necesariamente «despliegue trinitario» del tema de la predestinación, no se podrá negar la libertad soberana de la elección y de la gracia; al contrario, habrá que exaltarla. Pero se deberá sostener siempre que Jesucristo, en cuanto verdadero Dios y verdadero hombre, es el evento mismo tanto de la elección eterna como de la elección histórica. Jesucristo no es sólo la *manifestatio* o el *speculum nostrae electionis*. La elección no deriva de una voluntad de Dios diversa y oculta de aquella que fue dada a conocer y está representada en El. No, Jesucristo revela que nuestra elección se cumple en él, en virtud de su obra, y, todavía antes, en virtud de su voluntad idéntica a la de Dios. Así se nos permite y manda mantenernos unidos a El con confianza absoluta, aquí y ahora, en nuestra existencia histórica, porque tampoco en la eternidad ha existido ni podía existir otra previsión y otra decisión de Dios diversa de la que existe en El. Antes de cualquier relación entre Dios y la realidad diversa de El existe el ser y la *subjetividad* del Dios trinitario: Padre, Hijo y Espíritu Santo, y, por así decirlo, inmediatamente después el *objeto* de su presciencia y elección: Jesucristo, que en cuanto tal representa el fundamento eterno de cualquier predestinación. Como ha dicho bien Karl Barth, «en sí mismo, en la decisión primera y fundamental en virtud de la cual El quiere ser Dios y efectivamente lo es, en el misterio de lo que ha acontecido desde toda la eternidad y por siempre en su ser más íntimo, en su esencia trinitaria, Dios no es otro que el Dios-que-elige en su Hijo o en la Palabra, el Dios que se auto-elige y que, en sí y consigo mismo, elige el pueblo de los suyos. Dios elige en el acto de su amor, que determina fundamentalmente su esencia. Y porque tal acto es una elección, es también contemporáneamente y como tal el acto de su libertad» (KD, II/2, 82). Pero decir esto equivale también a decir que aquel Dios que no es sino el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, no es ni quiere estar sin los suyos, sin el Pueblo unido en su nombre y que le pertenece, sin los elegidos desde la eternidad, y creados, redimidos y reconciliados en la historia.¹

IV. Gloria hominis praedestinatio Dei

Si esta verdad hubiera sido claramente percibida y sostenida, la historia de la doctrina de la predestinación y, quizá, la misma historia del cristianismo podía ser diversa. Es cierto que Jesucristo, según su naturaleza humana, ha sido considerado el primero de los elegidos por un santo Tomás como por los mismos reformadores. Y sin embargo el Angélico sostiene que «praedestinatio nostra ex simplici voluntate Dei dependet» (S. Th., III, q. 24, a. 2), de tal modo que, «si Christus non fuisset incarnatus, Deus praeordinasset Nomines salvari per aliam causam» (*ibid.*, ad 3). Pero si el eterno consejo y decreto, el beneplácito y la voluntad divina de salvación no están indisolublemente ligados también al nombre de Jesucristo, si se piensa en los elegidos como «electi Patris antequam Christi», si la elección del Padre de carácter general no es vista en sentido positivo y activo como la misma del Hijo y del Espíritu Santo, mientras

que Jesucristo es considerado como un simple *medium electionis*, ¿todo esto no quiere decir acaso que no estamos demasiado lejos del *decretum absolutum* y, en la mejor de las hipótesis, que estamos predestinados «por medio de Cristo», y no propiamente «en Cristo»? Excluida o dejada en la sombra una radical y coherente «concentración cristológica» y en consecuencia una «articulación trinitaria», el debate sobre la predestinación, que parecería inicialmente exaltar una opción teocéntrica, toma en cambio inevitablemente un sesgo antropológico, es más, antropocéntrico, con todo el conjunto de angustiosos y arduos interrogantes entre los que resulta en extremo difícil, si no imposible, encontrar una solución equilibrada, que tenga cogidos los dos cabos de la cadena: la libertad de la gracia de Dios y la consistencia de la libertad del hombre. El paulino «misterio de la sabiduría de Dios» (Rom 11, 33) tiende en efecto a saldarse sin obstáculos decisivos con la exaltación de la libre soberanía de la gracia y de la elección (Rom 9, 14-24), pero para derivar de ahí un arbitrario *decretum absolutum* inescrutable, que permite que se establezca la pretensión de iguales derechos para la salvación como para la condenación. ¿Cómo se podrá evitar la doctrina de la *praedestinatio gemina*, o sea, la simetría de la doble predestinación, a la gracia y a la reprobación, y, en consecuencia, el miedo, el terror y el individualismo en el que se está encerrado por la tenaza elegidos-reprobados?

Pero, si miramos bien san Pablo ha declarado que el siempre libre decreto de Dios nada tiene de oscuro o temeroso. Al contrario, manifestado y realizado en Jesucristo, ya seamos amigos de Dios como Moisés o enemigos de Dios como el Faraón, ya nos llamemos Isaac o Ismael, Jacob o Esaú, en cualquier caso, por todos y por cada uno se da y muere Jesucristo, para que se realice aquella justificación por la cual Él ha resucitado (Rom 4, 25). Tenemos así todas las razones para dar gracias por la misericordia como para dolernos por el rechazo, considerándonos agradecidos por la elección y responsables de la reprobación. Centrada consiguientemente en Cristo, la predestinación no puede ya reconducirse a un concepto abstracto del cual se deduce, por una parte, la elección y, por otra, la reprobación, en una palabra, la tristemente famosa *praedestinatio gemina*. Si encontramos siempre y en todas partes a Jesucristo, entonces el «sí» y el «no» de Dios no pueden ser ya simétricos, y el «no», que debe ser también hipotético, no puede ser sino relativo y sometido al «sí».

Pero, llegados a este punto, debemos separarnos, y con firmeza, de Karl Barth. Ciertamente Barth fue quien propuso la tesis de que Jesucristo es el *sujeto* y a la vez el *objeto* de la elección. Pero añadió también que Jesucristo sería igualmente el *sujeto* y el *objeto* de la reprobación. De este modo Barth intentaría ser consecuente con los principios mismos de la Reforma: sólo si antes Jesucristo es el elegido pero también el reprobado, según él, se podría hablar después del *homo simul iustus et peccator* y, por tanto, también de *sola gratia, sola fides, sola iustitia*. Pero vuelven aquí con mayor fuerza, si es posible, las objeciones de fondo que de parte católica (cfr. DS 1545) no se pueden dejar de reproponer a Barth, a saber, que su, por así decirlo, *ad maiorem Dei gloriam* infravalora demasiado la criatura, limitándose a considerar la acción humana en relación con la gracia como puramente pasiva, receptiva, sin posibilidad alguna de cooperación. *Parvus error in principio*: en Barth permanece y no es superada aquella desconfianza típicamente protestante con respecto a la naturaleza, la libertad, el mérito. El honor que se debe reconocer a la sublime majestad de Dios excluiría por principio y sin términos medios cualquier reconocimiento de poder salvífico atribuible al hombre. El hombre, según Barth, es introducido por Dios en el acontecimiento de la revelación y de la salvación, pero lo sería como aquel que simplemente acoge o, mejor, experimenta, no colabora (H. Bouillard, III, 26). Y esto sería válido incluso cuando se trata de Jesucristo. ¿No es acaso verdad que para Barth «la salvación es de tal modo sólo obra de Dios que la humanidad de Cristo no coopera en ella?» (Id., II, 115; cfr. p. 122). En fin de cuentas la cristología barthiana se desarrolla bajo el signo de un «monoergismo» o, si se quiere, «monoactualismo», donde tiene subsistencia y valor sólo la divinidad y su obrar, y jamás la humanidad y su

operación, ni siquiera la de Jesucristo. Pero así, por una singular coherencia, Jesucristo, el auténtico representante (*Stellvertreter*) de Dios, para que se dé gloria a Dios, tiene que convertirse en el sustituto total (*Platzwechsler*), aquel que toma el lugar (*eine Stelle einnimmt*) del hombre no sólo como elegido, sino también como reprobado, es más, como el único reprobado desde toda la eternidad en nuestro lugar (*an unsere Stelle*). El vaciamiento del ser creatural lleva a emplear y, en consecuencia, a deformar el concepto de «satisfacción vicaria» en una «sustitución vicaria» equivalente a un «cambio de situación». Por pura gracia en Jesucristo, sin cooperación alguna efectiva de su misma humanidad, Dios se pondría en el lugar del hombre y el hombre se pondría en el lugar de Dios. Como se ha sugerido, precisamente este concepto de intercambio constituye el *leitmotiv* de la cristología barthiana, pero eso contrasta no sólo con la postura de la teología católica (H. Bouillard, II, 155-164), sino también con el dogma de Calcedonia y más todavía con el mismo NT. Barth entiende el «por nosotros» o «en bien nuestro» (*hyper hemón*) como «en vez de nosotros», «en nuestro lugar» (*an unsere Stelle*). Y esto para poder decir que, hecho Jesucristo pecado en lugar nuestro, nosotros a su vez lleguemos a ser justicia en su lugar (*an seine Stelle*) (KD, IV/1, 80, 180, 261, 268). En resumen, convirtiéndose nuestro pecado en su mismo pecado, Jesucristo sería el sólo indiscutible rechazado, el único verdadero pecador. Así en la elección de Jesucristo (que es la voluntad divina eterna) Dios ha destinado el sí para el hombre (o sea, la elección, la salvación y la vida) y ha reservado para sí el no (o sea, la reprobación, la condena y la muerte). La condena merecida por el hombre cae sobre Dios y Dios mismo soporta la prueba del deshonor y de la maldición. El hombre, en conformidad con la predestinación eterna de Dios, es sustraído de la reprobación, y ello en perjuicio del mismo Dios. ¡He aquí hasta dónde podrían llegar el amor y la misericordia de Dios! La grandeza de la divinidad se mostraría precisamente, como había dicho Lutero, en poder esconderse *sub contraria specie*, en su absoluto contrario, en la más desoladora miseria, en la más repugnante abyección.

Pero no es nada provechosa, es más, no es en absoluto correcta esta inversión de funciones entre Dios y el hombre, para que el hombre quede predestinado y Dios sea glorificado. El principio de que *quod non est assumptum non est sanatum*, el *admirabile commercium* entre Dios y hombre que ha tenido lugar en Cristo Jesús no puede llegar a semejante intercambio (*katallagé*) entre gracia y pecado! ¿Acaso no es verdad que las dos naturalezas unidas en la única persona del Verbo permanecen «inconfusas e inmutables, indivisas, inseparables», mientras que este mismo Verbo hecho carne comparte con nosotros absolutamente todo «excepto el pecado»? ¿Y Dios no es igualmente Dios, es más, si es lícito decirlo, Dios no es mayormente Dios, el Señor, si concede al hombre obrar por sí, otorgándole actuar libre y meritoriamente, y si hace esto antes que a cualquier otro al hombre Jesucristo? Ciertamente, como decía san Agustín, «*ipsum hominis meritum donum est gratuitum*» (Ep. 186, 10). Pero sin el poder obrar y merecer, siempre otorgado por gracia, ¿cómo se podría evitar que la historia de la salvación, que realiza en el tiempo la predestinación, una vez descartado del todo el hombre, no se transforme en fin de cuentas en un asunto entre Dios y Dios, «un monólogo del amor que quema bajo la forma de cólera y revela así la victoria conseguida sobre el pecado, desde toda la eternidad?» (H. Bouillard, II, 119). ¿Qué cosa es *id quo maius concipi nequit*, según la definición de san Anselmo, un autor por lo demás tan querido de Barth, un Dios que teme y revoca, o un Dios que sostiene y exalta la autonomía y hasta la capacidad de gracia del hombre? Para poder proclamar: *gloria Dei praedestinatio hominis*, a la vez y por eso mismo es preciso sostener seriamente: *gloria hominis praedestinatio Dei*. Precisamente arraigada dentro de la elección a la vez eterna e histórica en Jesucristo, la predestinación se revela como el reconocimiento máximo de la gloria del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo porque significa la llamada del hombre viviente a la comunión plena y sin límites de aquella misma gloria. ¿Será acaso temerario apropiarse aquí unas palabras de san Agustín: «Yo sé esto, que nadie ha podido discutir jamás, si no es errando, contra esta

predestinación que nosotros sostenemos sobre la base de las santas Escrituras»? (De dono pers. 19, 48).

[Agustín, san; Amor; Barth, K; Biblia; Concilios; Creación; Cruz; Economía; Encarnación; Escolástica; Espíritu Santo; Fe; Gloria; Gracia; Hijo; Historia; Iglesia de la Trinidad; Jesucristo; Misterio; Padre; Pascua; Protestantismo; Reforma; Reino de Dios; Revelación; Salvación; Símbolos de fe; Teología y economía; Tomás de Aquino; Trinidad; Vida eterna.]

Andrea Milano

PROCESIONES DIVINAS

SUMARIO: I. El dinamismo del ser divino: 1. Dios es verdaderamente fecundo; 2. Las misiones divinas, visibles en la historia de la salvación, conducen hasta las divinas procesiones, en la invisibilidad de Dios; 3. Decir que en Dios hay procesiones, equivale a atribuir a Dios la categoría de la acción; 4. La acción propia de Dios es una acción espiritual e inmanente, que se desarrolla según el entender y el amar. Ese entender y ese amar dan lugar a las divinas procesiones del Hijo y del Espíritu.—II. Las procesiones en Dios: 1. Procesión según la acción intelectual. 2. Procesión por vía de entendimiento; 3. Procesión por vía de amor.—III. Procesiones y relaciones: 1. De la esencia a las procesiones y de éstas a las relaciones subsistentes; 2. Diferencias entre agustinismo y tomismo; 3. Precisiones a los esquemas de De Régnon sobre la teología trinitaria de Oriente y de Occidente.

I. El dinamismo del ser divino

La razón iluminada por la fe, si quiere sacar fruto de este estudio, en el cual se puede vislumbrar "enigma" alguna inteligencia del misterio de Dios', habrá de tener muy en cuenta estos cuatro puntos: 1°. Dios es fecundo. 2°. Las misiones divinas, visibles en la historia, nos conducen hasta la invisibilidad de las divinas procesiones. 3°. Decir que en Dios hay procesiones, equivale a atribuirle la categoría de la acción. 4°. La acción propia de Dios es una acción espiritual e inmanente, que se desarrolla según el entender y el amar.

1. DIOS ES VERDADERAMENTE FECUNDO. Esta es una idea que se impone desde los primeros tiempos de la patrística; que se aclara a través de la lucha ireneana contra el gnosticismo; que llega a su zenit en la célebre fórmula de Hilario, según la cual los cristianos creemos en un sólo Dios pero no en un Dios solitario.

El NT, al establecer la neta proposición "Dios es el Padre de Nuestro Señor Jesucristo", abre la puerta para preguntar teológicamente *qué* sentido tiene esta fórmula y *cómo* puede entenderse que eso sea así. Podría decirse que la afirmación neotestamentaria de la paternidad de Dios respecto de Jesucristo abre la puerta a la teología y a la especulación trinitarias.

La paternidad de Dios aparece, ya en el IV Evangelio, ligada a la autofecundidad de Dios. Dios (Padre) es fecundo y tiene realmente un Hijo unigénito. La fecundidad de Dios la expresa el IV Evangelio a través de dos tipos de fórmulas:

* El Padre *engendra* al Hijo unigénito (*ho hyós*).

* El Padre *dice* una Palabra (*Logos*).

Atenágoras, en la primera etapa de la Patrística, sintetizará ya ambas fórmulas, puesto que expresan la misma verdad de fondo, diciendo que "el Hijo de Dios es la Palabra del Padre en idea y en operación", de forma que "nadie debe tener por ridículo que digamos que Dios tiene un Hijo".

Correlativamente, el intento de considerar seriamente la paternidad de Dios, conduce, de la mano de la revelación cristiana, a contemplar a Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios, no como un personaje mitológico del tipo *theios aner*, (el hombre divino o divinizado a causa de sus gestas heroicas), ni del *rey*, a quien se le debe honor, o del puro representante extrínseco y funcional de Dios, si bien la noción "el que viene de Dios" o "de parte de Dios" es empleada por el NT porque así se presenta certeramente la figura de Jesús, *como viniendo de Dios mismo hasta nosotros*. Así, desde las mismas fuentes de la revelación, podemos contemplar que el *Hijo* brota de la entraña misma del Padre, y viene al mundo de parte del Padre que lo ha enviado no solamente como *profeta* sino como *Palabra* suya propia.

Ireneo supo servir con entereza y humildad a la simplicidad de la fe cristiana y condujo sabiamente los elementos necesarios para su transmisión frente a la compleja sutileza imaginativo-racional del gnosticismo. Ireneo no es un teólogo especulativo sino un obispo y un teólogo atento, ante todo, a formular pedagógicamente lo que cree la Iglesia y el sentido de lo que cree. Sus formulaciones son concisas y claras:

a) *El Hijo es el Verbo*: Ireneo dice dos cosas importantes en una frase muy breve: afirma, en primer lugar, que los cristianos, a diferencia de los judíos, conocemos a Dios (Padre) por medio de su Verbo, hecho carne, que nos lo da a conocer tal como es. En segundo lugar afirma la identidad entre el Hijo y el Verbo de Dios. "[Los judíos] no han aceptado el Verbo de Dios, y han pensado que podían conocer a Dios por el mismo Padre sin el Verbo, es decir, sin el Hijo"⁵.

b) *El Logos es concebido y es dicho*. O, para decirlo con más precisión: es lo mismo "engendrar el Hijo" y "decir el Verbo". "Lo que [Dios Padre] concibe, también lo dice y lo que El dice también lo concibe. Puesto que el Entendimiento [de Dios] es una sola cosa con su Palabra [...] Y el Entendimiento que lo abarca todo no es otra cosa que el Padre"

c) *La generación del Verbo permanece un misterio inefable*. La rotundidad de estas afirmaciones no debe hacer olvidar que la generación del Verbo es el misterio inefable que nadie puede alcanzar. "No se puede separar el Logos de Dios Padre. Su generación ¿quién la narrará? (Is 53, 8). Cuando escrutamos la generación del Verbo por el Padre, pensamos en la 'prolación' de un verbo humano por la lengua. Pero si esto lo aplicáramos *tal cual* al Verbo de Dios, mostraríamos que no conocemos las cosas humanas ni las divinas. Si alguien os preguntara: '¿Cómo ha sido dicho el Verbo por el Padre?', le responderíais que esta emisión, o generación o enunciación o manifestación, o cualquier otro nombre que se quiera dar a esta generación inefable, nadie la conoce; ni Valentín, ni Marción, ni Saturnino, ni Basíldes, ni los Angeles, ni los Arcángeles, ni los Principados, ni los Poderes, sino solamente el Padre que ha engendrado y el Hijo que ha nacido'.

d) *El Padre es asistido por su Hijo Primogénito y por las 'Manos' de su Espíritu*. Los padres antiguos estudian sobre todo la generación del Verbo por el Padre, pero no puede decirse que olviden la emanación o espiración del Espíritu Santo. Ireneo no olvida el "tercer artículo [de la fe], es decir el Espíritu que habló por los profetas, por quien los justos caminan por el camino de la justicia y renacen como hijos de Dios". Este Espíritu ha sido dado generosamente a la humanidad para que ésta pueda llegarse hasta el Verbo y contemplarlo con el conocimiento

de la fe. Ireneo, por tanto, no olvida las *Manos divinas* que, junto al Primogénito, asisten al Padre: "El Padre es asistido por aquellos que son, a la vez, su Primogenitura y sus Manos, a saber, el Hijo y el Espíritu: el Verbo y la Sabiduría".

Ireneo, desde la encarnación visible manifestada en la historia, se eleva hasta la generación invisible del Verbo, es decir hasta la procesión inmanente del Hijo. Esta elevación especulativa no parece ocurrir respecto de la procesión del Espíritu Santo. Ireneo da por supuesto que el Espíritu Santo, a diferencia del hálito humano, pertenece a Dios, ya que es ciertamente el *Spiritus Dei*^o. Ireneo se detiene en la exégesis de Is 57, 16 y capta y subraya con fuerza que el Espíritu Santo *sale de Dios*.

Esta suposición ("el Espíritu pertenece a Dios y sale de Dios") le parece suficiente a Ireneo para mantener la fe en "el tercer artículo". Por eso, la salida y donación del Espíritu de Dios la contempla Ireneo en el nivel de la *economía* visible: esto es, de la misión divina del Espíritu dado a la humanidad al fin de los tiempos. No contempla explícitamente la emanación del Espíritu *en la eternidad de Dios*, como la segunda procesión correlativa a la de la generación del Verbo, sino que la supone al contemplarla en el espejo visible de su misión a la humanidad. Según Orbe, Ireneo afirma que el Espíritu Santo "pertenece a Dios, es increado, y el Creador lo quiere derramar en los tiempos novísimos mediante la adopción como hijos a los componentes del género humano".

Hilario de Poitiers formula así que Dios es *uno*, y es *comunión*: "Nosotros, enseñados por Dios, ni anunciamos dos dioses ni tampoco un Dios solitario, y en la confesión de Dios Padre y de Dios Hijo aduciremos este razonamiento, sacado del anuncio de los profetas y del evangelio: *que uno y otro son en nuestra fe una sola cosa pero no uno solo*".

Tal comunión personal supone que Dios en sí mismo es fecundo y que de él procede el Hijo —a quien Hilario contemplará también como Imagen— así como el Don del Espíritu: para que sea posible "la confesión del Autor, del Unigénito y del Don". Del Espíritu Santo sabemos pues, por lo que a la procesión se refiere, que "existe, es dado, es poseído y es *de Dios*". Los autores antiguos (como se ha visto en Ireneo y ahora en Hilario) tenían una sobria doctrina acerca de las procesiones. No era una especulación filosófica. Era algo muy semejante a confesar que el Espíritu procede del Padre y nos es dado por Jesús. Es una confesión de fe calcada de la economía divina, es decir, del modo como Dios se da a la humanidad. Esto es suficiente para ellos: "Tenemos por tanto el *origen* de este Don, tenemos sus efectos. Y no sé qué duda puede quedar acerca de él, si está claro *su origen, su ser y su don*".

A pesar de la ausencia de especulación, es admirable no obstante, la sutileza que pone Hilario en distinguir a *Dios que es Espíritu* (ahí muestra su naturaleza infinita), del Espíritu Santo de Dios (donde se indica a Aquel que *es de Dios*). Así, "Jesús enseñó que el Dios Espíritu ha de ser adorado en el Espíritu".

2. LAS MISIONES DIVINAS, VISIBLES EN LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN, CONDUCEN HASTA LAS DIVINAS PROCESIONES, EN LA INVISIBILIDAD DE DIOS. Las misiones divinas son el peldaño sensible que permite al contemplativo remontarse hasta las divinas e invisibles procesiones que se dan en Dios mismo de modo inmanente.

En efecto, el Padre amó al mundo de tal manera que le envió a su Hijo Unigénito, Jesús, el Verbo de Dios hecho hombre, que completó su misión en la tierra con su muerte y resurrección, y con el envío, desde la "diestra del Padre", del Espíritu Santo, aliento de santidad y de vida. El cristiano cree en esta doble misión o envío: de Jesucristo por parte del Padre, y del Espíritu Santo, enviado por el Padre y por Jesucristo resucitado. El cristiano los recibe como

comunicación gratuita de la vida divina, y esta recepción tiene lugar *en virtud de la fe*, no de las obras.

Desde esta fe en las divinas misiones se abre una cierta comprensión de la Luz y de la Vida (íntimas) de Dios. En efecto, si Dios *se ha manifestado así*, como donación de la Palabra y del Amor del Padre, es porque *Dios mismo es así*. Dios es Origen, de quien procede la Palabra y el Amor unitivo. Las misiones divinas, realizadas en la historia, muestran a nuestra fe el misterio de las procesiones inmanentes en el interior de Dios^{1e}. Bernard Lonergan, uno de los estudiosos que, aún antes de la renovación rahneriana, tomó con serio empeño el tema trinitario, afirmaba que las divinas misiones son la manifestación histórica de las procesiones divinas, cuando éstas se proyectan hacia un objetivo *exterior a* la intimidad de Dios mismo. En concreto, cuando se proyectan hacia la humanidad como proyección de la salvación y de la vida divinas comunicadas a los hombres¹. Es la doctrina que F. Suárez había explicitado de modo rotundo: "La misión de la persona divina es su misma procesión, referida a un acontecimiento temporal ("cum habitudine seu connotatione temporalis effectus")".

3. DECIR QUE EN DIOS HAY PROCESIONES, EQUIVALE A ATRIBUIR A DIOS LA CATEGORÍA DE LA ACCIÓN. Esto lo intuyó san Agustín, cuando al repasar las categorías aristotélicas, entendió que a Dios se le podían atribuir, además de la categoría de la sustancia, la de la *relación* y la de la *acción*, contrapuesta ésta a la *pasión*. Entendiendo bien que ni la relación ni la acción pueden entenderse o imaginarse como cualidades accidentales, ya que Dios es sustancia pura, de modo que a El no puede atribuírsele ninguna clase de evento accidental.

Dios no es, por tanto, una sustancia estática u opaca, sino espiritual, dinámica, transparente y viva. La doctrina de santo Tomás sobre las procesiones mostrará más a fondo este punto de importancia capital. Por el momento es suficiente recordar la formulación tomista: "Toda procesión supone una cierta acción".

Pero ocurre que la palabra *acción* o bien sugiere un movimiento local, o bien sugiere la acción de una causa sobre un objeto exterior o distinto de ella: es la *acción transeúnte*.

Ahora bien: "lo que procede en la intimidad de Dios permanece en Dios y no puede ser otra cosa que Dios mismo". Por eso, no hay que imaginar la acción en Dios ni como un movimiento local ni como la acción de una causa transeúnte, sino como un dinamismo inmanente o acción espiritual, que en Dios mismo permanece.

4. LA ACCIÓN PROPIA DE DIOS ES UNA ACCIÓN ESPIRITUAL E INMANENTE QUE SE DESARROLLA SEGÚN EL ENTENDER Y EL AMAR. ESE ENTENDER Y ESE AMAR DA LUGAR A LAS DIVINAS PROCESIONES DEL HIJO Y DEL ESPÍRITU SANTO. La acción espiritual que da lugar a las procesiones divinas no es otra sino la actividad intelectual, entendiéndola no tan sólo en sentido estrecho, como actividad de puro conocimiento, sino como comprensiva de los dos actos vitales de las dos facultades superiores: entender y amar, realizadas ambas acciones en la intimidad de Dios. Ello nos lleva directamente a lo más hondo del tema de las procesiones, tal como las entendieron Agustín y Tomás de Aquino, ya que en este recorrido analítico de los principales autores de Occidente, quisiéramos realizar una relectura e interpretación de la doctrina de Agustín y, sobre todo, de Tomás sobre las procesiones.

II. Las procesiones en Dios

1. PROCESIONES SEGÚN LA ACCIÓN INTELECTUAL. El axioma antes mencionado (*omnis processio est secundum actionem*) expresa muy bien el punto de arranque de esta doctrina.

Tanto Arrio como Sabelio (con los modalistas) sólo supieron imaginar una acción divina *ad extra*, es decir, exterior a la misma divinidad. En otras palabras: una acción cuyo término no sería Dios mismo sino una cierta criatura. Tal acción daría lugar a una procesión cuyo término sería exterior a Dios, como lo es la creación.

Por eso, Arrio imagina que el Verbo es criatura (*creatum ve/ factum*), siquiera sea la primera de ellas. Y por eso, Sabelio acepta la creación, pero no puede aceptar una fecundidad real, interior a Dios, que dé lugar a las procesiones intradivinas y, por ende, a la comunión de las personas. Estas, para Sabelio, quedan reducidas a puros modos de representación de lo divino, *no son modos de subsistir real*.

En resumen: ni Arrio ni Sabelio conciben que, en Dios, la procesión tenga un término real, inmanente a Dios mismo. Arrio imagina el Verbo como criatura. Sabelio como otro modo de manifestarse el Padre. Ambos desconocen o niegan la procesión inmanente: "Ninguno de estos errores admitió una verdadera procesión en Dios".

La conclusión, para Tomás, es obvia: "Hay que buscar en Dios un modo de acción cuyo término permanezca en el mismo agente, es decir, una verdadera procesión *ad intra*".

Ahora bien: el tipo de acción cuyo término permanece inmanente en la misma facultad que lo ha producido es la acción intelectual, que comprende los actos de entender y de amar. Aún más propiamente, la acción inmanente por excelencia es la acción de entenderse a sí mismo. Entonces, más que en ningún otro modelo de acción, el mismo acto de entender permanece en el sujeto y en su facultad intelectual.

Por eso, la acción que se puede, y se debe, atribuir a Dios es la auténtica procesión intelectual, descartando toda procesión entendida como movimiento local.

De aquí que los Carmelitas de Salamanca, excelentes intérpretes de Tomás de Aquino, pongan énfasis en afirmar que en Dios se da la doble procesión intelectual del entender (*intelligere*) y del querer (*velle*). La atribución que hacemos de estas dos procesiones a Dios no es metafórica, virtual o traslaticia. No se trata, por tanto, de un acto de nuestro entendimiento que proyecte en Dios su propia limitación. Esta atribución, enfatizan los "Salmanticenses", es "*vera, actu et formaliter*"²⁶. Dicho en otras palabras: señala una realidad verdadera en Dios. Señala su comunión fecunda, feliz, unitaria.

2. PROCESIÓN POR VÍA DE ENTENDIMIENTO. El énfasis y el realismo de los Carmelitas de Salamanca no les hace olvidar que, a pesar de todo, han dado un paso analógico. A saber, el paso "del orden creado en el que se da la intelección natural [...] al orden intelectual de la inteligencia increada y divina". La fe anima a dar este paso, al que la razón nada tiene que objetar, como afirman los Carmelitas en un latín que parece pura traducción de su expresión castiza: "En el orden de la intelección divina e increada por esencia, no hay por qué no deba darse cierta intelección (la del Padre), por la cual se dé la procesión del Verbo en Dios".

En el centro de la acción generadora de las procesiones, se da la verdadera vida de Dios, más que en la historia de los hombres que, ciertamente también, participan de ella. No sólo es Hegel quien atribuye la vida a Dios. Suárez tematiza expresamente el tema del Dios *vivo*. El mismo Tomás observa que, en Dios, se da una "operación vital": "Procedit ad modum actionis intelligibilis, quae est operatio vitae".

En resumen: *en Dios hay acción que es vida*. Porque hay acción de entender hay Verbo, y porque hay vida hay Hijo. Así podríamos glosar la letra de Tomás: "De ahí que la procesión del Verbo, en Dios, se llame generación y que el Verbo procedente se llame Hijo"³⁰

3. PROCESIÓN POR VÍA DE AMOR. En la acción intelectual o espiritual no puede faltar el "medio divino" que envuelve la operación de entender como un lazo amante que une la Mente con su Verbo, y como el fruto que emana de la unión entre ambos. Este "ambiente divino" de comunión y de amor da lugar a la operación de amar, correlativa a la de entender, de la que emana el Espíritu.

En efecto, la sustancia divina, no sólo es incorpórea sino máximamente espiritual e intelectual, y por tanto no agota su acción y su vida en el puro entender. En toda naturaleza intelectual está arraigada la fuerza del amor. También en la naturaleza divina, intelectual y espiritual, se da no sólo la acción del entendimiento que entiende, sino la de querer, propia de la voluntad.

Se da, por tanto, una *segunda procesión del amor*, según la cual "el amado permanece en el amante. Así como, por la concepción' del Verbo, la realidad entendida o dicha, permanecía en el que entiende".

III. Procesiones y relaciones

1. DE LA ESENCIA A LAS PROCESIONES, Y DE ÉSTAS A LAS RELACIONES SUBSISTENTES.

Tenemos, como resumen, que el Hijo procede del origen paterno y que el Espíritu procede o tiene su origen en el Padre y en el Hijo (según la tradición occidental del *Filioque*), o bien en el Padre *por* el Hijo (según la tradición de Oriente).

Esa procedencia respecto de un origen supone una acción espiritual que *ni multiplica la esencia divina, ni nada le añade como no sea un modo distinto de subsistir respecto o en relación al Otro* (en relación a su origen). De manera que el Hijo subsiste como engendrado respecto del Padre que lo engendra, mientras que el Espíritu Santo subsiste como espirado o expresado respecto del Padre y del Hijo que lo espiran. Santo Tomás, en *De Potentia*, enuncia un principio genial que enlaza las procesiones con las relaciones divinas: "Aunque el Padre pueda engendrar y el Hijo no, de ahí no se sigue que el Padre posea una potencia de la que carece el Hijo. Del Padre y del Hijo es la misma potencia por la que el Padre *engendra* y el Hijo *es engendrado*. Pues la potencia es algo absoluto y, por tanto, no se diversifica (*non distinguitur*) en Dios, como no se diversifica la bondad, y los otros atributos esenciales. En efecto, engendrar y ser engendrado no significa algo absoluto en Dios sino que señala tan sólo las relaciones divinas. Las relaciones opuestas, en el único y en el mismo absoluto, son factores de *comunicación* pero no de *división* de este absoluto (*in uno et eodem absoluto communicant in divinis, et ipsum non dividunt*). Por eso es evidente que en el Padre y en el Hijo hay una sola esencia. Mas tampoco la potencia se divide, por la acción de engendrar y de ser engendrado. [...] En Dios, lo absoluto no se divide por la relación".

Este texto de síntesis, en el que se contempla la función de la divina esencia, por referencia a las procesiones y a las relaciones, sirve precisamente como ejercicio para pasar lógica y realmente de las procesiones de origen a las cuatro relaciones de paternidad, filiación, espiración activa del Padre y del Hijo y espiración pasiva del Espíritu Santo:

1º. La procedencia de origen hace que el Padre se *dé eternamente* en relación al Hijo *engendrado*.

2ª. La procedencia de origen hace que el Hijo sea *receptor* ante el Padre que *se le da* originalmente.

3ª. La procedencia de origen hace que Padre e Hijo se *comuniquen* y se expresen por relación al Amor *que les une* íntimamente.

4ª. La procedencia de origen hace que el Espíritu Santo *exista como Don y como Amor expresado* respecto de Padre e Hijo que le espiran, y *a quienes une* en la más estrecha unidad.

2. DIFERENCIAS ENTRE AGUSTINISMO Y TOMISMO. Hemos seguido fielmente a san Agustín en el proceso que conduce de las misiones históricas y visibles a las procesiones invisibles. Este es el método adecuado en la fe y en la teología. Un método que sigue la economía de la salvación y que procede del *ver al creer* (y al entender en cuanto es posible).

Pero en el paso de las procesiones a las relaciones parece más adecuado seguir la doctrina y la pedagogía de Tomás de Aquino, porque es un conjunto más elaborado y coherente, y porque tiene más en cuenta a los Padres griegos. El tomismo, en este punto, supone un acercamiento hacia los modelos trinitarios de Oriente. No olvidemos que Tomás vivió en la época ecuménica de los dos concilios Lugdunenses, que suponían, pese a todo, un diálogo con la Ortodoxia. Por tanto, en el paso de las procesiones a las relaciones, se da un cierto hiato entre la mentalidad agustiniana (genial, analítica y a la vez cumulativa ya que sobrepone procesiones y relaciones) y la tomista, que podríamos calificar no como teología cumulativa, sino como teología de las identidades, ya que —como veremos en este artículo y en el de las *relaciones*-- tiende a explicitar claramente las identidades trinitarias: la sustancia divina es idéntica a su acto de entender; la *relación de paternidad* es idéntica a la *persona del Padre* y a la acción de engendrar el Hijo.

Ya se ha indicado que Tomás es el líder de la divina *simplicidad*. Con todo el respeto habría que indicar, siguiendo a De Regnon, que tal vez Agustín no acierta a expresar la relación que hay entre las procesiones y las relaciones divinas. Tomás desarrolla además una doctrina, de enorme valor personalista, que merece ser rescatada ya sea del olvido, ya sea de una presentación rutinaria.

Presentamos, a través de tres peldaños (que podríamos titular a) sustancia; b) procesiones; c) relaciones) los fundamentos de esa doctrina tomista tendente a subrayar tanto las identidades que se dan en el Dios vivo como el personalismo cristiano:

a) *En Dios hay que distinguir cuidadosamente lo absoluto de lo relativo, que coincide con lo común [de la esencia] y lo propio [de las personas]. "En Dios, lo que es propio es relativo y nocional, mientras lo que es común es esencial y absoluto. La potencia de engendrar no es común al Padre y al Hijo, sino propia del Padre. Se predica de él, por tanto, de modo relativo y nocional, no esencialmente ni absolutamente".*

b) *La persona del Padre, que posee la sustancia divina, es el origen sin origen de las dos procesiones del Hijo y del Espíritu. Para Tomás es coincidente el concepto de *processio per modum intellectus* y el de *processio per modum naturae*. Porque, como dirán los Salmanticenses, "intellectio est constitutiva naturae divinae".*

Los Salmanticenses lo explicitan en mayor grado: "El acto del entendimiento divino, en cuanto está en el Padre o en cuanto connota la persona del Padre, es fecundo para producir el Hijo, y esa es la generación activa del Hijo. Así como el acto de la divina voluntad, en cuanto está en el Padre y en el Hijo, es el acto nocional y la espiración activa del Espíritu Santo".

Precisamente, por razón de la procesión se comunica la naturaleza divina que las personas poseen.

c) *Santo Tomás recupera el concepto de "relación subsistente" propio de Basilio y de Gregorio de Nacianzo.* Ahí está lo más interesante: lo que es decisivo en nuestro tiempo de acercamiento al pensamiento oriental y de comprensión del mismo, para mantener de este modo la propia identidad occidental. Ahí se da, por parte de Tomás, este nuevo acercamiento a la doctrina trinitaria de Oriente. Se produce, en concreto, una recuperación del concepto de relación subsistente (*schesis*) tan bien elaborado por Basilio y por Gregorio de Nacianzo. Allí donde Agustín se limita a aceptar, en Dios, la categoría de relación, mientras sea convenientemente despojada de toda "accidentalidad", Tomás ve en dicha categoría (*relatio subsisten*) la lógica coronación de las procesiones divinas y el enlace entre esencia, procesión según la acción intelectual y relaciones.

Los Padres, en general, advierten que Padre e Hijo son nombres relativos. Basilio nota que en Dios hay identidad en cuanto a la naturaleza, pero distinción en cuanto al origen: *katá ten taxin* En virtud de esta distinción "el que habla del Hijo piensa en el Padre, ya que este término (Padre) tiene un significado relativo (*schetikós*)"⁴⁰. En el *Contra Eunomio*, la intuición se desvela claramente: "La divinidad es común, y entre las propiedades, contamos la paternidad y la filiación. Pues bien, en la compenetración de los dos elementos, lo común y lo propio, llegamos a la inteligencia de la verdad".

3. PRECISIONES A LOS ESQUEMAS DE DE RÉGNON SOBRE LA TEOLOGÍA TRINITARIA DE ORIENTE Y DE OCCIDENTE. Tomás renueva y precisa este lenguaje de los griegos. Tomás no queda fascinado por la sola esencia divina. El ha articulado todos los elementos "nocionales", propios, de cada una de las personas. Ha articulado estos elementos a través de la clara percepción no sólo de que en Dios hay operaciones según el entender y según el amar, sino que ha visto ahí el nacimiento de lo relativo en Dios. Y esas relaciones, que en Dios son subsistentes, *son* las personas concretas tan sólo distintas por su origen distinto. De forma que la relación de paternidad es la persona del Padre.

Así hay que matizar la concepción de De Régnon, según la cual, para los Padres griegos el ser aparece como una hipóstasis o individuo concreto, es decir, como una persona, mientras para los Padres latinos, el ser es una esencia, una naturaleza, eso sí, concretada o determinada por la individualidad. Según De Régnon, para los latinos, la sustancia, como su nombre indica, es lo sustantivo y la persona es lo adjetivo: para los Padres griegos "l'hypostase se présente d'abord á la vue comme la réalité concrete, individuelle, subsistente"; en cambio, la esencia es lo común que cada hipóstasis posee.

Pero no todo es tan sencillo. Es Oriente el que ha introducido la noción de naturaleza divina. Es Tomás de Aquino quien ha subrayado la importancia de las relaciones y de las personas en la Trinidad.

En efecto, De Régnon pensaba que la teología trinitaria tomista era, antes que nada, una teología de la *naturaleza*. Pero, recientemente, A. Malet ha iluminado el aspecto personal de esta teología Y se dan muchos aspectos comunes entre Oriente y Occidente: Para griegos y latinos, la persona es el principio *que actúa (principium quod)* y la naturaleza es el principio *por el que los seres actúan (principium quo)*'.

Esto quiere decir que la generación del Hijo la realiza el Padre, en virtud de la naturaleza divina que trasmite totalmente al Hijo, tal como el padre y la madre transmiten su propia naturaleza al hijo engendrado a imagen y semejanza suya: según la semejanza de la naturaleza. Este juego

de persona y naturaleza es tan real en la vida, que se es padre, pero *se transmite* la propia naturaleza. De ahí el famoso dicho de Alejandro de Hales: para el Padre, engendrar no es otra cosa que ser realmente Padre. También los Salmanticenses puntualizan en el mismo sentido: "Las procesiones en Dios no son solamente actos de la naturaleza divina sino actos del entendimiento y de la voluntad, es decir, emanaciones o producciones del orden inteligible".

Quiere decir que las procesiones en Dios no son fruto, tan sólo, de la naturaleza divina, sino de la acción del entendimiento [paterno], del cual procede el Hijo en identidad de naturaleza. No sólo *in similitudinem naturae*, sino como "consustancial"

En justa reciprocidad, también para los Padres griegos, la Trinidad de las personas aparece toda ella abrazada y unida por la identidad de la naturaleza, como habían dicho Basilio, Cirilo de Alejandría y san Atanasio, deseosos como Tomás de "conducir" la distinción de las personas en la Trinidad hasta la naturaleza única de la divinidad. Para Tomás, por otra parte, lo nocional, lo propio, lo relativo, lo que puede *invocarse* como un "tú" y puede *relacionarse* como una gozosa comunión de personas, es la realidad concreta del Padre, del Hijo y del Espíritu.

Aparece así la *teología personalista* y la *teología de las identidades* tomista (tan distinta de la filosofía de la identidad hegeliana). Ocurre que la relación subsistente se identifica con la persona concreta: la paternidad (relación) se identifica con el Padre (persona). Pero hay más: la persona se identifica realmente (*non ratiōne*) con la naturaleza divina. Más aún: la relación en Dios se identifica con su origen y con su término. Nada más transparente que la relación divina y subsistente. Así lo leemos en un texto genial y olvidado del juvenil *Comentario a las Sentencias*: "In Deo ipsum est relatio distinguens et distinctum relatione [...] Sicut enim dicimus quod Deus generat et deitas non generat; ita dicimus quod hipostasis *distinguitur* et relatio *distinguit*"

La relación distingue a las personas en cuanto aparecen opuestas, con su distinto origen. Por eso dice Tomás que las personas, a su vez, aparecen distintas por la relación. Pero, en realidad, uno y lo mismo es la persona *que es distinta* y la relación *que distingue*. El tema seguirá con el estudio de las relaciones y de las personas.

[→ Agustín, san; Atanasio, san y Alejandrinos; Comuni3n; Confesi3n de fe; Fe; Gnosis y gnosticismo; Hijo; Historia; Iglesia; Ireneo, san; Misión, misiones; Misterio; Naturaleza; Ortodoxia; Padre; Padres (griegos y latinos); Personas divinas; Régnon, Th. de; Relaciones; Revelaci3n; Teología y economía; Tomás, sto.]

Josep M. Rovira Belloso

PROPIEDADES Y APROPIACIONES

1. PROPIEDADES
2. [APROPIACIONES](#)

1. PROPIEDADES

SUMARIO: I. La fe y su lenguaje.—II. El descubrimiento del término.—III. Orientale lumen.—IV. El servicio de la esclava.—V. La tradición de Occidente.—VI. Teología trinitaria entre lógica y gramática.—VII. La gran Escolástica.—VIII. Del pasado al futuro.

1. La fe y su lenguaje

En la teología trinitaria se entiende por *propiedad* lo que caracteriza a una persona divina, perteneciendo solamente a ella y no a otra. Para aclarar y profundizar «cómo» y «por qué» se ha pensado en este término de *propiedad*, es decir, para comprender cuál ha sido su recorrido histórico y al mismo tiempo el sentido y el valor de los conceptos que paulatinamente se han ido incorporando al mismo, habría que situar este término dentro del vocabulario más amplio que se fue elaborando precisamente en conexión con la *fe*, el *dogma* y la *teología* trinitaria. En este mismo tiempo es cuando la fe cristiana se buscó y sigue buscándose una «lengua especial» característica y un bagaje conceptual particular.

La historia del lenguaje y de la doctrina trinitaria es ciertamente larga y complicada, pero es decisivo subrayar que siempre nació y se justificó en virtud de un «principio soteriológico». Hundiendo sus raíces en la sagrada Escritura, esta historia camina y se legitima continuamente en virtud del reconocimiento de Jesucristo como *Emmanuel*, el «Dios-con-nosotros» (Mt 1, 23), y, por consiguiente, como acontecimiento pleno y definitivo de la salvación. Así, por parte de los cristianos, mientras que por un lado se atestigua al Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, por otro se proclama el carácter absoluto del obrar de este mismo Dios en Jesucristo en la fuerza del Espíritu Santo. Por tanto, es la «economía del misterio», como la llama Pablo (Ef 3, 9), la que revela la «paradoja» de un Dios que es Trinidad. Intentando vivir, comprender y defender esta fe, experimentada desde los orígenes y continuamente en la plegaria y sobre todo en la liturgia bautismal y eucarística, se advirtió la necesidad de una *regla o canon*, expresado en un *credo o símbolo*, que comprendiera los «santos gérmenes» o los «puntos principales» de la «ortodoxia» (Orígenes). En definitiva, fue por consiguiente la urgencia de la confesión de la recta fe «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28, 18; cf. *Didaché 7*) la que impulsó a proponer en el siglo IV la fórmula del peculiar monoteísmo trinitario cristiano: por parte de los griegos, *mía ousía (physis), treis hypostáseis (prósopa)*; por parte de los latinos, *tres personae - una essentia (natura, substantia)*. De este modo, tomando en préstamo de la cultura antigua unos términos no bíblicos en su origen, se vertieron en ellos conceptos totalmente nuevos, producidos con la intención de mantener firme y aclarar el misterio de la unidad y trinidad del Dios que se había revelado y dado al hombre. Sobre la base de los elementos comunes de la *fe* y del *dogma*, un estilo intelectual distinto y una articulación lingüística distinta dieron vida a las dos grandes ramificaciones de la *teología* cristiana, la oriental y la occidental.

II. El descubrimiento del término

Si todo esto sirve para esbozar el horizonte en el que se sitúa el desarrollo de la doctrina trinitaria en general, el mérito de haber introducido en la teología latina el término *proprietas*, además del otro término indudablemente más célebre y significativo de *persona*, le corresponde a Tertuliano (siglo IIII). Gracias a él, *proprietas* se transpone por primera vez y se implanta definitivamente en el discurso tanto cristológico como trinitario con la finalidad de indicar, por un lado, las cualidades y actividades diferentes e inalteradas de las dos naturalezas de Cristo y, por otro, las notas características y distintivas de las personas divinas. En ambos casos, *proprietas* quiere expresar la particularidad de lo que no es común y no tenemos derecho a confundir con otro. Aplicado a los individuos concretamente existentes, *proprietas* quiere sugerir que cada uno existe en sí, a su modo y aparte de los demás. «Salva est utriusque proprietas substantiae» (*Adv. Prax.* 27, 11: CCL 2, 1199): esta fórmula tendrá la suerte de ser recogida por León Magno en el famoso *Tomo a Flaviano* de Constantinopla, para ser luego canonizada por el concilio de Calcedonia (451) (DS 290 y 302). Pero en Tertuliano, antes que la

preservación de la especificidad de las naturalezas de Cristo, *proprietas* designa la dualidad numérica de cosas diferentes, no mezcladas ni mezclables entre sí. Del mismo modo, cuando se trata de las personas divinas, en Tertuliano se quiere sostener la peculiaridad de sus existencias individuales. Pero en este caso, en vez de hablar de *proprietas* en relación con sustancia, se habla de ella en vinculación con *persona*. «*unamquamque personam in sua proprietate constituunt*», «*proprietate utriusque personae*» (*Adv. Prax.* 11, 10; 24, 8: CCL 2, 1172. 1195). Sin embargo, Tertuliano no posee clara conciencia de la «subsistencia» distinta de las personas divinas o de su relación de origen. El término *proprietas* no adquiere todavía en él una densidad «ontológica» ni, por tanto, ninguno de los significados que se le añadirán a continuación: se sitúa en el nivel de la *proprietas nominum* y, por tanto, en el nivel del discurso inmediato y espontáneo, con un sabor «jurídico», si se quiere, y al mismo tiempo con una vaga resonancia de filosofía estoica. En realidad, Tertuliano comprende simplemente el modo de aparecer, de revelarse, no el modo de ser de las personas trinitarias, a pesar de que subraya su imposibilidad de someterse a ninguna reducción modalista o sabeliana. «*Qui loquitur et de quo loquitur et ad quem loquitur*» (*Adv. Prax.* 11, 4: CCL 2, 1171); en el fondo es el diálogo del «YO», del «TÚ» y del «Nosotros» intradivino, que nos atestigua la Escritura (Gén 1, 26; 3, 22; Sal 110, 1; etc.), y, por consiguiente, la *oikonomía*, lo que manifiesta primariamente, para Tertuliano, a una persona divina «in sua proprietate», es decir, en su individualidad característica y diferente de las otras. Bajo esta manifestación distinta no se niega, sino que se advierte sólo implícitamente, la *subsistentia* real e irreductible de cada uno de los Tres respecto a los otros, con los que se connumera y con los que constituye una sola y misma *substantia*

III. Orientale lumen

En Oriente son los tres Capadocios, a saber, Basilio el Grande, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa, los que alcanzan la cima decisiva de la teología trinitaria (siglo IV). Sus conquistas, perfeccionadas y afinadas a continuación, serán finalmente recogidas y transmitidas a la posteridad por Juan Damasceno (siglo VIII). Es verdad que ya antes se había hablado a veces de *propiedades (idiótetes)* de las *hypostáseis* divinas, por ejemplo en Orígenes (*In Job. evangelium* II, 2: PG 14, 108C-109A) o en Alejandro de Alejandría (PG 18, 553A). Pero, una vez proclamada en Nicea (325) la *homoousía*, es decir la «consustancialidad» del Padre con el Hijo, fueron precisamente los Capadocios los que, en el curso de la dramática crisis arriana que seguía sacudiendo a la Iglesia, junto con la fórmula de la ortodoxia trinitaria afirmaron las *propiedades (idiótetes)* de las personas divinas, señalándolas en la *paternidad (patriké)*, *filiación (hyiiké)* y *procesión (ekporeuté)*, a las que añadieron también la *innascibilidad (agennesía)*: los tres de la Trinidad, unidos e indivisibles en cuanto a la *ousía*, son al mismo tiempo distintos en cuanto a las *hypostáseis*, precisamente en virtud de las propiedades que pertenecen a cada uno. Estas propiedades son llamadas en cada caso por los Capadocios, «distintivas de las hipóstasis», «idiomas distintivos de las hipóstasis» o también «incomunicables» (Gregorio de Nisa, *Contra Eun.* II: PG 45, 472 y 469; Gregorio de Nacianzo, *Orat.* 38 § 12: PG 36, 348). Gregorio de Nacianzo, por ejemplo habla de «una naturaleza en tres propiedades (*mían physin en trisin idiótesin*)..., subsistentes por sí mismas, distintas por número, pero no por la divinidad» (*Or.* 33, 16: PG 36, 236). Gregorio de Nisa observa que «el que no admita el signo distintivo de las tres hipóstasis se verá reducido al judaísmo; y el que no confiese la comunidad de la esencia caerá en el politeísmo» (*Contra Eun. I:* PG 45, 336). Una de las expresiones más luminosas de esta teología sigue siendo la *Epístola 38*, atribuida a Basilio el Grande, pero que es en realidad de Gregorio de Nisa, donde a propósito de la Trinidad se declara: «En esta realidad se capta una cierta inefable e incomprensible tanto comunión como distinción, una diferencia de hipóstasis que no rompe la unidad de la naturaleza, una comunidad de esencia que no confunde la propiedad de los signos distintivos

(*to idiázon tón gnorismáton*)» (PG 32, 329). En la misma *Epístola 38* se recoge una imagen espléndida que es oportuno recordar aquí: se compara a la Trinidad con el arco iris, en el que, «como ejemplo y como sombra de la verdad, no como la verdad misma de las cosas (...), discernimos claramente las diferencias de los colores, pero no podemos percibir con nuestra sensación visual la separación y la distancia entre uno y otro, como ocurre en la divinidad. Las propiedades hipostáticas de las tres personas divinas deben comprenderse entonces como brillando por separado sobre cada una de ellas, como la irradiación luminosa de lo que aparece en el arco iris». Por lo que atañe a las propiedades, no ya de las personas, sino de la naturaleza divina, no está permitido concebir la mínima diferencia entre una y otra, sino que hay que comprender la esencia divina totalmente común: «En el ejemplo (del arco iris), es efectivamente una misma esencia la que reverbera esta irradiación multicolor; es reflejada por el rayo solar y hace que aparezca multiforme el despliegue del fenómeno, enseñando así la separación en las divinas hipóstasis y la unión en la esencia» (*Ibid.*, 38, 4: PG 32, 333). No obstante, el concepto de hipóstasis como sujeto caracterizado (*hypóstasis charakteristiké*) por propiedades individuales, una vez que se enriqueció además con el concepto de subsistencia (*kath eautó einai*), no podía menos de plantear dificultades. En efecto, parecía sugerir que se hablaba de las tres personas como de tres seres ontológicamente autónomos, cayéndose así en el triteísmo. Por eso se sintieron obligados a distinguir en la Trinidad, por una parte, el modo de ser «propio» y por tanto triple en relación con las hipóstasis, y por otra, el modo de ser «común» y por tanto único respecto a la esencia divina. Juan Damasceno, cuyo esfuerzo de sistematización forjó una doctrina que constituirá algo así como el «manual» perenne de la teología bizantina, queriendo resumir toda la tradición, declara: «Lo mismo que confesamos la única naturaleza (*physis*) en la divinidad, también decimos que existen verdaderamente tres personas (*hypostáseis*); mientras que por un lado afirmamos que todo cuanto pertenece a la naturaleza y a la esencia es simple, por otro reconocemos la diferencia de las personas en tres solas propiedades (*idiótesis*), es decir el ser sin causa (*anaítios*) o la paternidad (*patriké*), el ser a partir de la causa (*aitiaté*) o la filiación (*hyiiké*) y el ser a partir de la causa (*aitiaté*) o la procesión (*ekporeuté*), de modo que no pueden ni separarse ni dividirse mutuamente» (*De fide* 5, 5: PG 94, 1000). Y también: «Conocemos por tanto a un único Dios, pero comprendemos la distinción en sólo las propiedades (*idiótesis*) de la paternidad (*patrótetos*), de la filiación (*hyiótetos*) y de la procesión (*ekporéuseos*), en cuanto a la causa y al causado, y perfección de la hipóstasis, es decir, al modo de existir (*hypárxeos trópos*)»; «estas propiedades no son tales que denoten la esencia, sino sólo la relación recíproca (*schéseos*) o el modo de existencia (*hypárxeos tropou*)» (*Ibid.*, 1, 8 y 10: PG 94, 828 y 837).

Las profundas reflexiones de la teología oriental no serán todas ellas desconocidas a la teología occidental; más aún, entre los dos mundos proseguirá un intenso intercambio teológico, y no solamente durante el primer milenio. Más o menos por la época en que trabajaron los Capadocios, también en la teología latina se había recogido el tema de la *propiedad* introducido antes por Tertuliano. Hilario de Poitiers (t 387), que había tenido la oportunidad de conocer y apreciar la profundidad y las sutilezas de la teología griega, hablaba de ello en el contexto de su intrépida lucha por la fe nicena. Mientras que el término *substantia* y los equivalentes *natura*, *genus*, y *essentia*, expresan para Hilario el concepto de «sustancia genérica», al contrario *proprietas* (que corresponde al griego *idiótes*) indica más bien las características de la sustancia específica». Es muy común en la obra de Hilario la expresión «*proprietas naturae*». Pero *proprietas* se aplica también a las personas (*Syn.* 22 y 23: PL 10, 497 y 498) y por tanto, en cada ocasión, al Padre («*in proprietate paternae naturae*»: *Syn.* 76: PL 10, 530), al Hijo («*proprietate... et innascibilitatis et originis*»: *Trin.* IV, 33: PL 10, 120D) y al Espíritu Santo («*de proprietate Spiritus*»: *Trin.* XII, 8: PL 10, 458B).

IV. El servicio de la esclava

Sobre el trasfondo de la reflexión trinitaria en torno a las *propiedades*, que a partir de los Capadocios y de Hilarlo puede considerarse adquirido sustancialmente para la teología trinitaria tanto oriental como occidental, hay que percibir los ecos de los debates filosóficos, a los que recurren los Padres con desenvuelto eclecticismo, sometiéndolo todo siempre a la primacía de la *regula fidei* y del dogma de la Iglesia. En general, hasta la Escolástica de la Edad Media e incluso hasta la misma teología moderna, habrá que hacer caso del entramado, no siempre nocivo ni siempre infecundo, entre cuestiones teológicas y cuestiones filosóficas. De todas formas, por lo que se refiere en particular a la cuestión de las *propiedades* trinitarias, habría que observar que los Padres se las tuvieron que ver con una problemática que se remontaba hasta el pensamiento aristotélico. Además de las diez «categorías» (latín, *praedicamenta*), el Filósofo había enumerado cinco modos de atribución de los predicados a los sujetos de la proposición y los había llamado «categorumenoi» (latín, *praedicabilia*): el *género*, la *especie*, la *diferencia*, lo *propio* y finalmente el *accidente*. En oposición a lo común, Aristóteles había definido lo *propio* (*ídon*) como «lo que, aun sin revelar la esencia individual objetiva, pertenece sin embargo a ese único objeto y está respecto al mismo en una relación convertible de predicación» (*Top.* I, 5, 102 a 18). El Filósofo había distinguido además lo *propio*, que «se ofrece con vistas al conocimiento», en cuatro especies: Lo *propio in se*, que diferencia una cosa de todo lo demás; lo *propio relativo*, que delimita al sujeto respecto solamente a una cosa; lo *propio perpetuo*, que nunca falta y es verdadero en todo tiempo; y lo *propio temporal*, que no sigue naturalmente al sujeto y vale para un período determinado. «Por otra parte — había señalado igualmente Aristóteles —, entre los aspectos de lo propio, los más fecundos para los discursos están constiuidos por lo propio *in se* y sin limitaciones de tiempo, así como por lo propio respecto a otro objeto» (*Top.* V, 1, 129 a 16). Para la historia de la cuestión específicamente trinitaria de las *propiedades* encierra una utilidad especial la observación de que Aristóteles, al tratar precisamente de lo propio, habló también de la *noción* de un objeto. Por *noción* (*énnoia*) el Filósofo entiende, sin embargo, algo más amplio que lo propio, ya que —a su juicio— pueden darse *nociones comunes* además de *nociones propias* o también de tipo diverso, por ejemplo *nociones relativas*, etc. (*Top.* V, 6, 135b; cf. *Ibid.* 3, 130b-131a). Recibiendo paulatinamente influencias estoicas y neoplatónicas, la doctrina aristotélica de lo *propio* se transmite a la Edad Media latina a través de la mediación de Cicerón (*Topici*), de Porfirio (*Isagogé o Introducción a las categorías* de Aristóteles) y sobre todo de Boecio (traducción de los *Tópicos* de Aristóteles, traducción y comentario de la *Isagogé* de Porfirio y de los *Tópicos* de Cicerón, así como sus obras lógicas, entre ellas la *De differentiis topicis*). Con el término *nodo* Cicerón (*Topica* VII, 31) tradujo el término *énnoia* y *prólepsis*, que aparecen en los estoicos y que indican los conceptos derivados de las sensaciones gracias a la actividad de la mente (Aecio, *Placita* 14, 11: Diels DG). Por su parte, comentando lo que decía Cicerón de la «definición esencial», Mario Victorino, el gran *rhetor* convertido al cristianismo (siglo IV), declaraba que, según el precepto del Arpinate, el que define tiene que introducir y añadir a su discurso ciertas diferencias «hasta que este discurso llegue a lo propio, que no pueda ser ya absolutamente común con ninguna otra cosa» (*De defín.*: ed. Hadot, 338). Sin la preciosa y compleja herencia de esta especulación filosófica no sería comprensible el inmenso esfuerzo dialéctico emprendido dentro de la teología cristiana ya en la época patristica, pero desplegado más aún en la época medieval en torno al tema de las *propiedades* trinitarias. Como Aristóteles había usado también indiferentemente los dos términos de «categorías» y de «categorúmenos» (*Mat.* V, 7, 1017 a 25; XII, 4, 1070 b 12), este intercambio terminológico impulsó de hecho a los escolásticos medievales a plantearse el problema del valor ontológico, no sólo de los «predicamentos», sino también de los «predicables»: ¿qué es lo que en el *modus praedicandi*, esto es, en nuestro modo de hablar, corresponde al *modus essendi*, es decir, al modo de ser de las cosas mismas? Planteado en forma aguda en el siglo XII el problema de la correspondencia entre los términos y conceptos y las cosas mismas, esto es una vez que estalló la cuestión llamada de los «universales», no podía menos de repercutir este hecho en el ámbito teológico, en general, y en el trinitario, en

particular. Guillermo de Champeaux, que sostenía la concepción «realista» hasta el punto de hacer corresponder una «esencia material» a todo universal, se vio acusado de transformar la fe en la Trinidad en un triteísmo. Por el contrario, a Roscellino, que reducía los universales a puros nombres o *flatus vocis*, se le acusó de eliminar toda distinción efectiva entre las personas divinas.

V. La tradición de Occidente

Pero en este punto hay que recordar que la teología latina trinitaria se había ido desarrollando según el modelo trazado en su tiempo por san Agustín (s. V). Sobre la base del «paradigma» establecido en el *De Trinitate* agustiniano, la inteligencia del misterio se buscó a partir del *Deus Trinitas*. A partir de la revelación bíblica interpretada autoritativamente por el dogma de la Iglesia, se empieza por la unidad de la sustancia para intentar comprender a continuación cómo se distingue y se articula en su interior la Trinidad de las divinas personas. Es necesario, sin embargo, tomar nota de que san Agustín no había prestado demasiada atención a la problemática que acompañaba al tema de las *propiedades* en cuanto tales. Nos atrevemos a avanzar la hipótesis de que esta carencia deriva precisamente de la primacía metodológica, no ciertamente ontológica, atribuida por san Agustín a la unidad de la esencia en relación con la trinidad de las personas divinas. Si bien en el *De Trinitate* se empeña a fondo en las distintas notas que caracterizan a las personas, apenas toca el concepto específico de *propiedad* y, para colmo, lo hace en el *De civitate Dei*, en donde parece ocuparse más de recoger con veneración fórmulas tradicionales que de constiuirse en promotor de una aportación original: «Credimus et tenemus et fideliter praedicamus [...] hoc totum —declara el santo Doctor— et Trinitas sit propter proprietatem personarum et unus Deus propter inseparabilem divinitatem» (Civ. Dei, XI, 24: PL 41, 337). En realidad, una investigación analítica y profunda sobre la historia del concepto de *propiedad*, al parecer, no se ha llevado aún a cabo. De un rápido y sin duda insuficiente sondeo se podría concluir que, si la teología occidental, hasta el Medio Evo no ha subrayado mucho la cuestión de la *propiedad*, también hay que reconocer que no la ha preterido. Las aportaciones en los inicios de una tradición en este campo parecen enlazar ideas provenientes de Oriente con el patrimonio más antiguo de la misma teología latina, que se remonta a Tertuliano e Hilario, aún antes que a san Agustín. La necesidad de esclarecer el contrapunto establecido por la fórmula de la ortodoxia trinitaria entre *sustancia* y *persona* no podía por menos de impulsar el intento por precisar lo que es común y lo que es propio en Dios. La conocida *Profesión de fe* del papa san Dámaso, que en realidad se remonta al final del s. V, proclama precisamente que el término *Dios* «nomen est potestatis, non proprietatis», y continúa: «Proprium nomen est Patri, Pater et Filio Filius, et proprium nomen est Spiritui Sancto Spiritus Sanctus» (DS 71). En la epístola *Inter ea quae* al emperador Justino (26 de marzo del 521) el Papa Hormisdas declaraba que la fe trinitaria, si bien admite un número en las personas, no acepta, sin embargo, el número para la esencia divina: «ita tamen, ut servemus divinae propriae naturae, servemus propriae unicuique personae, ut nec personis divinitatis singularitas denegetur nec ad essentiam hoc, quod est proprium nominum, transferatur» (DS 367). Como se intuye, la distinción entre el *propio* esencial y el *propio personal* han sido afirmados con claridad mucho antes que hablan los medievales.

Los mismos concilios de Toledo, que tendrán una parte tan importante en la elaboración de la doctrina trinitaria latina, no ignoran el concepto de *propiedad*. El Toledano IV del a. 633, según la más genuina tradición tertuliana más bien que calcedonense, apunta a la *propiedad*, si bien en el marco de la cristología: «Habens in una persona duarum naturarum proprietates». Igualmente el Toledano V del a. 638 parece proceder en esta línea cuando declara que, aún permaneciendo inseparables las obras de la Trinidad, la encarnación, sin embargo, acontece «in singularitate personae, non in unitate divinae naturae, in id quod est proprium Filii, non

quod commune Trinitati» (DS 492). En un marco explícitamente trinitario se expresa el concilio XI de Toledo del a. 675, declarando que las *propiedades* pertenecen a cada una de las personas divinas: «Pater enim aeternitatem habet sine nativitate, Filius aeternitatem cum nativitate, Spiritus vero Sanctus processionem sine nativitate cum aeternitate» (DS 532). Si el Toledano XIV del a. 684 apunta todavía al discurso cristológico (DS 564) y el Toledano XV del a. 688 deshoja el problema antropológico de las *propiedades* (DS 567), el Toledano XVI del a. 693 enfoca con precisión la problemática trinitaria: afirma por un lado que «sunt quaedam, quae specialius unicuique possint pertinere personae», mientras que por otro lado repite las por demás conocidas *propiedades* del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo: «et ista dicentes non personarum confundimus proprietates, nec unionem substantiae separamus [...] «Quia quibus est unum esse in deitatis natura, bis est in personarum distinctione specialis proprietates» (DS 569 y 573). Toda esta antigua y constante tradición parece recogida con sobriedad y sancionada con solemnidad por el Lateranense IV, el Concilio de Inocencio III, del a. 1215, que asumió la defensa de Pedro Lombardo contra Joaquín Fiore: «Pater generans, Filius nascens et Spiritus Sanctus procedens [...] Haec sancta Trinitas, secundum communem essentiam individua, et secundum personales proprietates discreta» (DS 800).

VI. Teología trinitaria entre lógica y gramática

Durante este tiempo, sin embargo, siempre en Occidente, la teología trinitaria había tenido que afrontar, entre otras cosas, el desafío de la llamada por los estudiosos (por ejemplo M. Grabmann) *Sprachlogik*, es decir, el desafío de la dialéctica surgida como «lógica sermocinalis» o de la gramática aparecida como «grammatica speculativa». Si san Anselmo de Aosta, en el s. XI, con el *De fide Trinitatis*, el *De processione Spiritus Sancti*, además del *Monologion* permanece al margen de las sutiles y complicadas cuestiones lógicas y gramaticales que se derivaban, en el siglo siguiente no las esquivan Abelardo y Gilberto Porretano, cada uno obviamente a su modo y siempre dentro del planteamiento trinitario general esbozado por san Agustín. Dentro del entusiasmo o de la repulsa por las *novae quaestiones* los maestros del «renacimiento» del s. XII colocan en tema central y decisivo de su reflexión trinitaria las *propiedades* junto con las *nociones*, con el aval, también aquí, aunque sea somero, de Agustín. (Trin. V, 6: PL 42, 915: «ideoque alia notio est qua intelligitur genitor, alia qua ingenitus»). Boecio (siglo V) había dicho que «diversum est esse et id quod est». Siguiéndole, Gilberto Porretano, el mayor metafísico de su siglo (E. Gilson), compartiendo en la cuestión de los universales ciertos presupuestos filosóficos ultrarrealistas, recoge la doctrina boeciana y distingue, por una parte, el «quod est», que llama también «subsistens» (o sea, el ente concreto) y, por otra, el «quo est» o el «esse», que llama también «subsistentia» (o sea, aquello por lo que el ente es lo que es). En las criaturas el «quod est» y el «quo est» son realmente distintos, pero en Dios se identifican. Refiriéndose a una afirmación que ya había sido anticipada por Agustín (*Trin.* 5, 2, 3: PL 42, 912) y que encontrará en Tomás de Aquino un desarrollo genial (*SumTh* I, q. 13, a. 11 y par.), Gilberto Porretano dice que Dios propiamente no tiene, sino que es un «esse» simple y absoluto, que es al mismo tiempo un «quod est». A pesar de que le aplicamos múltiples y diversos nombres, como bueno, eterno, omnipotente, etc., Dios no está compuesto de «substantia cum qualitate». Existen o son realmente distintas en Dios —continúa Gilberto— solamente las personas con sus relaciones y propiedades personales. Pero en este punto se abre camino una pregunta: las distinciones en Dios de personas, relaciones y propiedades personales ¿se reducen a nuestros modos de expresarnos (*modus significandi*), debidos a nuestro modo de conocer (*modus intelligendi*), o bien constituyen algo realmente presente (*modus essendi*) en la realidad transcendente de Dios? En otras palabras, se establecía el problema de la diferencia y, al mismo tiempo, de la coordinación entre gramática, lógica y ontología, y todo esto, dentro de la inteligencia de la fe, particularmente, de la fe trinitaria. En lo que mira a Gilberto, de sus presupuestos filosóficos se

veía constreñido a poner, más bien que a quitar distinciones. Sin embargo, la misma posición filosófica que le mueve a considerar lo universal presente en los individuos como distinto realmente de los principios individuantes, le hace oponer a «Dios» a su «deidad» y, en la Trinidad, le obliga a distinguir realmente no sólo las personas, sino también la esencia respecto a las personas. Pensando que también en Dios las *propiedades* constituyen formas abstractas, Gilberto acaba poniéndolas fuera de las personas, por ejemplo distinguiendo de forma «ultrarrealista», como si fueran dos cosas, al Padre de la paternidad: el Padre es Dios, pero la paternidad no es Dios ni es el mismo Padre, sino que es aquello por lo que Dios es Padre. San Bernardo entró en liza y protestó con vehemencia: la paternidad está en Dios eternamente: ¿puede haber entonces algo eterno que no sea Dios? Pedro Lombardo condenó la audacia de los «nuevos herejes». El ataque dirigido contra Gilberto Porretano con ocasión del sínodo de Reims (1148) se centró en estas cuatro proposiciones: «La divina esencia, sustancia y naturaleza, que se dice divinidad, bondad, sabiduría, grandeza de Dios, etc., no son Dios, sino la forma por la cual Dios es Dios» —«el único Dios, la única sustancia o cualquier otra cosa única no son las tres personas, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo»— «las tres personas son tres cosas por tres unidades y son distintas por tres propiedades, que no son las mismas tres personas, sino que son tres cosas eternas, aunque diferentes por número tanto entre sí como de la sustancia divina» —«la naturaleza divina no se encarnó ni asumió una naturaleza humana»— (cf. DS 745). Gilberto, sin embargo, se defendió con vigor, protestó de su ortodoxia y no tuvo ninguna dificultad en suscribir una profesión de fe. No obstante, a continuación los *magistri* se hicieron más cautos. Prepositino (+ 1210 circa), por ejemplo, desconfía de toda audacia dialéctica inmoderada y rechaza en bloque toda la doctrina de las *nociones*. No reconoce en Dios más que la esencia y las personas. Éstas —dice Prepositino— se distinguen ciertamente, pero, puesto que Dios es simple, las *nociones* no son más que artificios lingüísticos, nuestros *modi loquendi*. Sin embargo, con ello se desembarazaba con demasiada facilidad de algunos resultados indiscutibles, ya adquiridos desde el tiempo de los Padres de la Iglesia, con la finalidad de organizar y afinar el discurso trinitario, pero sobre todo, se evitaban, aunque no se superaban, los desafíos provenientes del campo de la filosofía. De hecho, la doctrina de las *nociones* y *propiedades* fue asumida de nuevo unos decenios más tarde y recibida incluso como tradicional. No obstante, recibe algunas matizaciones, mientras que se la inserta en una articulación que distingue entre ellas las *relaciones*, las *nociones* y las *propiedades*. Ricardo de san Víctor, esquivando las zancadillas y las complicaciones dialécticas, había hablado tranquilamente de *propiedades a propósito* tanto de la sustancia como de las personas. En Dios, había declarado, se dan «propiedades comunes» y «propiedades incomunicables»: las primeras conciernen a la sustancia y, por tanto, son de todas las personas y de cada una de ellas; las segundas, por el contrario, pertenecen a cada una de las personas, caracterizándolas y, por tanto, diferenciándolas (De Trin IV, 16: PL 196, 940D). Puede concluir, por tanto, con estas palabras: «oportet tot personales proprietates esse quot sunt personae. Proprietas autem personalis pro certo est incommunicabilis. Proprietas personalis est ex qua unusquisque habet esse is qui est. Personalem proprietatem dicimus, per quam quilibet unus est ab omnibus aliis discretum» (De Trin. IV, 17: PL 196, 914A). Ricardo, sin embargo, cualifica también a la persona como *existencia*, entendiendo con este término aquello que tiene «substantiale esse et ex aliqua proprietate» (De Trin. IV, 16: PL 196, 940D). Si en Dios se distinguen personas o existencias, las *propiedades* constituyen los títulos en virtud de los cuales las personas poseen respectivamente la única sustancia divina. En Dios se da, por tanto, un «modum essendi» único de la sustancia y un «modum existendi» múltiple de las personas: «Unitas itaque ibi est iuxta modum essendi, pluralitas iuxta existendi. Unitas essentiae quia unum et indifferens esse; plures personae quia plures existentiae» (De Trin. IV, 19: PL 196, 943A). En consecuencia, se debe decir también que las *propiedades*, más que «subsistir», «están insertas» en las personas: «Et idcirco personae rectius dicuntur existentiae, quam substantiae vel subsistentiae» (*Ibid.*).

Hasta aquí Ricardo de san Víctor. Pero otros seguían dándole la razón a Prepositino. Ciertamente, no se puede atentar contra la simplicidad de Dios: las *propiedades* son en realidad las mismas *personas*. Pero se añadía también que, según nuestro *modus loquendi*, hay que establecer ciertas distinciones. Hay que decir ciertamente que en Dios, por ejemplo, engendra el Padre, pero no puede decirse que engendre la paternidad. Guillermo de Auxerre (+ 1232) concede que a veces pueden divergir los pareceres en teología sin graves daños para la fe y absuelve a Gilberto Porretano de la nota de herejía con que le había cargado Pedro Lombardo. La doctrina de las *nociones y propiedades* parece representar uno de esos casos privilegiados en que los grandes escolásticos pudieron percibir las ventajas y al mismo tiempo los riesgos de un progreso teológico. Explorar racionalmente lo que está presente de modo implícito en la revelación significa anticiparse a las intervenciones normativas de la Iglesia. Entonces resulta inevitable que se presenten opiniones divergentes, que a veces rozan con el error. Pero «non sunt adversi sed diversi», declaraba Abelardo en el prólogo de su *Sic et non*. Pero solamente hay herejía cuando alguien se obstina contra la explicación auténtica y declarada de la Iglesia. Después de Guillermo de Auxerre, casi todos los *magistri* justifican a Gilberto Porretano y consideran la doctrina de las *nociones y de las propiedades*, liberada de las ásperas polémicas anteriores, como adquirida para siempre en el edificio teológico trinitario.

VII. La gran Escolástica

En el siglo XIII, haciéndose herederos de toda esta tradición, Alejandro de Ales, Buenaventura, Alberto Magno y sobre todo Tomás de Aquino concurren, cada uno a su modo, a una *communis doctrina* que, superados finalmente los escrúpulos excesivos, se hace más rigurosa tanto desde el punto de vista lingüístico como desde el conceptual, transmitiéndose así a la teología trinitaria latina hasta nuestros días. Sin embargo, como ningún otro antes ni después de él, fue Tomás de Aquino el que supo distinguir entre el *modus significandi*, consecuente a nuestro *modus intelligendi*, y el *modus essendi*, sacando las consecuencias de esta distinción en el discurso teológico en general y en el trinitario en particular. Acogiendo en una visión superior las opiniones contrapuestas de Gilberto y de Prepositino, Tomás declara que ciertamente estamos apretados dentro de los límites de nuestra condición creatural y de nuestra percepción conceptual, pero siempre podemos proyectarnos y trascender nuestros conceptos y nuestras palabras para remachar la eminente simplicidad del «Objeto inmenso» divino, tal como es en sí mismo. Cuando afronta la cuestión general «de divinis nominibus», al repetir que lo *proprio* se dice en oposición a lo *común*, Tomás declara que el término «Dios» designa a la naturaleza divina o deidad, y que por eso mismo no es común a Dios y a las criaturas, sino que conviene sólo a Dios, siendo por tanto propio e incommunicable por esencia (aunque no por semejanza o analogía) a otros seres fuera de él: «Hoc nomen "Deus" per se habet quod supponat pro essentia» (SumTh I, q. 39, a. 6). Por otra parte, llevando a cumplimiento y radicalizando una antigua tradición (por ej., san Agustín, De Trin. V 2, 3 y VII, 5, 10: PL 42, 912, 942; De Civ. Dei XII, 2: PL 41, 350; Enarr. in Ps. 121, 5: PL 37, 1311; Juan Damasceno, De fide 1, 9: PG 94, 836), santo Tomás proclama que el nombre «maxime proprium» de Dios es el atestiguado por la revelación del Exodo (3, 14): «Qui est», «El que es». Por eso, siempre según el Angélico, Dios es el «Ipsium esse subsistens» (SumTh 1, q. 13, aa. 8-11). Desplegando siempre su refinada gramática especulativa, Tomás sostiene entonces (contra Gilberto) que, según el *modus essendi*, Dios es la deidad, mientras que, según nuestro *modus significandi*, podemos distinguir (contra Prepositino) entre Dios y la deidad (S. Th., 1, q. 39, aa. 4-5). Todo este discurso vale sin embargo en la perspectiva de la única esencia divina. Pero la problemática de lo *proprio* y de lo *común* no sólo concierne a Dios en cuanto uno, sino también en cuanto trino. De hecho, el mismo término «Dios», captado como propio en la perspectiva de la esencia, cuando se pasa a considerar a las personas, llega a representar un

nombre que ya no es propio, sino común, que ha de aplicarse a cada uno de los Tres de la Trinidad. En el *Comentario a las Sentencias* (libro I), en el *De Veritate* (q. 4), en el *De potentia* (qq. 8-10), en la *Contra Gentes* (IV, 1-26), en el *Comentario a Juan* y en el *Compendium Theologiae* se encuentran los momentos más destacados de un camino que Tomás resume en la *Summa Theologiae* (I, qq. 27-43). Es aquí donde la doctrina de las *propiedades* encuentra su formulación más madura y más limpia: «Proprietates determinant et distinguunt personas — declara santo Tomás —, non autem essentiam» (*SumTh* I, q. 40, a. 1, ad 2). Sin embargo, para el Doctor Angélico se llega a hablar de las *propiedades* trinitarias según cierto *ordo disciplinae*, es decir, siguiendo un cierto procedimiento del discurso teológico. Efectivamente, a su juicio, no se llega a una inteligencia de las personas más que a través de las relaciones, y no se llega a una inteligencia de éstas más que a través de las procesiones u orígenes internos dentro de la única esencia divina. Siempre en la línea del «paradigma» agustiniano, según el doctor angélico hay que considerar primero «ea quae pertinent ad essentiam» y luego «ea quae pertinent ad distinctionem personarum». En esta línea, dentro del planteamiento tradicional introduce sin embargo una novedad; hace que las *procesiones* desempeñen la tarea que antes se asignaba a las *relaciones*. Siguiendo a Agustín, Boecio había dicho que en Dios «substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem» (*Trin.* 6: PL 64, 1225). Tomás, por el contrario, piensa que, desde un punto de vista lógico, puesta la unidad de la esencia divina, vienen primero los orígenes o *procesiones* y son éstas a su vez las que fundamentan las *relaciones*, articulando, por así decirlo, la Trinidad de las *personas* (*SumTh* I, q. 28, a. 3, sed contra; cf. *Contra Gent.* IV, 26, n. 2632). Por eso, dada la única esencia divina, hay que decir que las *procesiones* son dos (generación y espiración), las *personas* son tres (Padre, Hijo y Espíritu Santo) y las *relaciones* cuatro (paternidad, filiación, espiración común, espiración pasiva). En este punto entra en juego la *noción*. Para el Angélico se llama *noción* la «propria ratio cognoscendi divinam personam» (*SumTh* I, q. 32, a. 3), es decir, aquel concepto que permite reconocer a una persona respecto a otra. Desarrollando su discurso, el Angélico añade por tanto que las *nociones* son cinco: *innascibilidad, paternidad, filiación, espiración común y procesión (o espiración pasiva)*. De estas cinco *nociones* sólo cuatro son *relaciones*, ya que la innascibilidad no significa propiamente *relación*. También son cuatro las *propiedades*, ya que la aspiración activa, en cuanto que es común a dos personas, no es propiedad. Pueden también decirse tres las *nociones personales*, es decir, constitutivas de las personas: la paternidad, la filiación y la procesión. Las otras dos, la espiración común y la innascibilidad sólo pueden decirse *nociones de las personas*, pero no personales. Quizás no sea inoportuno añadir aquí que el Angélico habla también de «actos nocionales», queriendo indicar con esto los actos que designan los orígenes intradivinos, tanto en sentido activo como en sentido pasivo, es decir, el engendrar y el ser engendrado, el espirar y el ser espirado (*SumTh* I, q. 41).

Como se percibe fácilmente, santo Tomás hace fructificar genialmente todo el inmenso esfuerzo que se había producido en los siglos anteriores en torno a la cuestión de la *propiedad*, a través de los Padres hasta la Escolástica, y todo ello al servicio del *intellectus fidei* trinitario, que a nuestro juicio no se ha superado todavía por agudeza, complejidad y rigor. Ciertamente, él sabe muy bien que en la Escritura no se habla de nociones ni de propiedades. Pero observa que en la Escritura se muestran siempre las divinas personas, por así decirlo, desplegándose en la «economía del misterio», y que, escrutando precisamente a las personas, se pueden captar las *propiedades*, así como las *relaciones* y *nociones* «sicut abstractum in concreto» (*SumTh* I, q. 32, a. 1, ad 1). En cuanto conceptos expresados en términos abstractos que notifican a las divinas personas, tanto las nociones como las relaciones y las propiedades, si no son «res», designan sin embargo algo «real» en Dios. Está el hecho de que, desde el punto de vista de la «gramática trinitaria», o, si se quiere, de la peculiar *Sprachlogik*, de la que debe dotarse la teología cristiana, no puede decirse que la paternidad engendre o cree; pero se puede decir que la paternidad es eterna o misericordiosa, o bien que es Dios, que es el Padre. Santo Tomás proclama icásticamente: «essentia significatur in divinis ut quid, persona vero ut quis,

proprietates autem ut quo» (*SumTh* 1, q. 32, a. 1). Por tanto, la persona divina es un subsistente (*quis*), que posee una esencia (*quid*) y está dotado de propiedad (*quo*). También es lícito preguntarse si estas distinciones son reales y cómo lo son; por ejemplo, si y cómo la persona divina se distingue de la esencia y de la propiedad. El Padre (*quis*) —dice Tomás— no se distingue de la esencia divina (*quid*) y es Padre por su propiedad (*quo*) y, por tanto, por la paternidad. El Padre se distingue realmente sólo de las otras personas trinitarias, o sea, del Hijo y del Espíritu Santo, mientras que no se distingue de su paternidad. Gilberto Porretano, por ser «ultrarrealista», había sostenido que la propiedad no es la persona, pero está en la persona como aquello que la distingue. Prepositino, al contrario, había rechazado esta distinción como inadecuada a la divina simplicidad y había afirmado que la propiedad es la misma persona y que las divinas personas son distintas en virtud de ellas mismas, no de otra cosa, como todo lo que es simple. Santo Tomás, por su parte, reconoce las razones de estas dos opiniones contrapuestas y las recoge en una síntesis superior. «Oportet dicere proprietates esse in personis, et eas tamen esse personas; sicut essentiam dicimus esse in Deo, quae tamen est Deus» (*SumTh* I, q. 40, a. 1). Pero añade además que «persona et proprietates sunt idem re, differunt tamen secundum rationem... Proprietates in divinis est idem cum persona... ea ratione qua abstractum est idem cum concreto» (*SumTh* I, q. 40, a. 1, ad 1). Contra Prepositino el Angélico precisa, por consiguiente, que en Dios se puede distinguir entre persona y propiedad, pero con la condición de que, contra Gilberto Porretano, se afirme esta distinción no en el plano del real *modus essendi*, sino sólo del *modus significandi*. Considerando a las personas divinas en sí mismas, no hay razón para buscar en virtud de qué se constituyen y se distinguen, ya que son absolutamente simples y por tanto no puede establecerse una distinción real entre constituyente y constituido, entre distintivo y distinto. En sí, en el *modus essendi*, el Padre y la paternidad, por ejemplo, son una sola cosa y poseen la misma e idéntica razón formal; no se distinguen y están constituidos por ellos mismos. Pero si consideramos al Padre y la paternidad según nuestro *modus cognoscendi* y *significandi*, entonces se podría intentar comprender también por qué razón se constituyen y distinguen. Puesto que no pensamos las cosas divinas más que a partir de las perfecciones de las criaturas, significamos la misma y única realidad divina bien con un nombre concreto o bien con un nombre abstracto, pero siempre bajo aspectos diversos: lo mismo que expresamos la esencia divina con los dos nombres de *Dios* y de *deidad*, así indicamos la persona del Padre con los dos nombres de *Padre* y de *paternidad*. Pues bien, el nombre *Padre* es un nombre concreto, indica una especie de composición entre el sujeto y la forma, es decir, entre aquel que es padre (*quis*) y aquello por lo que (*quo*) es padre, como cuando se dice hombre y se supone un ser subsistente y, al mismo tiempo, una forma por la que ese ser concreto es lo que es, o sea, su humanidad. Por consiguiente, con toda justicia se busca la razón por la que el Padre es Padre, por qué es constituido Padre y por qué se distingue de los otros supuestos de naturaleza divina. Al decir que es constituido Padre por su paternidad, lo mismo que Dios es constituido Dios por su deidad, no se pone ninguna distinción en la realidad divina, sino que se manifiesta solamente un modo nuestro de comprender y expresar las cosas. «Constituir», «distinguir» son términos que provienen del vocabulario de los lógicos; cuando se transponen a las divinas personas, está claro que deben entenderse de un modo muy particular. Así hay que decir que las propiedades «constituyen» a los distintos subsistentes que son las personas divinas y, por así decirlo, las individualizan como forma intrínseca y forma total. «Ipsa filiatio —dice por ejemplo santo Tomás— est proprietates personalis ipsius (sc. Filii); et hoc quo, ut ita dicam, individuatur» (*Pot.*, q. 2, a. 1 ad 10).

VIII. Del pasado al futuro

El discurso sobre las *propiedades* desarrollado por Tomás de Aquino, generalmente, más que superado, ha sido o comentado sin genialidad o ignorado sin inteligencia. Pero, transmitido u

olvidado, lo mismo que ha pasado con toda la especulación trinitaria occidental, también estas reflexiones parecen alejarse, y no poco, del dinamismo original de la «economía del misterio». Para comprender y sobre todo para defender la formulación de la paradoja de la «recta fe» en el Dios que es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, se ha ido arrinconando poco a poco la *historia salutis* expresada en la «lengua especial» original, mientras que se ha elaborado una «ontología» característica, ignorada por el mundo antiguo, que, en un cierto momento, ha tenido que habérselas con la *Sprachlogik*, que tuvo sin embargo la necesidad del apoyo de una «lógica» y por tanto de una «gramática» particular.

Entre tanto, el «principio soteriológico» original casi desapareció del horizonte de la reflexión creyente. Hoy deberíamos tener en cuenta que cualquier intento de progreso, incluso en el terreno trinitario, tiene que partir de una recompreensión de la revelación siempre joven que la Escritura ve centrada en la verdad (*aletheia*) que es Jesucristo, mientras que hay que tomar conciencia del sentido y del significado de la historia, no sólo del dogma, sino también de la *teología* que surgió del *kerigma* y es justificada por éste. A pesar de todo, incluso las más sutiles y estériles disquisiciones así como las más furiosas y fanáticas batallas teológicas a partir de la escolástica han tenido siempre una legitimación en la «ortodoxia» que ha de defenderse y por tanto, al menos indirectamente, en la voluntad de la «doxología». Aunque exangüe y desenfocada, no es del todo errónea la percepción, por así decirlo, de la «*lex orandi lex etiam cogitandi*». No es una casualidad que en el *Prefacio* (presente ya en el *Sacramentario Gelasiano*, siglo VIII) de la misa de la Trinidad (siglo XIV) la Iglesia haya seguido proclamando: «*Ut in confessione verae sempiternaeque Deitatis, et in personis proprietatis, et in essentia unitas, et in maiestate adoretur aequalitas*».

[-> *Agustín, san; Analogía; Anselmo, san; Biblia; Buenaventura, san; Capadocios, Padres; Comunión; Escolástica; Espíritu Santo; Filosofía; Hijo; Jesucristo; Judaísmo; Misterio; Modalismo; Monoteísmo; Naturaleza; Orígenes; Padre; Padres (griegos y latinos); Personas divinas; Ricardo de san Víctor; Salvación; Símbolos de fe; Subordinacionismo; Teología y economía; Tertuliano; Tomás de Aquino, sto.; Trinidad; Triteísmo.*]

Andrea Milano

PSICOLOGÍA

SUMARIO: I Introducción.—II. Paternidad y filiación a partir de Freud: 1. De lo clínico a lo sociocultural; 2. Posible lectura del modelo freudiano, hoy.—III. Jung y el tema trinitario: 1. Arquetipos y Trinidad: a. Trinidad frente a cuaternidad, b. Padre, Hijo y Espíritu Santo como arquetipos, c. El arquetipo de la Madre; 2. Posible lectura del modelo jungiano, hoy.

I. Introducción

¿Que hace la palabra "psicología" en un *Diccionario del Dios cristiano*? No se trata de someter el misterio de Dios, uno y trino, a las técnicas metodológicas de la ciencia psicológica, cayendo en un burdo reduccionismo epistemológico o psicologismo. Otra cosa es que una psicología de la religión no tenga nada que decir sobre cómo se vivencia y representa este misterio, por parte de los creyentes, y las posibles conductas determinadas por estas creencias, tanto a nivel individual como sociocultural. Como expuse en otros lugares', también la fe cristiana se inscribe necesariamente en la dinámica de cada sujeto personal y de cada grupo y se expresa

siempre en significantes humanos. Es ahí, y sólo a ese nivel antropológico, donde nos vamos a situar, optando además por un enfoque dinámico y profundo, partiendo de dos modelos básicos y, en cierto modo contrapuestos y complementarios a la vez: el psicoanálisis de Freud y la psicología analítica de Jung.

II. Paternidad y filiación a partir de Freud

Hay que reconocerle a Sigmund Freud la genialidad de haber sabido intuir, en la propia textura de sus finos análisis de casos clínicos concretos, la universal importancia de la *figura del padre* como factor básico configurador de la personalidad del hijo, a nivel profundo de la constitución misma del sujeto, en cuanto tal.

1. DE LO CLÍNICO A LO SOCIOCULTURAL. Utilizando los datos recogidos, tanto en su propio autoanálisis como en la escucha psicoanalítica y relación transferencial de sus pacientes, Freud elabora retrospectivamente un modelo teórico o constructo mental, de la dramática experiencia infantil, ocurrida entre los tres y los seis años, que llamó *complejo de Edipo*. Sería en este fantasmal escenario de la infancia de cada criatura humana, donde una *tríada* de personajes van a representar vivamente el trágico juego conflictual de las pulsiones de vida y de muerte, de cuya resultante dinámica va a depender, en gran parte, el destino del sujeto. Este, en efecto, como el mítico Edipo, no puede acceder a su propia identidad y al universo humano, sin haber antes renunciado dolorosamente al deseo de posesión fusional y plena con la *madre* y de la agresiva eliminación del *padre*, aceptando su ley y su palabra y tomándolo como modelo y promesa de un futuro de progresiva realización y maduración humana a conseguir. Todo ello se expresaría en la instancia *superyoica*, "heredera del Edipo".

Ahora bien, a la hora de intentar una interpretación psicoanalítica de la cultura y su componente más característico e incluso fascinante para Freud, la Religión en su realización más representativa, la fe monoteísta en un Dios transcendente al que se le llama Padre, se ve en la necesidad de elaborar lo que denomina *mito científico*, que, en el fondo, no es otra cosa que un *Gran Complejo de Edipo* a nivel sociocultural. Freud lo expone en dos importantes obras dedicadas a la psicogénesis de la "Religión del Padre": *Totem y Tabú* (1913) y *Moisés y la religión monoteísta* (1939). Lo esencial es el *Parricidio primordial* cometido por los hijos de la horda de homínidos bajo un padre bestial y omnipotente, cuyos impulsos instintivos del sexo y de la agresividad se ejercían sin limitación alguna, sobre ellos. Tal vez el *héroe* ejecutor del crimen en nombre de sus hermanos —que aparecerá después en el mito— fue el "hijo menor protegido por la madre". Todos participan orgiásticamente en su muerte y en el banquete en que lo devoran, en un "mágico" intento por apoderarse de sus poderes, fantaseados por ellos según la omnipotencia de sus propios deseos.

Una vez cometido el crimen, se operó, sin embargo, una inesperada transformación en los hijos que, en realidad, *pasaron a ser "humanos"*: aparece por primera vez en el mundo el *sentimiento de culpabilidad* junto a una *toma de conciencia* de la significación intencional de dicho parricidio, que les resulta angustiosamente insoportable, conduciéndolos defensivamente a una especie de *olvido represor* y a un *pacto fraterno* por el que se obligan a la observancia voluntaria de las prohibiciones impuestas por el padre muerto, convertidas ahora en *código ético-social* como expresión de la internalización superyoica, inconscientemente operada. El acontecimiento traumático —to simple fantasía desiderativa?— fundante ya se habría llevado a cabo. El resto es cuestión de un tiempo de "latencia", en el proceso filogenético e histórico de la humanidad, para que se produzca el "retorno de lo reprimido", con sus "deformaciones" por el compromiso entre deseo y defensa, pero encerrando ese "algo grandioso" presente siempre en el origen de la religión y que

constituye su "verdad histórica": retorna transfigurado por la idealización, más o menos sublimadora, el *Protopadre* de la horda, pero también el *padre fantasmal e* imaginario del complejo de Edipo infantil, omnipotente, celoso, exclusivo y único, que impone su Ley sin apelación alguna y que se llama ahora *Padre-Dios*.

Este mismo esquema y modelo teórico lo aplica Freud, a la hora de analizar los orígenes de una concreta y paradigmática *Religión del Padre*, el judeocristianismo: repetición histórica de la muerte del padre, llevada a cabo en la persona del "Moisés egipcio", con la represión u "olvido social" consecuente y reavivación del retorno de lo reprimido. Parte de esta historia aparecería en el relato bíblico, para el exégeta que, como Freud, sepa releer el texto bajo sus tachaduras, sustituciones y lagunas. Y culminaría en el Evangelio o buena noticia proclamada por el Cristianismo, a través de la persona de Pablo, en cuya mente "por vez primera —dice Freud— surgió el reconocimiento: 'Nosotros somos tan desgraciados porque hemos matado a Dios Padre Mas esta "parte de verdad" se transmitía bajo el disfraz delirante del alborozado mensaje: "Estamos redimidos de toda culpa, desde que uno de los nuestros rindió su vida para expiar nuestros pecados"'. Y comenta nuestro autor: "la conexión entre el delirio y la verdad histórica quedaba establecida por la aseveración de que la víctima propiciatoria no había sido otra sino el propio Hijo de Dios".

El discurso de Freud sufre ahora una inesperada inflexión para negarle a la nueva religión cristiana lo que parecía haberle concedido, esto es, un saludable efecto terapéutico para dicha comunidad de creyentes por una buena solución edípica. Por el contrario, en lugar de ello, se habría llevado a cabo una especie de defensiva "regresión" al comienzo mismo de la situación edípica cuando el hijo desea *sustituir* al padre, llevado por la megalomanía cuasi delirante de la absoluta omnipotencia de su ilimitado narcisismo. No se contentó, pues, el retorno de lo reprimido con las consabidas "deformaciones" de sustituir la "gozosa sensación de ser el pueblo elegido de Dios" de los judíos, por la "liberadora redención" cristiana, y "el innominable crimen, por la nebulosa concepción de un pecado original"; sino que además, a causa de la vieja ambivalencia amor-agresividad en la relación paterno-filial, "si bien es cierto que su contenido esencial era la reconciliación con Dios Padre (...) no es menos cierto que... el Hijo, que había asumido la expiación, convirtiéndose a su vez en Dios junto al Padre y, en realidad, en lugar del Padre. Surgido de una religión del Padre, el cristianismo se convirtió en una religión del Hijo. No pudo eludir, pues, el aciago destino de tener que eliminar al Padre'.

2. POSIBLE LECTURA DEL MODELO FREUDIANO, HOY. Tomando a la *libido* como energía de las pulsiones del sexo y del eros, el drama edípico del hijo está descrito por Freud con expresiones, que evocan más bien el universo imaginario infantil, tal como es reconstruido ahora, al ser verbalizado en el análisis por el adulto ordinariamente neurótico, y con términos, a veces demasiado impregnadas de connotaciones sexuales y biológicas.

No hay que dejarse, sin embargo, enredar por la literalidad de estas frases, y pasar a las significaciones del proceso estructural aquí descrito: el *personaje paterno* es un irremplazable factor en la constitución humana del sujeto, comparable a como lo fue el *personaje materno* en la de su organismo fisiológico y primera "catectizadora" suya, ya en la inmediatez de una inefable comunicación preverbal de cuerpo-a-cuerpo, en el cálido abrazo envolvente y en el delicado toque de la caricia amorosa; pero también, en la transmisión del lenguaje "mítico-fundante" y de los tradicionales "códigos higiénicos", que posibilitan el dominio básico de la corporalidad, la cual, profundamente marcada por el troquelado materno de la *urdimbre afectiva primaria* (Rof Carballo), se convierte en un verdadero archivo de la prehistoria y protohistoria biográfica y en *matriz de símbolos* de resonancias oceánicas, que afloran incluso en las experiencias místicas.

Lo mismo diríamos del énfasis que Freud parece poner en la defensa de su mito del parricidio primordial como "acontecimiento histórico", cuyo "recuerdo inconsciente", por un curioso lamarckismo que nunca quiso abandonar, habría pasado a transmitirse hereditariamente, hasta tal punto que el propio complejo de Edipo infantil no se entiende si no es remitiendo al mito

Hoy podemos, sin embargo, hacer una lectura de los textos freudianos, desde una perspectiva que sea compatible, al menos, con los datos de la antropología, etnología e historia de las religiones actuales, así como con ciertas adquisiciones de la psicología de la religión. El propio discurso psicoanalítico no puede seguir simplemente repitiendo literalmente la palabra de Freud, sobre todo después del impacto lacaniano. En cuanto al tema que nos ocupa, así lo han entendido un grupo de autores cristianos, entre los que destacamos los más significativos en la bibliografía.

En primer lugar, deberíamos tal vez reformular las experiencias y procesos estructurantes de la situación edípica, transcribiéndolos en otro modelo expresivo, y ver en el parricidio primitivo una especie de parábola para hacer comprensibles los elementos estructurales básicos, que han debido estar presentes en el paso teórico de la aparición del hombre a partir del animal: *la sustitución de un comportamiento determinado por el código genético, por una conducta regida por un código cultural*.

En segundo lugar, todos admiten, de una forma o de otra, que sus prejuicios teóricos y defensas inconscientes impidieron a Freud hacer una aplicación más positiva en la valoración de la idea cristiana de un Dios que se revela como *Padre* y como *Hijo*, entrando a través de éste en la propia historia humana, reconciliando al hombre con Dios y consigo mismo, al ser *reconocido* por el Padre como hijo y por el Hijo como hermano y amigo.

Si alguna religión, en efecto, presenta en sus textos fundamentales, expresiones que indican la buena solución de un complejo de Edipo, tal como lo entiende Freud, es el cristianismo. Y ¿cómo defender seriamente que el Hijo sustituye y elimina al Padre, cuando aquél aparece siempre como un *Mediador*, en la conocida fórmula ritual de las oraciones dirigidas al Padre, "por Cristo, Nuestro Señor"? Atribuye al convertido Saulo de Tarso la verdadera fundación del cristianismo al convertir en Dios a Jesús, para que el Hijo ocupase el lugar del Padre; pero ahí están las cartas de Pablo como a Gálatas, 4, 4-5 o a Romanos 8, 5-16, para desmentirlo, probando, por el contrario, que el psicoanálisis puede iluminar y enriquecer una cuidadosa exégesis bíblica.

Por lo demás, la sustitución de la circuncisión —fisiológicamente mirada, un significante más cercano a la "castración" psicoanalítica— por el rito bautismal, no restaría nada al reconocimiento de la *deficiencia asumida*, en una muerte y resurrección simbólicas, con la aceptación de la Ley del Padre y la imposición del nombre propio, por el que el bautizado es oficialmente reconocido como hijo en la comunidad eclesial de los hermanos, presentado por la *Madre-Iglesia*.

La iluminación psicológica que nos puede ofrecer las aportaciones freudianas sobre las relaciones paterno-filiales, a nivel simbólico, "nos ayudan, además, a elucidar la relación cristiana a la ley ética, tal como Jesús la ha manifestado al subvertir la Ley por amor de la Ley. En primer lugar el vínculo de filiación da a la ley ética su significación de un don paternal", pues que se convierte en *voluntad del Padre*, como lo vivió Jesús¹.

Por otra parte, el grupo de psicólogos de la religión de la Universidad de Lovaina ha demostrado que sólo muy parcialmente es cierta la afirmación freudiana de que la imagen de

Dios no es otra cosa que la imagen sublimada o idealizada de los padres, puesto que contiene rasgos que no están presentes en ninguna de las imágenes parentales

Freud silenció casi por completo, la función del personaje y símbolo de la *madre* en la interpretación religiosa. Ahora bien, esta ausencia va de la mano con el de la tercera persona del dogma cristiano, el *Espíritu Santo*, el cual psicológica y simbólicamente representa un poco el rostro materno de Dios y su cercanía de *inmanencia amorosa* en el hombre, en contraposición a la *transcendencia* y alteridad absoluta del Padre, así como a la *historicidad* del Hijo, que viene a plantar su tienda entre nosotros, como Maestro y fundador de una comunidad de hermanos. Quizá sería demasiado pedir a un judío como Freud, aunque se llame "infiel", que reconociese y valorase, al menos en sus aspectos antropológicos y clínicos, la riqueza de una imagen de Dios, como *unidad relacional* de personas, en plenitud de vida amorosa e inteligente, que se desborda hacia su criatura humana, haciéndola participante de este íntimo proceso vital, trino y uno, y equilibrando así la vida de cada cristiano y de la comunidad eclesial "en correspondencia con la triple referencia a Dios: trascendente, histórico e inmanente al destino humano".

III. Jung y el tema trinitario

A diferencia de Freud, aunque moviéndose en el espacio de la llamada psicología profunda, pero con un modelo antropológico muy diverso, además de analizar el fenómeno religioso en *Psicología y religión* (1940) y antes y después en la mayor parte de sus obras, aborda directamente el estudio analítico de los símbolos presentes en la formulación misma del dogma trinitario, sobre todo en *Ensayo para una interpretación psicológica del dogma de la Trinidad*, objeto primero de una conferencia, en 1940, para convertirse más tarde en la cuarta parte de su libro *Simbología del Espíritu*, ocho años después, por cuyo sólo título podemos deducir la importancia que cobra en él, a la inversa de Freud, la tercera persona de la Trinidad. El tema se complementa con *Respuesta a Job* (1952).

1. ARQUETIPOS Y TRINIDAD. Donde Freud terminó por admitir unos "restos y herencia arcaica", que nunca supo tematizar adecuadamente, Jung comenzó por valorar e indagar lo que en el inconsciente aparece como *transpersonal*, esto es, no reductible al análisis biográfico del individuo. Partiendo de los extraños mitologemas que aparecían en los delirios de sus pacientes esquizofrénicos y en sus propias fantasías al confrontarse con su inconsciente, y comparándolos con los relatos mitológicos de los pueblos, con las fantasías de los artistas, la simbología de los gnósticos y alquimistas, pero también de los místicos, así como del folklore y de las religiones, llegó a la conclusión de que, además del inconsciente personal, efecto de la represión, existía un *inconsciente colectivo*, fruto de la filogénesis a nivel anímico y constituido por estructuras formales, que llamó "arquetipos", en cuanto que representan el modo de vivenciar y actuar, *típico del horno sapiens*.

Pues bien, para Jung, a la formulación dogmática del dogma cristiano de la Trinidad, que tiene por de pronto significación *simbólica*, corresponde la consiguiente estructura arquetípica, sin la cual no existirían los auténticos símbolos, ni podría llamarse al Credo el "símbolo" de la fe.

a. Trinidad frente a cuaternidad. Para Jung, en efecto, el hombre es un ser psicológicamente *religioso*, por ser portador de un *arquetipo divino* o "Dios interior", que es también el que constituye el *Centro* mismo de su personalidad total, el *Selbst* o Sí-mismo. Se queja y defiende de que algunos teólogos le tachen de *psicologista*: "cuando demuestro —dice— que el alma, por su naturaleza, posee una función religiosa, y cuando postulo que la misión más elevada de toda educación del adulto consiste en llevar a la conciencia ese arquetipo de la imagen de Dios

o más bien de sus irradiaciones y efectos". Y añade: "se me ha reprochado que yo 'deificaba el alma'. ¡No fui yo.. sino Dios mismo quien la deificó! No fui yo quien inventó una función religiosa del alma, sino que sencillamente presenté los hechos que demuestran que el alma es *naturaliter religiosa*". Y termina: "De manera que si como psicólogo digo que Dios es un arquetipo, me refiero al tipo impreso en el alma, vocablo que, como es notorio deriva de *typos* = golpe, impresión, grabación. Ya la palabra *arquetipo* supone un agente que imprima...".

Sería a partir de este arquetipo central y totalizador, que incluye de algún modo a los demás, de donde provendrían las raíces profundas de todos los *símbolos religiosos*, siempre que encontrasen la adecuada disposición y oica para su emergencia creadora. Es aquí donde Jung encuentra una cierta dificultad: tanto el Yo-mismo como las imágenes de Dios se manifiestan, en los conocidos símbolos *mandálicos* como *Círculo sagrado* y como *Cuaternidad*, mientras que el Dios cristiano se revela como *Trinidad*. La solución jungiana es que, mientras "la tétrada es un esquema de ordenamiento natural — *natürlich*—, en la tríada está presente lo *künstlich*" o conscientemente elaborado desde el yo, en contraposición a los procesos del inconsciente arquetípico o *subjetual-objetivo*. La Iglesia, sobre todo a través de sus concilios, habría separado de la Divinidad todo el problema de *Mal* o de la "Sombra" que necesariamente acompaña al bien, convirtiendo a Dios en el *Summum Bonum*; pero implícitamente, en el misterio de la Encarnación y de la Cruz en oculta connivencia con el Espíritu Santo, el propio *proceso diferenciador* de evolución dogmática llevaría inexorablemente a la explicitación de una Cuaternidad, ya claramente apuntada en la última declaración dogmática de la Asunción de María.

b. *Padre, Hijo y Espíritu Santo como símbolos arquetípicos*. Jung intenta mostrar que existe un indudable paralelismo entre el *proceso histórico de elaboración formuladora del dogma trinitario*, por el que se llevó a cabo la traducción simbolizadora de los materiales imaginarios surgidos del arquetipo al orden simbólico de las formulaciones dogmáticas, y el *proceso de individuación*, por el que el sujeto humano se realiza, llegando a encontrarse consigo mismo, al integrar como paradoja viviente lo más universal y típicamente humano en su singularidad individuada. La posibilidad de dicho paralelismo estaría asegurada por la base común de ambos procesos: el inconsciente colectivo.

He aquí los tres personajes y escenas a la vez del drama trinitario, en correspondencia con el camino de individuación que es necesario *ir haciendo e ir haciéndose al ritmo del propio caminar*:

1°. El *Padre* psicológicamente representa "el estado de conciencia temprano... dado, irreflexivo, un simple saber de algo dado sin juicio moral ni intelectual", sea a nivel personal o colectivo de una sociedad o grupo. Estos caracteres estarían presentes en la figura de *Yahvé*, como un *Auctor rerum* inconscientemente infantil. Es decir, responde a una imagen arcaica que el hombre se hace de la Divinidad, más cercana a un producto del inconsciente indiferenciado, que es decir imaginario-fantasmal y poco elaborado simbólicamente.

2°. El *Hijo* representa una transitoria diferenciación del *habitus* original paterno, sustituido ahora por una forma de vida "conscientemente seleccionada y adquirida", que supone cierta comprensión del sentido y decisión moral, pero se trata de una toma de conciencia demasiado racional y conflictiva. Por eso, el *cristianismo*, caracterizado por el Hijo, "impulsa al individuo a la decisión y a la reflexión", frente al legalismo judío de carácter "paterno".

3°. El *Espíritu*, finalmente, representa una etapa o modo de ser final, como cerrando el círculo de la *filiación* del presente histórico en dependencia o rebelión de un pasado originario de *paternidad*: "se extiende hacia el futuro, más allá del Hijo...hacia una vitalidad propia del Padre

y del Hijo", como realización progresiva del Espíritu, última transformación psíquica del encuentro *Ich-Selbst o Yo - Mí-mismo*, meta del proceso individuador. En este recorrido en espiral, "en cierto modo, *se restablece el estado inicial paternal*", como retorno *diferenciado*, por un reconocimiento por parte del Yo-Hijo del Inconsciente-Padre y una *voluntaria subordinación a él*, como origen y centro: del estado de inconsciencia indiferenciada e infantil, se pasa en el *estado de Espíritu a una especie de infancia espiritual* y sencilla Sabiduría, representada por la impotencia de un Anciano, de un Niño o de una frágil AVECILLA. Lo cual es expresión de que se ha *renunciado a todo deseo "inflacionista"* del Yo, impulsado a imponer sus unilaterales pretensiones de saber o de poder absolutos".

c. *El arquetipo de la Madre*. Si en el modelo freudiano, como hemos visto, la madre es la gran ausente a la hora de elaborar una interpretación de la imagen del Dios cristiano —en cierto paralelismo con su menor importancia en comparación con el padre en el acceso del sujeto a su mundo simbólico o universo humano—, en el modelo jungiano, hay una verdadera inflación materna, sobre todo en el varón en el cual su propia alma tiene carácter femenino de *anima*.

En realidad, todo el inconsciente arquetípico, como *matriz de símbolos* y fuente de creatividad simbólica, tiene, para Jung, un carácter eminentemente femenino y materno respecto al Yo como centro de la conciencia y delegado del Sí-mismo. Cada fase del proceso de individuación puede ser, en este sentido, considerado como un nuevo y simbólico *retorno a la madre* como fuente de vida humana y de creatividad cultural, entendida por Jung como espiritual y distinguiéndola, en contraposición a Freud, de la simple "civilización" de carácter más bien técnico y material.

Dentro de este encuadre paradigmático, el *símbolo materno*, que ya a nivel familiar, proviene del arquetipo Madre que toma como soporte a la madre física, estaría como enmascarado en la persona trinitaria del Espíritu Santo, en cuanto *Espíritu-en-el-hombre-pecador* más que en el *Cristo-sin-pecado*, como se operó la encarnación del Hijo inmaculado, en una madre inmaculada. Y es que, en este último caso, se consiguió la *perfección — Vollkommenheit—* sin "Sombra" alguna, es decir, "masculina", mientras que en la venida del Espíritu sobre el hombre normal, *se integra dicha sombra*, dando como resultado la *plenitud — Vollständigkeit— "femenina"*; y "de la misma manera que la totalidad es siempre imperfecta, la perfección es siempre incompleta y por ello representa un estado final estéril", en cambio, "lo *imperfectum* lleva dentro de sí los gérmenes del perfeccionamiento futuro", progresivo y diferenciador.

Y si *María*, en íntima unión siempre con el Espíritu, como Esposa de Dios y Reina del Cielo "encarna la Sabiduría" y "realiza los pensamientos de Dios, dándoles forma material, que es prerrogativa absoluta del ser femenino", también la *Ruaj Elohim*, Espíritu de Dios, es también femenina.

A pesar de todo esto, Jung se pregunta: "¿Por qué nunca en el mundo se ha dicho Padre-Madre-Hijo? Esto sería más 'razonable' y 'natural' que Padre, Hijo y Espíritu santo", si la imagen del Dios trinitario fuese una transposición, como defiende Freud, de las figuras familiares. Y contesta: "no se trata sólo de una condición natural, sino de una reflexión humana, que se asocia a la sucesión natural de Padre-Hijo. Esta sucesión es la Vida sustraída a lo natural, y su Alma especial, que se reconoce como existencia aparte. *Padre e Hijo están unidos en la misma Alma o en la misma fuerza creadora —Kamufet—* según la versión egipcia antigua. Esta última forma es desde luego la misma hipóstasis de un atributo como *respirar —spirare— o alentar de la Divinidad*". De este modo, El *Espíritu Santo*, como soplo amoroso de vida es algo "agregado a la figura natural de Padre-Hijo". Y, como contraposición, tendríamos el hecho ilustrativo de que "el gnosticismo cristiano inicial tratara de eludir esta dificultad entendiendo

el Espíritu Santo como *Madre*. Pero, con ello, habría permanecido en la imagen natural arcaica, en el triteísmo, y, por lo tanto, en el politeísmo del mundo patriarcal" .

2. POSIBLE LECTURA DEL MODELO JUNGIANO, HOY. Una posible lectura de las aportaciones de Jung al tema de las representaciones simbólicas del Dios cristiano, al que se le confiesa como trino en personas y uno en esencia, podría ser comenzando por abrir su excesivo inmanentismo natural-materno, a la transcendencia paterno-cultural, a fin de equilibrar el juego dialéctico entre lo mítico-transpersonal con lo histórico-biográfico, que nos permita un progreso del pensamiento, *instaurando* nuevas significaciones, en la búsqueda comprensiva de la verdad. El mismo ha caído en la cuenta de que la formulación dogmática del dogma cristiano trinitario ha operado una *ruptura* en el círculo hermético de un natural proceso simplemente evolutivo-diferenciador, proveniente del arquetipo, a diferencia de la posición gnóstica. Gracias a la historicidad de Cristo, reconocido como Palabra del Padre y a su propio mensaje de verdad testimonial, para quien libremente *le crea* como Hijo-Testigo, que ofrece además como garantía al Espíritu, puede romperse el embrujo de inmanentismo arquetípico omnipresente.

Desde aquí, y teniendo en cuenta el *proceso de simbolización jungiano*, según el cual se requiere la participación conjunta del arquetipo y del yo consciente abierto al mundo, se deduciría que la Trinidad es un auténtico *símbolo arquetípico*, en cuanto que hunde sus raíces en los manantiales más profundos del psiquismo típicamente humano y, por otra parte, un *símbolo cultural*, fruto de la elaboración de la comunidad cristiana, durante siglos, en su afán por "traducir" fielmente en una formulación de fe, el contenido de la tradición recibida de Jesús como *acontecimiento histórico*.

Inscrito en este nuevo cuadro referencial, su paralelismo entre el proceso de individuación y los símbolos trinitarios, permitiría psicológicamente un acercamiento integrador del dogma a la vida cristiana personal y eclesialcomunitaria, al destacar los vínculos de semejanza presentes en el psiquismo típicamente humano, que posibilitarían una vida de *comunión* con los demás y a la vez profundamente *individuada* sin ser individualista. ¿No se realizaría así simbólicamente, tal como es posible a nivel humano, la formulación del misterio: singularidad de personas en unidad de comunión vital a nivel del Espíritu? En este sentido y gracias a la *eficacia simbólica*, Jung ha sabido ver la incidencia del misterio trinitario, ritual y simbólicamente dramatizado en el *sacramento del bautismo*, con todo su poder transformador como rito iniciático: lo que el dogma enuncia lo realiza el rito sacramental; Padre, Hijo y Espíritu tienen su trina y una acción conjunta en el *nacimiento* del nuevo cristiano de la *Madre-Iglesia*, agua viva de esa fuente bautismal, que es útero y sepulcro a la vez'.

Y en cuanto a esa progresiva toma de conciencia, por parte del creyente y del propio cristiano de una *imagen de Dios* más humana y a la vez más "paradójica", donde puedan integrarse las aparentes contradicciones en forma de "contrastes", incluyendo los aspectos sombríos del problema del mal, que Jung ve con esperanza optimista en el símbolo del *Espíritu Santo* aceptando al hombre tal como es, con sus luces y sombras, de acuerdo con el arquetipo del Espíritu o del *sentido espiritual*, el único que puede dar consistencia integradora a la vida, ¿no le daría un tanto de razón el actual movimiento *carismático*, con un indudable fondo "materno", capaz de provocar profundas experiencias cristianas, siempre que no eluda la Palabra y la Ley del Padre y su identificación fraterna con el Hijo así como su compromiso con la realidad humana?

[-> Amor; Antropología; Bautismo; Comunidad; Comunión; Cruz; Encarnación; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Gnosis y gnosticismo; Hijo; Historia; Iglesia; Jesucristo; Judaísmo; María; Misterio; Mística; Monoteísmo; Padre; Politeísmo; Relaciones; Religión; Trinidad.]

RACIONALISMO

SUMARIO: I. Terminología y significado.—II. Formas de racionalismo.—III. «Fides quaerens intellectum».—IV. El racionalismo de los ss. XVII-XVIII.

I. Terminología y significado

A primera vista *racionalismo* no expresa sino lo que es propio de la razón, el ámbito de sus competencias y el campo de su actividad. Esto significaría que «razonable» o conforme a razón es equivalente a «racionalista» o conforme al racionalismo. De hecho es éste un esquema con el que se ha procedido con frecuencia al interpretar fenómenos de la vida moderna y contemporánea. Muestra de ello es el hecho de que las distintas interpretaciones del mundo y de la vida se suelen considerar como racionalistas o como irracionalistas. El mismo lenguaje se opone a tal simplificación. No es sorprendente que concepciones catalogadas como irracionalistas sean paradójicamente muy razonables y que por el contrario concepciones asumidas como racionalistas resulten a la postre irracionales. Esto se explica por el hecho de que «racionalismo» y «racionalista» son términos que por una parte hacen valer la razón o lo racional en oposición a otras capacidades o actividades, como son la voluntad, la imaginación, el sentimiento, etc., y por otra parte consideran como propia y específica de la razón una determinada forma de actividad, que no tiene por qué ser aceptada. Más aún, por el hecho de ser determinada, ésta o aquella, es lógico que esté destinada a ser sustituida por otra.

Se explica así que el racionalismo, de suyo un fenómeno característico del pensamiento moderno, siga una trayectoria accidentada, provocando una y otra vez reacciones en contra, bien de forma total, al considerar que ofrece una visión sesgada de la realidad, bien de forma parcial, pero no menos radical, en cuanto que frente a la visión más bien uniforme y homogénea se pretende hacer entrar en juego otros elementos y ofrecer así una visión más compleja. Otro factor que acentúa la limitación del racionalismo es la imagen que de él se da. Una cosa es lo que nos dejaron escrito autores tan señeros como Descartes o Lessing, a quienes muy bien puede considerarse como figuras altamente representativas del racionalismo, y otra cosa muy diferente la imagen estereotipada que de ellos se nos presenta con frecuencia.

El racionalismo ha oscilado entre la fascinación de su programa, en el que se hace valer la vigencia de lo racional, fuente a su vez de la justicia y de la libertad, y la decepción debida no sólo a los obstáculos que encuentra su realización, sino sobre todo a las contradicciones internas de la propia concepción racionalista. La historia del éxito del racionalismo es también la historia de su fracaso. Es de suponer además que este vaivén incesante, que se retrotrae a los albores del pensamiento filosófico, forma parte ya del destino humano, puesto que de una parte no se concibe que la vida humana pueda asentarse sobre bases que no sean racionales, y por otra parte esto lleva consigo la tendencia a supeditar todo a principios y normas racionales, que como tales tienen la pretensión de ser universales y por consiguiente de tener vigencia por igual para los más distintos fenómenos, con independencia de cuál sea su índole propia —algo tan inevitable y constructivo como, al mismo tiempo, problemático y destructivo, puesto que con ello se cuestiona por principio el ser de cada cosa.

Desde esta perspectiva de reconocimiento, incluso de exaltación, de lo diferente el tema del racionalismo cobra, por contraste con el vacío que ha dejado y sigue dejando, una renovada actualidad.

II. Formas de **racionalismo**

Son varias las formas de racionalismo: el *metafísico* defiende la unidad o coincidencia entre los principios de la razón y aquellos por los que se rige la realidad; el *racionalismo teórico-cognoscitivo* defiende que el acceso a la realidad, con garantías de verdad, es posible únicamente mediante la razón, no mediante los sentidos o la imaginación; el *racionalismo metodológico* sostiene que el proceso de conocimiento de la verdad se ha de atener rigurosamente a ideas claras y distintas, lo cual se ha identificado con frecuencia con un procedimiento que se atiene estrictamente al modelo matemático; el *racionalismo filosófico jurídico* entiende que, a diferencia de una consideración en que lo histórico es elemento fundamental, la esencia de los sistemas jurídicos se apoya en un derecho natural de índole supratemporal y absolutamente válido; el *racionalismo ético* entiende por su parte que la existencia de acciones éticamente buenas sólo se puede garantizar mediante el conocimiento racional del bien mismo, sin tener en cuenta los factores volitivos emocionales. Cabe hablar también de un *racionalismo teológico*, que tiende a hacer valer la argumentación racional de una forma excesiva, bien porque no valora adecuadamente que la teología tiene que ver en todo caso con el misterio, o porque prescinde en su reflexión y en su lenguaje de un contacto permanente con las fuentes de la fe o porque pasa por alto que la conceptualización racional que utiliza representa en el mejor de los casos una forma determinada de considerar la razón, no identificable con la razón misma.

III. «Fides **quaerens** intellectum»

En la Edad Media se cultivó, por parte de algunos autores, un tipo de teología que hoy podría parecer excesivamente audaz. Baste mencionar a san Anselmo y a Ricardo de san Víctor. Intentaron desentrañar nada menos que el misterio de los misterios, la Trinidad, bajo los aspectos de más difícil comprensión: unidad de esencia o naturaleza; diferencia de las personas entre sí, simultáneamente con su esencial conexión; el constitutivo formal del concepto de persona; diferencia entre «generación» del Hijo por el Padre y «procesión del Espíritu», no del Padre por el Hijo, sino del Padre y del Hijo; relación entre la Trinidad y la Encarnación del Verbo; presencia de la Trinidad en la creación; inhabitación de la Trinidad en el alma humana, etc...

Estas y otras cuestiones similares serían hoy consideradas como excesivas por parte de un racionalismo consciente de sí mismo, en cuanto que exceden las posibilidades de la razón misma. Según eso san Anselmo y Ricardo de san Víctor, que reiteradamente invocan la razón y declaran atenerse a ella, habrían defendido un racionalismo de un alcance mayor y de mayores pretensiones que el desarrollado en la Edad Moderna. La proclamación de la razón y la invocación de la misma por parte de los autores mencionados implica ciertamente una visión peculiar de la razón, diferente de la que hoy es más o menos vigente, pero dista mucho de ser ingenua. Antes bien, se trata de una concepción que estuvo acampañada a lo largo del período medieval de una reflexión sobre la naturaleza, propiedades y funciones de las facultades, su relación recíproca, su radicación en un único principio anímico, etc.

Los aspectos que en este contexto interesa resaltar son los siguientes. En primer lugar, la razón es aquí la «ratio superior», aquella que a diferencia de la «ratio inferior» está vuelta

constitutivamente hacia contenidos inteligibles superiores, y en definitiva hacia la realidad suprema. Simultáneamente desde ese ámbito que por naturaleza le corresponde la razón está llamada a lograr una visión de la realidad como tal, de su sentido. La especulación racional sobre el misterio, lejos de moverse en el vacío, es consciente de responder a la naturaleza de la razón misma y de tocar por otra parte de cerca el núcleo de la realidad. La especulación trinitaria no es por tanto un capítulo de la vida intelectual entre otros; es por el contrario el principio y la fuente de la intelectualidad misma. En segundo lugar, pero muy en relación con lo que acabo de decir, a la razón le es natural hablar de la Trinidad porque lleva en sí la huella del misterio por excelencia; es imagen del mismo, y por tanto hablar de sí misma, reflexionar sobre su propia índole y sobre su actividad lleva a una actualización, a un hacer que quede reflejada en su lenguaje y en su pensamiento lo que es principio ontológico de su ser y de su actividad. Por extraño que pueda parecer, hablar de la Trinidad era tanto hablar del misterio y por tanto de un contenido que excede por su infinitud el ámbito de la actividad humana, como hablar desde el misterio porque en él el hombre se sentía y se sabía implantado. De ahí que, en tercer lugar, el lenguaje de la razón tenía su origen en la fe y revertía hacia ella, se sabía deudor y dependiente de la fe, pero al mismo tiempo se nutría de ella.

La idea de que la razón era esclava o sierva de la fe y de que por consiguiente no se ejercitaba libremente ni se encontraba a sí misma responde a un prejuicio de época muy posterior, aquella en que el cultivo de la razón se ejercitaba libre y espontáneamente en contacto con el misterio y como expresión del mismo. Por este motivo es preciso recordar, en cuarto y último lugar, que la actividad de la razón era tanto argumentación racional como meditación y veneración del misterio. De ahí que estos teólogos invoquen a Dios y oren, no simplemente en cumplimiento de una costumbre ni sólo como expresión de gratitud por un favor recibido, sino como manifestación del sentido último de aquello en que se estaban ejercitando.

IV. El racionalismo de los ss XVII-XVIII

Eso parece perdido para siempre, cual si perteneciera a un mundo que hubiera dejado de existir definitivamente. El racionalismo, tal como se fue desarrollando a lo largo de los siglos XVII y XVIII, supone en buena medida un vuelco progresivo de la forma como siglos atrás la razón se había entendido a sí misma. De considerarse como inmersa y radicada en el misterio de la Trinidad pasa a concebir a Dios según su propia medida. En un primer estado aún se sigue viendo como natural la ocupación, por parte de la razón, con lo absoluto, trascendente, infinito, etc., pero se tiende a eliminar aquello que es formalmente misterio para dejar paso a lo que se va filtrando y destilando como idea clara y distinta. El objeto de la actividad racional no es en modo alguno la Trinidad, sino el Dios uno y simple. Aún así, a ese Dios se le consideraba como a un ser personal, aunque no en un sentido trinitario. En una segunda fase el racionalismo derivó hacia una despersonalización completa de Dios, a quien de forma un tanto vaga se concibe como «omnitud realitatis», si bien todavía se le sigue considerando como el ser supremo. En una tercera fase, lo que en un principio fue prescindir del misterio va a terminar en una negación de la realidad misma de Dios, puesto que se la concibe como mera proyección de la actividad humana.

El llamado racionalismo crítico ha vuelto a insistir en considerar a la razón humana desprovista de toda posible, hipotética o ideal, conexión con contenidos trascendentes, como único principio de conocimiento y como única norma de acción. Su peculiaridad está en que por una parte se presenta con un carácter conjetural en el sentido de que las teorías deben ser ajenas a todo dogmatismo y ser «falsables», y por tanto estar sometidas al veredicto de la experiencia; por otra parte, una concepción ontológica o metafísica es válida únicamente por su potencial crítico, «contrafáctico», pero es verdadera solamente si se ve confirmada por una

experiencia científica. No es pues éste un tipo de racionalismo del que quepa esperar ningún planteamiento positivo y válido respecto del problema de Dios y menos respecto de la cuestión teológica de la Trinidad.

Y sin embargo tiene sentido en la actualidad, en relación con un deseado uso recto de la razón y por tanto con una racionalidad auténtica, la doctrina de la Trinidad; no ciertamente en cuanto que esto haya de implicar reproducir concepciones del pasado, que han dejado de estar insertadas en el proceso racional actual, sino en cuanto que una nueva lectura de las mismas puede hacer ver la vigencia de un modelo teológico en la configuración de la racionalidad. Los aspectos a tener en cuenta serían los siguientes: 1° La Trinidad puede estimular un tipo de pensamiento en el que unidad y pluralidad sean consideradas como igualmente fundamentales y representar así un correctivo permanente de la abstracción, que tiene lugar tanto si considera la unidad con independencia de la pluralidad como si ocurre lo contrario y, tal como es frecuente hoy en día, se hace valer retóricamente lo plural al margen de lo que une y da sentido. 2° Cabe hacer una observación similar acerca de la relación entre identidad y diferencia. La Trinidad como modelo de pensamiento exige que se tengan en cuenta ambas y sean vistas en su implicación mutua. La acentuación de la diferencia en nuestros días es comprensible porque el triunfo de un racionalismo abstracto ha llevado a la valoración unilateral de lo idéntico en detrimento de lo diferente. Pero esto tampoco puede hacer olvidar que lo deferente no es pensable si no es por referencia a lo idéntico, como no es menos cierto que la identidad sólo puede ser pensada operativamente si se la ve como presente en lo diferente de sí misma. 3° El modelo trinitario es igualmente de interés en relación con las teorías actuales sobre el diálogo y la comunicación, por cuanto éstas sólo pueden tener sentido si el deseable consenso es fruto de la confluencia de pareceres diferentes y el disenso está en principio legitimado. 4° La Trinidad, por lo mismo que implica una doctrina concreta sobre Dios, concebido personalmente, fomenta la vigencia de «valores» que, a la vez que son trascendentes, tienen como piedra toque y de contraste la dignidad infinita de la persona. 5° Dada su conexión con la Encarnación y con la Creación, la Trinidad, en contra de lo que pudiera parecer desde la perspectiva de una visión de lo trascendente como algo simplemente lejano, es fundamento metafísico de una concepción unitaria de la realidad como tal. 6° Por último, cabe recordar el alcance simbólico de la Trinidad en su carácter de cierre y de perfección a un tiempo, lo cual proyecta sobre la visión del mundo la idea de que éste está llamado a su propia culminación en Dios mismo.

[-> *Anselmo, san; Creación; Espíritu Santo; Fe; Filosofía; Hijo; Misterio; Padre; Procesiones; Ricardo de san Víctor; Trinidad.*]

Mariano Álvarez Gómez

RAHNER, KARL

SUMARIO: I.—Introducción.—II. Proyección trascendental y existencial sobrenatural.—III. La autocomunicación de Dios y la relación de cada persona divina con el hombre.—IV. La Trinidad económica es la inmanente, y viceversa.—V. La cuestión de la persona

I. Introducción

La extraordinaria contribución de KR a la renovación de la teología trinitaria implica la recuperación de su dimensión económica, muy olvidada desde que la reflexión sobre el *en sí* de Dios (o Trinidad inmanente) pasó a ser considerada como la "teología" por antonomasia. KR percibió con agudo sentido pastoral que ello había conducido a que la experiencia concreta y la fe vivida de los cristianos dejasen de considerar el misterio trinitario como fuente primera de su vida.

La renovación trinitaria de Rahner se articula con su concepción antropológico-existencial de la teología y de la relación con Dios en general.

II. Proyección trascendental y existencial sobrenatural

KR descubre que la apertura al Ser, Misterio infinito, pertenece a la estructura trascendental-existencial (en sentido kantiano-heideggeriano) de la subjetividad humana. En consecuencia esta apertura *o proyección trascendental* debe ser concebida como anterior o a priori a las actividades concretas *categoriales* con que el hombre se ocupa; pero por otra parte hay que subrayar que no se pone en juego sino en estas últimas.

El hombre, espíritu en el mundo, hace pie en la realidad concreta, y al mismo tiempo emigra de ella hacia un horizonte que siempre le atrae, pero que nunca queda a su disposición. Este hacia-donde hacia el que de manera asintótica siempre tendemos, recibe en la teología rahneriana el nombre de misterio. Se hace presente de manera atemática e implícita en todo lo que hacemos; es continuamente anhelado, no en virtud de algo añadido, sino de la propia estructura constitutiva de lo humano. Gobierna todas las acciones del hombre, sin dejarse gobernar. El misterio es pues mucho más que una verdad inalcanzable en cuanto a su formulación e incomprensible en cuanto a su contenido.

La *Humani generis* había rechazado como incompatible con una verdadera noción de gratuidad la ordenación a un fin sobrenatural en virtud de un dinamismo de la propia naturaleza humana. En consonancia con ello, KR reconoce que ese tender indefinido podría ser fuente de sentido, en cuanto motor de actividades en que el espíritu humano encuentra una relativa satisfacción, aun sin llegar nunca a obtener la misteriosa plenitud siempre vislumbrada. Pero añade que la imposibilidad de saciar por completo ese permanente tender supondría la frustración del hombre concretamente existente.

Este se encuentra, *de hecho*, llamado a incorporarse a la comunión divina. Tal llamada no ha de concebirse de manera extrínseca; modifica la estructura ontológica humana, y se hace presente en ella como un nuevo existencial, aun antes de que el hombre responda a la oferta de la gracia. Este *existencial sobrenatural*, gratuito y descubierto con claridad sólo a la luz de la fe, acompaña la actividad toda del hombre, y hace que el intento de instalarse en la finitud, no pueda nunca satisfacerlo. Desoír la llamada del Infinito como producto de un sueño desmesurado, desechar la posibilidad de llegar a la unión total con él como si de una mera veleidad se tratase, contradice la estructura del hombre que concretamente existe, hecho para un único fin sobrenatural, la visión de Dios.

El existencial sobrenatural hace también que las respuestas existenciales de cada persona sean decisivas para dirimir su postura ante la salvación, y no sólo para calificarla simplemente como más o menos buena. La opción ética fundamental no se queda nunca en un plano puramente humano: implica de hecho unión sobrenatural con Dios o rechazo de su amistad.

III. La autocomunicación de Dios, y la relación de cada persona divina con el hombre

A la tendencia a la unión con el Misterio santo, —sin cuya satisfacción acabaríamos viéndonos frustrados, aunque por otra parte debamos reconocer que se trata de algo que escapa a nuestras propias posibilidades—, Dios responde otorgándose gratuitamente al hombre. Se nos abre y se nos comunica.

La *autocomunicación* divina transmite mucho más que cosas o ideas. Dios, identificado por la fe como la realidad barruntada y apetecida en todas las actividades humanas, llega a la donación de sí, completamente libre y que el hombre jamás hubiera podido forzar.

La "plenitud absoluta, incomprensible y sin nombre, infinita e inefable, se ha convertido ella misma y sin reducción alguna, en excelencia interior de la criatura, en el supuesto de que ésta quiera aceptarla". El cristianismo lo proclama con todas sus fuerzas. El *autós* que se comunica es lo más propio e íntimo de Dios, su misterio trinitario.

Profundizar en la autocomunicación divina va a permitir recuperar la dimensión económica del tratado de la Trinidad. KR toma conciencia de la escasa repercusión existencial del misterio trinitario, que se refleja por ejemplo en determinadas maneras de orar o de concebir la encarnación. Muchos creyentes en el fondo se piensan tan hijos de la segunda o la tercera persona como de la primera, o tienen por perfectamente posible que se hubiese encarnado no el Hijo, sino el Padre o el Espíritu Santo.

La insistencia en la unicidad de la esencia divina, en la igualdad de las personas, en la consideración de las obras *ad extra* como comunes a los tres (aunque puedan "apropiarse" a uno u otro de ellos)..., lleva a perder de vista que la revelación nos presenta a cada persona divina como manteniendo una relación peculiar con el hombre.

Ho theós en el nuevo testamento no designa a Dios en su unidad, sino a la primera persona; del Padre, y no de Dios de manera indiferenciada, hemos de considerarnos hijos. Es precisamente el Hijo quien se encarna, y ello puede depender de su personalidad intratrinitaria. Asimismo el Espíritu Santo desempeña un papel peculiar, distinto del de las otras dos personas, en la santificación del cristiano.

Cada persona divina se comunica según su propia peculiaridad en la relación de gracia, porque en ésta Dios pone dentro de sí al hombre, en lugar de ponerlo ante El o como distinto de Él, que es lo que ocurre en la relación de creación. En ésta las personas divinas actúan como causa eficiente, según el poder que les es común en virtud de su única naturaleza. En la relación de gracia lo hacen por vía de causalidad cuasi formal: se dan ellas mismas, convirtiéndose en elemento (cuasi) constitutivo de la criatura renovada. KR aprovecha así una sugerencia de la *Mystici corporis*, tendente a revalorizar la realidad de la habitación divina.

IV. La Trinidad económica es la inmanente, y viceversa

Desde lo expuesto se comprende mejor el axioma de KR que condensa su contribución a la renovación de la teología trinitaria, y es punto de partida del pensamiento de otros grandes teólogos contemporáneos: la Trinidad "económica" es la Trinidad "inmanente", y a la inversa.

El pensamiento trinitario ha de comenzar por la consideración de la actuación de las personas divinas en la historia de la salvación. De esta divina actuación brota el lenguaje de la fe y de la oración, a cuyo servicio, y no al contrario, ha de ponerse la teología.

La autocomunicación divina se realiza de modo que responde a la estructura existencial de un hombre creado, de hecho, con vistas a ella. De este modo KR evita el extrinsecismo del don de Dios, sin negar su gratuidad. La autocomunicación de Dios se constituye por la autocomunicación de la verdad y del amor absolutos a un hombre cuya realidad consiste en conocimiento y amor en su dualidad insuprimible al par que en su perikhóresis recíproca. La Verdad se ofrece al hombre en la historia mediante la encarnación del Hijo, transida del Amor del Espíritu; su aceptación y su realización *prácticas* son posibles gracias a ese mismo Amor-Espíritu que en y desde lo concreto remite a la transcendencia del Futuro absoluto.

La autocomunicación trinitaria se halla así sostenida por la Trinidad inmanente. Las dos modalidades en que se realiza no son mediaciones creadas; se identifican con el mismo Dios que se comunica. Pero ello no suprime la diferencia entre quien se comunica (el Padre sin origen), y los comunicados (el Hijo pronunciado para sí con verdad, y el Espíritu Santo en quien se recibe y se acepta con amor). Por eso en el Hijo y en el Espíritu Santo nos encontramos siempre con la única existencia de Dios concreta e irreductible a cualquier otra, pero que en cada caso nos remite a otras formas de su propia subsistencia (al Padre, y al Espíritu Santo o al Hijo), realmente distintas en Dios, gracias a la relación que las une al mismo tiempo que las diferencia.

V. La cuestión de la persona

KR es muy crítico con los intentos apresurados de transitar de lo nuestro a lo de Dios. Extiende esta crítica no sólo a la teoría psicológica agustiniano-tomista, sino al mismo uso del término persona que en la modernidad habría adquirido un significado (conciencia) completamente diverso al que poseía en la teología trinitaria clásica (modo —relacional— de subsistencia).

Sin embargo en la filosofía más reciente se subraya, como rasgo más característico de lo humano, no sólo la índole relacional de la persona humana (personalismos...); sino incluso la prioridad de la relación al otro que sufre necesidad, por encima de la conciencia o posición de sí en libertad (Levinas).

Esa prioridad de la relación sobre la subsistencia tan subrayada en el período clásico como propia de la personalidad divina, conduce en la teología actual no tanto a comprender a Dios desde lo nuestro, cuanto a intentar el nuevo humanismo del otro hombre, inspirándose en la teología trinitaria.

El Vaticano II había hecho notar que "el Señor, cuando ruega al Padre que *todos sean uno, como nosotros también somos uno* (Jn 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad".

[--> Agustín, san; Antropología; Comunión; Encíclicas; Espíritu Santo; Fe; Gracia; Hijo; Historia; Misterio; Naturaleza; Padre; Personas divinas; Relaciones; Revelación; Teología y economía; Tomás de Aquino; Trinidad; Vida eterna.]

José Ramón García-Murga

REFORMA

SUMARIO: I. Rechazo de la teología natural por los reformadores del s. XVI.—II. Discurso antimetafísico sobre Dios y funcionalismo soteriológico.—III. Problemas de la doctrina reformadora sobre Dios: 1. ¿Dualismo operativo intradivino?; 2. La tentación del monofisismo; 3. La 'theología', discurso sobre Dios, desde Dios.

1. Rechazo de la teología natural por los reformadores del s. XVI

El Vaticano II sancionó la posibilidad del *conocimiento* natural de Dios (DS 3004), resultado de la capacidad cognitiva del hombre y de la *revelación* natural. San Agustín formuló la idea de un *acceso interior a Dios* e influyó ampliamente en Occidente. La alta Escolástica se ocupó del acceso a Dios aplicando la lógica del pensamiento a la idea de Dios (argumento ontológico de san Anselmo), y el principio de causalidad al origen divino del mundo creado (*vías* de santo Tomás). La *teología natural*, antes que objeto de la crítica de Kant, lo fue de la crítica de la R. Santo Tomás necesita probar la existencia de Dios para poder hacer teología, ya que la proposición "Dios existe" no es evidente para el conocimiento finito (SumTh I, q.I, a.I), pero tal cuestión no es del interés de Lutero, que no pregunta por ella, sino por un Dios misericordioso, vinculando de esta forma la experiencia de Dios al problema de la salvación.

En la inquisición de un *deus salutaris* la razón "natural" está llamada al fracaso. Lutero y Calvino no niegan un conocimiento natural de Dios, ni otros reformadores tampoco. Lutero habla del conocimiento de Dios elaborado por la razón, la conciencia moral y la ley. Calvino funda en él la existencia universal de la religión (*Inst. I, 3, 1*), de la cual da testimonio la misma idolatría (*Inst., I, 4, 1*). Lo que niegan ambos es el valor de este conocimiento de Dios para la salvación, la aplicación de la razón a la fundamentación de fe, principio de la justificación; separando radicalmente la *cogitatio* de la *intelligentia fidei*: la meditación y penetración racional de la fe, porque el hombre no puede concebir el misterio divino, *no es capax divinitatis* (WA 39 I 217,9). Sin embargo, esto no es posible a la hora de establecer el juicio sintetizador del conocimiento finito que nos conduce a la creencia, en el cual convergen libertad y gracia, sin dejar de ser la gracia la que hace la fe (*gratia, quae facit fidem*). Por eso, al lado del conocimiento no salutífero de Dios, los reformadores colocaron la revelación como vía única a la salvación. La razón sabe ciertamente de un *deus absolutus, in sua maiestate nudus, speculatus et vagus* (WA 40 II 329.386), pero nada puede saber de su designio salvífico¹. Radica aquí una importante contradicción, ya que es imposible preguntar en modo alguno por la salvación sin idea alguna de ella. De forma que es imposible sustraerse de hecho al conocimiento que la historia de la salvación ha supuesto para el hombre que sabe de Dios. La experiencia de Dios es para Lutero experiencia de la voluntad impositiva divina, de su ley (*cognitio dei generalis seu legalis*), que el hombre no puede cumplir sin saber si Dios —que es suficientemente poderoso y bondadoso para ayudarlo— querrá hacerlo, cosa que sólo saben los cristianos por la revelación divina (*cognitio dei propria seu evangelica*) (WA 40 I, 607, 28). Lutero tropieza con la dificultad de sostener ambas modalidades del conocimiento de Dios, excluyendo la predicación de *atributos* sobre la *esencia* divina que elaboró la ontoteología cristiana, de los Padres a la alta Escolástica; predicación en la que convergen razón y revelación, y en la que es de primera importancia la aplicación al discurso sobre Dios del principio de la *analogía* del ser. La experiencia terrorífica de la ley como amenaza del Dios enojado contra el pecador no se debe sólo a la función de la razón que predica de Dios como instancia transcendente de la conducta humana, sino a la experiencia teológica de la ley, que sin embargo no es ajena a la misma indagación de la razón.

No se hará justicia a la doctrina de la R. sobre Dios, si no se tiene en cuenta que plantea el acceso a Dios en relación a la cuestión de la salvación; y por tanto consciente del *status*

antropológico del hombre caído ante Dios, a cuyas facultades afecta radicalmente el pecado, y por eso también a su capacidad cognoscitiva. Es éste un dato que la doctrina católica no soslaya y también el Vaticano I reconoce, no sustituyendo la posibilidad dada a la razón de acceder a Dios por la necesidad de tal conocimiento y advirtiendo que la razón de esta afección que padece el entendimiento llevó a Dios en su infinita sabiduría y bondad a manifestarse mediante la *revelación* sobrenatural en Cristo (DS 3004; cf. *Vaticano II*: DV nn. 3 y 6). Para Lutero, que difícilmente salva un cierto *dualismo* intradivino, esta destrucción culpable de la razón la inutiliza teológicamente, por lo cual debe ser sustituida por la fe, principio unificador de la *doble* imagen de Dios: la que obtiene de él la experiencia del pecador (*deus irae*) y la que obtiene el que fía en la cruz de Cristo (*deus misericordiae, deus pro nobis*). La fe es instancia única de acceso al objeto de la teología: Dios en Cristo, en su Palabra (*in verbo suo, in homine Christo*).

Conocer, empero, a Cristo exige penetrar las *larvas y máscaras* de su humanidad, donde se oculta su divinidad, de las cuales máxima expresión es la cruz. El reformador opone una *theologia crucis* a la *theologia gloriae* de los papistas, porque no es practible una teología que pretenda aprehender las cosas invisibles de Dios por lo creado, porque los verdaderos *exteriora dei*: la pasión y la cruz, sólo son permeables a la *sola fe* (*Dis.Heid.* [1918]: WA 1, 361-364). Sólo la fe pasa de esta suerte del *deus absconditus* al *deus revelatus*. Calvino objetiva quizá con mayor fuerza que Lutero la presencia de Dios en su palabra registrada en la Escritura, haciendo del axioma *sola Scriptura* instancia metodológica total de su sistema teológico. El objeto de la teología es *Dios en su palabra* contra las imágenes idolátricas de Dios que se hace el hombre llevando la religión a la corrupción.

II. Discurso antimetafísico sobre Dios y funcionalismo soteriológico

De acuerdo con Lutero, Melancton formula el principio de mediación cristológica de todo conocimiento de Dios: *hoc Christum cognoscere beneficia eius cognoscere*², no por la posibilidad de llegar a conocer la esencia divina sino por la de conocer cuanto Dios hace por nosotros. Melancton sacrifica la *Trinidad inmanente* en aras de la *Trinidad económica*, volviendo de esta forma a la unidad entre el *sermo de Deo theologicus* y el *sermo de beneficiis Christi*, que Abelardo había separado al aplicar la razón a la inteligencia de la fe. Se habla así del *funcionalismo soteriológico* de la teología de la R. Sin embargo, si no es posible separar el ser del obrar, tampoco la Trinidad inmanente de la económica. Más que superarla, la *theologia* integra en sí la *oikonomía* (transcendiéndola en el sentido de la *Aufhebung* del *hegelianismo*), ya que la teología cristiana comienza con la asimilación del *sermo de Christo* al *sermo de Deo*, sin duda con los *Padres alejandrinos* y las primeras especulaciones sobre el *Logos*. Jesucristo, efectivamente, es "la más alta y definitiva afirmación que Dios hace de sí mismo, en todo cuanto Dios es, hace y dice"³, pero la reducción del discurso sobre Dios al discurso sobre Cristo diluye en la cristología la doctrina trinitaria, y su funcionalización al servicio de la soteriología termina por hacer de la teología mera antropología. En este sentido, la *teología transcendental de la subjetividad humana* (Bultmann, pero también *Rahner*), que implica hacer teología sólo como antropología teológica, es sin duda deudora de la R.; y, aunque se adentre en la metafísica, sólo con dificultad evita cierta funcionalización del discurso teológico, que aparece como discurso sobre el hombre y su destino eterno.

Calvino acentúa la doctrina sobre la *predestinación* para salvaguardar la soberanía divina, y hace de la revelación el principio de toda comprensión del *misterio* y acción divinos, lo que sólo es posible por la fe en la obra redentora de Cristo. Entre los calvinistas ramistas (influidos por Pedro Ramos) de la R. suiza, Bullinger se opuso con el mayor vigor a un discurso metafísico sobre Dios y sostuvo la inescrutabilidad de Dios, inaccesible incluso en la humanidad de Cristo,

sólo conocido por la fe. *Spiritus invisibilis y essentia inmensa*, Dios no es accesible más que en su palabra, puerta de entrada a Cristo según el Espíritu, no según la carne, razón para prohibir toda imagen de Dios incluida la que representa a Cristo. Bullinger va más allá de Zuinglio, al que ve demasiado hipotecado en una concepción metafísica de Dios y de la doctrina de las dos *naturalezas* de Cristo, para subrayar por su parte el valor soteriológico de la obra del Salvador y Mediador único. Los *atributos* que la *lógica*, no la metafísica, aplica a Dios son aquellos que dimanan de sus operaciones *ad extra*: todopoderoso creador, redentor, justo juez y consumidor, bajo cuya providente soberanía está la vida del hombre y el orden del mundo, que es regido por su designio eterno.

La teología de la R. corre pareja no sólo de la soteriología, esto es, de la explicación del *propter Christum*, sino muy principalmente de la doctrina sobre la *gracia*, de ahí que la pneumatología que desarrolla sea asimismo pareja de la distinción que, en general, los reformadores hacen entre *justificación y santificación*. La primera acaece por la fe, verdadera *insitio in Christo* para Calvino; y es condición de la segunda, y ambas "operación secreta del Espíritu" (*Inst.* III). Lutero por su parte hablará del "trueque feliz" y del *admirabile commercium* entre Cristo y el alma (WA 7, 25-26), principio regenerador de la justicia imputativa de la justificación, que abre a la acción santificadora del Espíritu. A. Osiander (+1524), abandonando el carácter forense de la justificación que sostuvieron Lutero y Melancton —aunque la investigación tienda a revisar en parte esta visión de la teología luterana—, se aparta de ellos y de Calvino, para acentuar la obra regeneradora del Espíritu. La teología de la gracia es el lugar propio del desarrollo de la mística de la inhabitación divina en el justo, que condujo a la doctrina de J. Böhme (+ 1624) como "renacimiento de Cristo" en el alma del justificado y obra del Espíritu, desarrollada después por las corrientes espiritualistas del s. XVII y por el pietismo de la Universidad de Halle. De este último se separa el "pietismo integrado" de Zinzendorf, Bengel y Oetinger en el s. XVIII, atento también a la acción de Dios en la "exterioridad de la historia", marco de la *divina oeconomia*, y del acceso a Dios desde la creación y el desenvolvimiento de la historia hacia al juicio final.

Con todo, tanto dentro del luteranismo como del calvinismo surgieron ya desde el s. XVI corrientes que se inscriben en el movimiento más amplio de la llamada *Ortodoxia protestante*, de los ss. XVI y XVII. Incorporaron el instrumental filosófico de la tradición aristotélico escolástica a la reflexión teológica, al menos en orden a la sistematización mediante el procedimiento discursivo de la razón lógica, como fue el caso del *aristotelismo calvinista* de Jerónimo Zanchi y Teodoro Beza, entre otros. Entre los nombres más destacados de la Ortodoxia luterana hay que mencionar el de Juan *Musdeus* (+ 1681), que recuperó y extendió la *teología natural*, y aunque impidió en décadas la práctica del cartesianismo en la teología luterana, trazó el puente hacia el *racionalismo* que desembocó en el movimiento de la *Noología* del s. XVIII. También Jorge Calixto (+ 1656), que entendió la teología (por diferencia con la fe) como penetración racional del dato revelado, matizando la tesis de la Ortodoxia protestante antigua (*Altorthodoxie*), la cual ve en la Escritura el principio único y fundante de la teología, ligado a la teoría de la inspiración como dictado verbal (U. Gerhard, M. Chemnitz, J. Quenstedt).

III. Problemas de la doctrina reformadora sobre Dios

1. ¿DUALISMO OPERATIVO INTRA-DIVINO? El dualismo luterano de la experiencia de Dios no deja de amenazar la concepción de la *unidad* divina (L. Pinomaa, W. von Löwenich), más lograda por el acto de fe que por la realidad de Dios en su objetiva verdad. El *deus absconditus* se revela en Cristo y éste sólo es acceso a Dios para la fe, única capaz de penetrar en la humanidad del Verbo oculto en ella. No sólo la soteriología luterana prima la divinidad, por

cuya virtud acontece la redención del hombre, sino que la oculta verdad de Cristo se hace objeto de la fe para, de esta forma, alcanzar en ella cognitivamente al *deus salutaris*. Toda la "mundanidad" de Dios es instrumentalmente concebida al servicio de la salvación. Este dualismo dificulta la explicación especulativa de la *Trinidad* que Lutero confiesa sin vacilar porque la Escritura la atestigua. Los reformadores en general siguen a *san Agustín* al defender la unidad de operaciones en Dios (*opera ad extra sunt indivisa*), que Lutero explica porque las personas quedan integradas, más allá de su distinción, en su consustancial divinidad'. Las *personas* son consideradas en la reciprocidad de relaciones que entre ellas se dan.

2. LA TENTACIÓN DEL MONOFISISMO. 1. *Los reformadores*: Congar considera que es un riesgo de la teología luterana el monofisismo por el cual Lutero atribuye la acción salvífica a la divinidad de Cristo, sin acentuar de forma justa la función mediadora de su humanidad en la obra redentora, de forma que la soteriología protestante estaría condicionada, igual que la teología de la gracia, por esta "querencia monofisita" que encuentra expresión en los *sola* de la R. Por su parte, Calvino pone gran énfasis en la doctrina trinitaria y cristología tradicionales, y acentúa la función mediadora de Cristo y la convergencia de divinidad y humanidad plenas en él. En su teología, empero, se compadece mal este énfasis en la soteriología con el que pone en la doctrina de la predestinación. Por eso hay que preguntar si la tendencia al monofisismo no es más' que un problema fundamentalmente luterano, un problema de la doctrina antropológica de la R., que condiciona la doctrina sobre Dios.

2. *El neoprottestantismo y la teología liberal*: En la medida en la que la modernidad puso en crisis el concepto de revelación sobrenatural y la concepción trinitaria de Dios, la teología reformadora —que había superado las desviaciones del *unitarismo* y antitrinitarismo de la época de la R. (cf *ecumenismo*) se vió amenazada por el programa des-dogmatizador iniciado por el neoprottestantismo de Schleiermacher y por la teología liberal. Se pretendía la superación de la dogmática trinitaria mediante la reducción de la cristología dogmática a la prototípica. A. von Harnack, en *La esencia del cristianismo*, ve en Jesús esta objetivación prototípica de lo humano, haciendo de él modelo de actitud ante Dios, punto de partida de la dogmática de la filiación divina de Jesús como el *Hijo* eterno. Harnack hace del dogma cristiano el resultado de la helenización de la predicación de Jesús por la Iglesia antigua. Se suma a ello la propuesta de E. Troeltsch, que ve en Jesús la concreción histórica de la conciencia de Dios en su más alto grado, abierta a su misma superación en la historia, tesis definitoria de su postura relativizadora del dogma trinitario.

3. LA 'THEOLOGIA' SÓLO ES POSIBLE COMO DISCURSO SOBRE DIOS DESDE DIOS EN SU PALABRA. De lo dicho se desprende que la resistencia de la R. del s. XVI, y del protestantismo en general después, a la teología natural dificulta el diálogo de la fe con la racionalidad ilustrada. K. Barth, partidario de la autoftndamentación de la fe, radicaliza el principio reformador *solus Deus, sola gratia, sola Scriptura*, para evitar toda imagen de Dios proyectada por el hombre y polemiza con E. Brunner". La teología barthiana ha sido vista con razón como *teología transcendental de la subjetividad de Dios'*, a la que se atribuye la explicación conforme a la Escritura de la concepción de Dios derivada de la revelación de Cristo, cuya divinidad, en contra de Schleiermacher, halla explicación en la Trinidad, "principio dogmático estructural" de la teología. La imagen de Dios se desprende de su libérrima acción soberana como sujeto salvífico de la historia. La teología no puede ser para Barth otra cosa que discurso sobre *Dios en su palabra*, porque sólo la palabra divina es lugar único de acceso a Dios. La teología que por método ha de ser siempre *scientia fidei*, no llega a ser para la R., *por razón del objeto*, verdadera *scientia de Deo*, como pensó santo Tomás y piensa hoy W. Pannenberg, sino saber sobre la palabra divina. Este último ve en la historia el lugar de la presencia de Dios, que hace posible su conocimiento por parte del hombre.

E. Jünger, por el contrario, quiere hacer del silencio de Dios en el mundo la posibilidad dada al hombre para oír su revelación; y hace de la *analogía de la fe* el principio de la explicación teológica del misterio divino mediante el lenguaje de la cruz. Se queda más del lado de Barth que del de P. Tillich, quien partiendo de la relación ontológica entre conocimiento y ser postula la identificación de Dios con el "poder del ser" o "ser en sí", trascendente al ser en su finita realidad. Este no puede predicarse de Dios porque eso significaría caer en un monoteísmo monárquico, en el que Dios quedaría subsumido bajo la noción del ser; considera, empero, necesaria una predicación simbólica sobre Dios, basada justamente en la *analogía entis*. Mientras, Moltmann ha modificado el modo de entender la palabra revelada por su relación con la movilidad de la historia. Ve en ella "palabra de promesa", garantizada por la resurrección de Cristo, lugar donde el misterio divino se desvela. La *historia trinitaria de Dios* no se hace (como en el *hegelianismo*), sino que *acontece* como expresión *ad extra* de la vida intradivina; e incluye la cruz de Jesús como mediación de la manifestación al hombre de su divino misterio, tornándolo capaz de movilizar la historia hacia su desenlace escatológico. La teología se hace para el teólogo reformado *scientia spei*.

[-> Agustín, san; Analogía; Anselmo, san; Antropología; Atanasio, san y Alejandrinos; Atributos; Barth, K; Biblia; Concilios; Conocimiento; Cruz; Dualismo; Ecumenismo; Escolástica; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Filosofía; Gracia; Hegelianismo; Hijo; Inhabitación; Jesucristo; Kant; Lógica trinitaria; Logos; Misterio; Mística; Monoteísmo; Padres (griegos y latinos); Personas divinas; Predestinación; Rahner, K; Revelación; Salvación; Teología natural; Teología y economía; Tomás de Aquino, sto.; Transcendencia; Trinidad; Unidad; Unitarianismo; Vaticano II; Vías.]

Adolfo González Montes

RÉGNON, THÉODORE DE

SUMARIO: I. Marco biográfico.—Obra teológico-trinitaria.

1. Marco biográfico

Nació el 11 de octubre de 1831 en Saint-Herblain (Dep. Loire-Inférieur).

Después de cursar tres años de filosofía en el Colegio de Brugelette (Bélgica) entró en el Noviciado de la Compañía de Jesús en Angers el 7 de septiembre de 1852. Dotado de una polifacética capacidad en el terreno de las ciencias naturales, la filosofía, la teología y la literatura, ejerció durante años (1855-1864; 1869-1880) en París como profesor de matemáticas, química y física, campo en el que sobresalió también con una contribución literaria (*Annales de la Société scientifique de Bruxelles*, 1789). Murió el 26 de diciembre de 1893 en París.

Durante la etapa de sus estudios teológicos se entusiasmó por la ciencia sagrada, aun cuando entonces no pudo dedicarse personalmente a ella. Esto le fue posible sólo después de la supresión de la escuela católica mediante las Disposiciones de 1880. A partir de ese momento comienza su trabajo teológico-literario. Un importante impulso, e incluso la dirección para el mismo, lo recibió de la encíclica "Aeterni Patris" de León XIII (del 4 de agosto de 1879), la cual confirmó también su interés por la filosofía neotomista. En correspondencia con su señalada actitud piadosa había ya concebido el plan de una ambiciosa obra mariológica sobre "María, Madre de gracia", que sin embargo no fue capaz de llevar a cabo. Entonces se orientó hacia un

tema que guardaba relación con la historia de su Orden: las disputas sobre la gracia, y escribió la obra *Bañez y Molina. Histoire. Doctrines. Critique métaphysique* (Paris 1883), que empalmaba claramente con la obra de un compañero de Orden, G. Schneemann, sobre una temática semejante. Una mayor autonomía mostró en la obra *La métaphysique des causes, d'après Saint Thomas et Albert Le Grand* (Paris 1886), que concibió sobre la base de la metafísica neotomista y en la que, no sin cierta profundidad de pensamiento e ingeniosa articulación, desarrolló el concepto básico de causalidad en sus diferenciaciones, conjuntando éstas a la vez en una unidad bajo la perspectiva de la cuestión de Dios.

II. Obra teológico-trinitaria

El éxito de esta obra, que alcanzó a una amplia opinión pública, dió a su autor coraje para una empresa aún más ambiciosa, pero esta vez puramente teológica, que llegaría a ser la verdadera obra de su vida y le conferiría cierto rango en la historia reciente de la exposición de la doctrina sobre la Trinidad, a saber: los conocidos *Etudes de théologie positive sur la Trinité. 1. Exposé du dogme. II. Théories scolastiques. III. Théories grecques des processions divines* (aparecido póstumamente en dos partes)(Paris 1892-1896). La obra, rica en material y densa en pensamiento, fue reconocida por la posteridad como "innovadora en el ámbito de la doctrina sobre la Trinidad" (M. Grabmann), acreditada como "trabajo lleno de mérito, escrito con gran amor y compenetración" (M. Schmaús) y caracterizada como "primera obra sólida sobre la historia de la doctrina de la Trinidad" (M. O'Carroll). Sin embargo, se hizo notar también (por parte de M. Schmaus) su relativamente pequeña resonancia en las posteriores obras de historia de los dogmas, hecho que remite a los límites impuestos tanto por la intención del autor como por el estado histórico de la teología.

La obra, basada en un profundo conocimiento de los Padres y escrita con emoción creyente ante el "dogma adorable de la Trinidad", pero también con la agudeza del pensamiento teológico frente a los intentos de "reconstrucción" teológica de la verdad revelada, no pretende recoger sistemáticamente la doctrina de la Trinidad de las fuentes patrísticas y escolásticas, ni tampoco exponer el desarrollo histórico del dogma en el sentido de la historiografía. La obra se mueve, es verdad, en el suelo de la historia y recurre a factores históricos para la interpretación de los esbozos teológicos analizados en ambas épocas, como, por ejemplo, las herejías de la Iglesia antigua, los sínodos de la Iglesia, los sistemas filosóficos de la Baja Escolástica que propiciaron el error. Pero para calificarla como historia de los dogmas le falta a la obra, por ejemplo, la exposición del desarrollo de la verdad revelada desde la Escritura hasta el dogma de la Iglesia, así como la consideración de la doctrina de la Trinidad, originariamente representada sobre todo bajo la perspectiva de la economía de la salvación, y su continuación en la Baja Edad Media. El interés histórico del autor, sin duda presente en la obra, no sustituye la falta de perspectiva histórica global y de sentido para la génesis y el contexto histórico y problemático de los esbozos teológico-doctrinales.

El autor mismo sitúa la obra en cuestión y su método en el ámbito de la "teología positiva" y se define con ello en continuidad con la Escuela de Salamanca, de fines del XVI, de la que también se sintió deudor Dionisio Petavio (t 1652) con su *Dogmata theologica*, que Regnon cita abundantemente. Propio de esta corriente es la atención (en cierto sentido opuesta a la teología escolástico-especulativa) dedicada a los fundamentos de la fe presentes en la Escritura y en la Tradición y constituidos en principios, que en Regnon, sin embargo, quedan reducidos al dogma formulado y a la doctrina de los Padres. No por casualidad comienza su obra (después de una fundamentación "hermenéutica", avanzada para su tiempo, respecto de la diversa comprensión conceptual de la misma verdad y realidad: I, 1-49) con una breve enunciación del dogma eclesial, que debe al mismo tiempo reforzar el principio mencionado

con frecuencia a lo largo de los "Estudios" según el cual la verdad del dogma puede ser comprendida en formas conceptuales cambiantes y bajo aspectos diferentes sin que ella misma cambie en cuanto a la verdad de fe. Con la distinción entre contenido permanente del dogma y expresión conceptual variable se alcanza ya un momento "histórico" y se reviste el todo con un colorido histórico, pero no se plantea aún la cuestión de la "historicidad" del dogma en cuanto tal.

El autor no ofrece por eso una genuina historia genética del dogma, sino que se limita a presentar en secuencia cronológica a los pensadores trinitarios y sus epocales ensayos teológicos, desde Anselmo hasta Buenaventura (en Occidente) y desde Gregorio Taumaturgo hasta Juan Damasceno (en Oriente), en forma de un agudo (y en parte incluso caprichoso) análisis de los conceptos teológico-trinitarios fundamentales (persona, naturaleza, hipóstasis, relación, procesiones, propiedades, nociones, y otros), lo cual, evidentemente, no lo puede llevar a cabo sin implicar (más allá del método puramente positivo) instrumentos de pensamiento escolástico-especulativo que, sin embargo, quedan limitados a una función de servicio y no se emplean para la elaboración de una propia síntesis especulativa. Las mismas determinaciones y los análisis conceptuales se suceden de una forma marcadamente escolástico-didáctica.

El importante resultado de este método descriptivo, analítico, tipificador (de las singulares figuras de pensamiento) y comparativo radica en el conocimiento de la diferencia entre la concepción "latina" y "griega" de la Trinidad. El autor parte del principio filosófico fundamental de que en el equilibrio que se ha de lograr en la teología trinitaria entre la naturaleza y las personas se puede partir tanto de la única naturaleza como de las personas (más exactamente, de la persona del Padre), contemplando ambas realidades bien "in recto", bien "in obliquo" (I, 249-253). La teología latina, agustiniano-escolástica, desarrolló el primer modo de contemplación; la teología griega eligió el segundo, que es el originario y el bíblico. El primer modo de consideración parte del concepto general de la única naturaleza y desciende al *suppositum*, que es de este modo valorado como complemento último de la naturaleza; el otro modo parte de la persona concreta y se eleva hasta la naturaleza. Regnon da preferencia a este segundo modo de consideración porque es más concreto y dinámico, mientras que la forma latina de pensamiento corre el peligro de contemplar la subsistencia como algo añadido y de confundir los órdenes lógico y ontológico (I, 266).

Aún cuando sea cuestionable que esta fundamentación filosófica esté presente en el origen de esas dos formas de pensamiento, el hecho de su distinción en el ámbito de la teología trinitaria es un acierto innegable, lo cual no implica para Regnon una diversidad en la fe y en el dogma, como se muestra, por ejemplo, en los dos modos de expresión no esencialmente diferentes: "tres personas en Dios" (trad. latina), "un Dios en tres personas" (trad. griega) (I, 433). Así, el misterio sólo es presentado en dos figuras distintas que se corrigen mutuamente y que al mismo tiempo confirman la inescrutabilidad del misterio (I, 430). Ello hace que los "Latinos", sobre la base de la actuación de la única naturaleza divina puramente espiritual, lleguen a dos procesiones y (en lógico desarrollo) a tres personas distintas por relación, mientras que los "Griegos", partiendo de la persona del Padre (*ho theós* en sentido enfático) y sobre la base de la perfección de la generación divina, lleguen al Hijo de igual naturaleza que el Padre, y "por el Hijo" al Espíritu Santo (cuyo origen no se realiza al modo de la generación, sino de otra forma, que no se conoce con más precisión). Con todo, el autor reconoce que la perspectiva griega se encuentra también en los latinos (I, 428), lo mismo que, a la inversa, Gregorio de Nisa, entre otros, parte alguna vez de la unidad y declara a las *zópoiós dynamis* como existentes trinitariamente (I, 376-380). Y también en el caso del Niceno, de Dídimo, de Atanasio o de Marcelo de Ancira puede mostrarse que "es inexacto hablar, sin más, de concepciones oriental y occidental" (M. Schmaus).

Con esta opción como trasfondo acomete Regnon la interpretación de la doctrina escolástica de la Trinidad, que se le representa como una línea continua que conduce desde Agustín a Tomás, pasando por Pedro Lombardo y Anselmo. Teniendo en cuenta sus preferencias por la forma griega de pensamiento y por la visión metafísica de la relación entre naturaleza y persona se explica (aunque no se exculpe) que el autor no dedique un tratado temático independiente a la doctrina "psicológica" de la Trinidad en Agustín y haga más bien referencia a las dificultades de este planteamiento (II, 349; 380; 540s). Al hacerlo, él mismo cae en algunas inexactitudes, como, por ejemplo, cuando afirma que Agustín está influido por la teoría trinitaria de Mario Victorino (I, 238), donde a lo sumo es constatable un trasfondo común neoplatónico, o que no hay preparación para su comprensión de la generación como procesión de la Palabra (III, 1, 381s), aún cuando esa comprensión está presente, entre otros, en Tertuliano. En la presentación de la doctrina de Tomás (II, 133-232) no se asume la posición central de la *relatio*. Desde su planteamiento fundamental se entiende también que trate ampliamente la segunda línea de tradición desarrollada en la Escolástica, la cual, partiendo de Dionisio y de su tendencia mística y pasando por Ricardo de San Víctor y Alejandro de Hales, lleva hasta Buenaventura y está más cerca del pensamiento griego. En correspondencia con el planteamiento griego, en el que la unidad de naturaleza resulta de la correcta comprensión de las procesiones, la temática del vol. III se dedica por entero a los Padres griegos y a su doctrina sobre las procesiones y se demuestran (por supuesto, recurriendo a alguna opinión particular) las variadas diferenciaciones en la especulación de la patrística griega.

En la problemática abordada ya anteriormente (II, 201) en torno al *Filioque*, el autor se distancia del rechazo de la adición, originado después de Focio. En este punto Regnon reconoce incluso que la comprensión griega "lineal" de la relación de las tres personas (en conexión con el *Filioque*) adolece de una interpretación equívoca (III, 2, 240). Por el contrario, vuelve a asumir la concepción griega en la cuestión de la inhabitación personal del Espíritu Santo, que alcanza hasta la doctrina de la gracia.

Gracias a la riqueza de material que ofrecía, la obra de Regnon constituyó en la época de su aparición una valiosísima fuente para la teología trinitaria, sin llegar a alcanzar un reconocimiento general debido a su marcado carácter individual.

[-> Agustín, san; Anselmo, san; Buenaventura, san; Espíritu Santo; Escolástica; Fe; Filioque; Gracia; Hijo; Iglesia; Inhabitación; María; Naturaleza; Padre; Padres (griegos y latinos); Personas divinas; Procesiones; Propiedades; Relaciones; Teología y economía; Tertuliano; Tomás de Aquino, santo; Trinidad.]

Leo Scheffczyk

REINO DE DIOS

SUMARIO: I. Cuestiones introductorias: 1. El reino de Dios en el A.T.; 2. La llegada del reino; 3. Precisando el concepto de reino de Dios.—II. Dimensión trinitaria del reino: 1. El reino, proyecto del Padre: a. El reino es del Padre, b. El reino, proyecto del Dios liberador, c. El Dios de los pobres, d. El Dios de la vida, e. Dimensión teológica del reino; 2. Jesús, el reino de Dios en persona: a. La acogida a los pecadores, b. Jesús toma partido por los pobres y marginados, c. Los milagros de Jesús, signos de la cercanía del reino; 3. El Espíritu, impulsor del reino hacia su consumación: a. Iglesia, Reino y Espíritu, b. El Espíritu Santo y la Iglesia de los pobres, c. Espíritu y liberación.—III. Conclusión.

Reino de Dios y *Abbá* son dos palabras clave que constituyen las dos coordenadas fundamentales del anuncio de Jesús'. Jesús invoca a Dios como *Abbá* y asume como propio el proyecto del Padre, que es el reino. Es tal la frecuencia con que la expresión «reino de Dios» aparece en labios de Jesús que podemos afirmar con toda seguridad que se remonta a él. Se trata de un concepto central del evangelio. La actuación terrena de Jesús se abre y se cierra con una referencia explícita al reino (Mc 1, 15 y Lc 22, 18), y el núcleo de su mensaje está expresado en las parábolas del reino. El concepto de reino de Dios es tan amplio que todo el material evangélico se puede articular en torno a este eje central. Aquí, dadas las características de la presente obra, después de algunas cuestiones introductorias, nos limitaremos a exponer la dimensión trinitaria del reino de Dios, en cuanto que es el proyecto del Padre, realizado por Jesús y llevado hacia su consumación por la fuerza del Espíritu.

I. Cuestiones introductorias

1. EL REINO DE DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO. El concepto de la realeza y soberanía de Dios tiene hondas raíces en el AT, aunque la expresión «reino de Dios» aparece pocas veces. La designación de Dios como rey aparece a partir de la monarquía y presenta varias dimensiones, según libros y épocas. Tiene, ante todo, una dimensión mesiánica. El reino, tal como aparece en el AT, es una realidad social, y se anuncia como un cambio que se producirá en el mundo y que tendrá lugar con la llegada del Mesías, un rey que por fin iba a implantar en la tierra el ideal de la verdadera justicia. Esto es lo que ponen de relieve algunos salmos reales (Sal 45; 72; 89). La realeza de Dios se haría entonces patente en la tierra con un nuevo orden basado en la justicia. La función del rey consistía en defender eficazmente a los que por sí mismos no podían defenderse, protegiendo a los débiles, a los pobres, a las viudas y los huérfanos (cf. Sal 72, 1-4.12-14). Este programa no llegó a hacerse realidad con los reyes de Judá e Israel. Por eso, la esperanza de su cumplimiento es proyectada por los profetas sobre el futuro rey mesiánico, descendiente de David (cf. Is 11, 3-5; 32; Jer 33, 14-16).

En estrecha relación con la dimensión mesiánica está la perspectiva escatológica del reino de Dios. Después de la experiencia del exilio el tema de la realeza de Yahvé va adquiriendo una relevancia cada vez mayor. Se prevé una extensión progresiva de este reinado a toda la tierra (Zac 14, 9): se trata del reino escatológico de Yahvé, un reino universal, proclamado y reconocido en todas las naciones, manifestado por el juicio divino (Sal 47; 96-99; 145, 11 ss). Se anuncia de este modo la salvación definitiva, que consistirá en un cambio histórico realizado por Yahvé, que concedería a su pueblo, al final de los tiempos, el cumplimiento pleno y definitivo de sus promesas de salvación. En el período de la crisis macabea, el apocalipsis de Daniel viene a renovar esta esperanza escatológica. El reinado trascendente de Dios viene a instaurarse sobre las ruinas de los imperios humanos (Dan 2, 31-45). El símbolo de una figura humana, que viene en las nubes del cielo, sirve para evocar, por contraste con las bestias que representan a los poderes políticos de acá abajo (Dan 7, 1-8.13). Su venida irá acompañada de un juicio, después de lo cual su realeza será dada para siempre al pueblo de los santos del Altísimo (Dan 7, 14.26-27).

2. LA LLEGADA DEL REINO. Jesús es heredero de toda esta tradición del AT. Lo nuevo en él es que anuncia el reino de Dios presente en su persona (cf. Lc 11, 20). Por otra parte, tras un estudio sereno de la predicación de Jesús según la tradición sinóptica, no podemos negar que él contaba no sólo con un juicio cercano y con la inmediata irrupción del reino, sino también con una próxima llegada del Hijo del hombre. «¿No hemos de reconocer que la expectación de la cercanía del fin fue una esperanza de Jesús que quedó sin cumplirse? La sinceridad y la obligación de ser veraces nos obligan a responder: sí, Jesús esperó que el fin había de llegar

pronto». Jesús, como hijo de su tiempo, participó de las ideas de la apocalíptica contemporánea y echó mano de algunas de sus representaciones a la hora de proclamar el mensaje del reino, especialmente en lo referente a la inminencia de su manifestación'. Recientemente han sido muy criticadas las tesis de E. Kásemann', quien defendía que la predicación de Jesús no se halla influida constitutivamente por la apocalíptica, sino que fue la experiencia pascual y la recepción del Espíritu lo que motivó a los primeros cristianos a responder de nuevo apocalípticamente a la predicación de Jesús sobre la cercanía del reino de Dios y en cierta manera a suplantarla. Aun admitiendo diferencias muy notables entre Jesús y toda la corriente apocalíptica, parece claro el influjo de ésta sobre él. La expectación del fin como inmediato, dentro de su generación, es, sin duda, una dimensión del mensaje de Jesús. Así se desprende de Mc 9, 1: «Yo os aseguro que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir con poder el reino de Dios».

En Mc 13, 30 encontramos otra sentencia parecida: «Yo os aseguro que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda» (la venida del Hijo del hombre, cf. v.26). ¿Cómo explicar estos textos enigmáticos que tantos problemas han planteado a la exégesis? La solución puede venir de la tradición apocalíptica, donde el presente es visto como «el final de los tiempos», como el comienzo del cumplimiento de todas las promesas. «Esta visión del presente como el lugar en el que la batalla final contra las fuerzas del mal ya ha comenzado, del presente como el lugar en el que se cumplen las promesas de los profetas, del presente como el comienzo del "Reino de Dios", etc., es uno de los elementos característicos de la predicación de Jesús, y esta concepción proviene de la tradición apocalíptica judía y de la visión de la historia que ella introdujo dentro del judaísmo».

En estrecha relación con la llegada del reino aparece en la tradición sinóptica la venida del Hijo del hombre con poder sobre las nubes del cielo, de tal modo que podemos hablar de una interferencia de ambos temas. El Hijo del hombre es el más enigmático de los títulos cristológicos y el que más problemas plantea desde el punto de vista literario, histórico y teológico. No nos debe extrañar, pues, que los críticos adopten las más diversas posturas ante este problema". Así, Ph. Vielhauer defiende que es imposible que Jesús haya esperado al Hijo del hombre que ha de venir o incluso se haya identificado con él. Según este autor, la trasposición de la concepción apocalíptica del Hijo del hombre tuvo éxito en la comunidad primitiva, y es allí donde el anuncio del reino se transformó en la espera del Hijo del hombre apocalíptico. Esta posición radical de Ph. Vielhauer recibe el apoyo de E. Kásemann. Mucho más moderada es la postura de J. Jeremias, según el cual hay un núcleo de *logia* o sentencias auténticas acerca del Hijo del hombre que se remontan al mismo Jesús. Se trata de un grupo de sentencias que hablan de la futura venida del Hijo del hombre (p. ej., Mc 13, 26; 14, 62; Mt 10, 23; Lc 17, 22.30, etc.). Creemos que esta postura es más razonable y está más en consonancia con los datos de la tradición sinóptica. Pero aun cerca de este grupo de sentencias existe la discusión de si Jesús se identifica o no con el Hijo del hombre. Así, mientras R. Bultmann piensa que Jesús habla del Hijo del hombre refiriéndose a una persona diferente de él, J. Jeremias opina que Jesús se identifica con el Hijo del hombre. Para otros autores se trata de una cuestión abierta, que no puede quedar zanjada con los datos que tenemos. De todos modos, no hay duda alguna de que después de la experiencia pascual la comunidad primitiva, tal como se refleja en los diferentes estratos del NT, identifica a Jesús con el Hijo del hombre, entendido éste como el intermediario de la salvación y juez escatológico.

En torno a la expectación del fin como inminente hay que subrayar fuertemente que el centro de gravedad de la predicación de Jesús sobre la llegada del reino está en el señorío de Dios, en la seguridad e imprevisión de esta venida (cf. Mc 13, 31.35). Las circunstancias del *cuándo*, del *cómo*, del *dónde* son secundarias (cf. Mc 13, 21; Mt 24, 26).

La predicación de Jesús no entra en los cálculos del fin, como hacían los apocalípticos (cf. Dan 9, 24-27). En consecuencia, como señala H. Conzelmann, «el sentido de la espera escatológica es para Jesús la cualificación de la situación humana ante la venida del reino. No *hay* que ponerse a indagar el momento, sino situarse correctamente ante él, es decir, hacer penitencia». Por otra parte, Jesús confiesa abiertamente su ignorancia sobre el momento preciso de la llegada del reino: «Respecto de aquel día y aquella hora, nadie los conoce, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mc 13, 32; Mt 24, 36). El Padre reveló al Hijo sus deseos, pero no sus cartas, lo que le habría permitido a Jesús «jugar con ventaja». La ansiosa expectación del fin como inminente, que aparece en la predicación de Jesús, se convierte después de la Pascua en la inminencia de la parusía. A raíz de la experiencia pascual la comunidad primitiva durante los primeros decenios está convencida de que el retorno del Señor glorioso, y con ello la consumación del reino iban a tener lugar durante aquella generación (Mt 10, 23; Mc 9, 1; 1 Tes 4, 15-17; 1 Cor 15, 51-53). Pero ante la tardanza de la parusía se dio gradualmente en el seno de la comunidad una evolución con respecto a este problema, dando primero una explicación de la tardanza y exhortando a la paciencia (2 Tes 2; 2 Pe 3), y contando después, en los escritos lucanos y en los estratos más tardíos del NT, con lo que se ha venido en llamar «el retraso de la parusía». El tiempo de la Iglesia, animada por el Espíritu, llevará adelante el proyecto del reino durante este período intermedio. Con ello, el retorno de Jesús en su gloria y la consumación del reino quedan aplazados indefinidamente hasta el momento que sólo el Padre conoce.

3. PRECISANDO EL CONCEPTO DE REINO DE DIOS. Los autores del NT ponen de relieve la doble dimensión del reino, presente y escatológica. Por una parte, el reino es ya una realidad en la actuación de Jesús: Dios ha comenzado a ejercer su soberanía mediante los gestos y las palabras de Jesús. Pero al mismo tiempo el señorío real de Dios será instaurado de modo pleno y perfecto al final de los tiempos con la parusía, cuando el Hijo haga entrega del reino al Padre (1 Cor 15, 24). Así, el símbolo del reino de Dios sirve de concepto abarcador para la salvación escatológica, para la plenitud de todo aquello que la humanidad anhela como paz, alegría y felicidad completa. Pero hay que tener presente que ambos aspectos, la referencia al presente y la orientación al futuro, se pertenecen de manera recíproca, estrecha e interna, y que ninguno de ellos puede ser separado del otro²¹. Así, el presente está ya determinado por la escatología. «El mensaje del reino de Dios, predicado por Jesús, es ya desde ahora consuelo, porque efectivamente Dios se acerca a vendar las heridas. Las dimensiones del cambio afectivo (conversión) y de novedad real (esperanza) son integrantes de la acogida del reino. Desde ahora estamos llamados a vivir vueltos al reino, es decir, entrando en la inversión que opera, y al mismo tiempo esperando y pidiendo su venida». Entre estos dos extremos, presente y futuro, el reino se nos muestra como una realidad dinámica, siempre en crecimiento. Se trata del «ya, pero todavía no», según la feliz expresión de O. Cullmann, o sea, de una escatología que se va realizando. Esto es lo que intentan poner de relieve las parábolas del crecimiento, como la semilla que crece sola (Mc 4, 26-29), la semilla de mostaza (Mc 4, 30-32), o la de la cizaña (Mt 13, 24-30).

En los evangelios Jesús no aclaró nunca de forma directa qué entendía por reino de Dios, pero con su predicación y su praxis nos dejó algunos elementos para intuir lo que con ello quería expresar. Un concepto adecuado de reino debe evitar todo carácter atemporal y genérico. En este sentido, no se puede identificar sin más «reino de Dios» con otros conceptos centrales del NT como son «vida», «justicia», «salvación», «redención», «vida eterna», como afirma B. Klappert. En la misma línea se mueven W. Kasper y W. Pannenberg, quienes identifican el reino con la salvación, el amor o la esperanza. El reino se identifica, más bien, con ese proceso dinámico de la historia donde Dios se va revelando en la liberación de los oprimidos, comprometiendo en esta tarea la responsabilidad del hombre. Por esta razón, J. Sobrino, después de someter a crítica la vía nociónal de Kasper y Pannenberg, propone la vía de la

praxis de Jesús para determinar lo que es el reino. El contenido concreto del reino surge del ministerio y actividad de Jesús considerados como un conjunto. Esta opción está justificada porque Jesús mismo relacionó explícitamente con el reino la expulsión de los demonios y la predicación en parábolas, e implícitamente las comidas con los publicanos y pecadores. Los milagros y demás signos de Jesús, aunque sólo sean signos, expresan que el reino de Dios es salvación de necesidades concretas apremiantes; que es liberación, pues esas necesidades de las que hay que salvar, están producidas por elementos opresores.

Por otra parte, los destinatarios primarios del reino son los pobres (Lc 6, 20), en el aspecto económico y social. Desde estos pobres se puede concretar el contenido histórico del reino de Dios. Los pobres concretan el reino como superación de la pobreza. En este sentido, el reino de Dios tiende hacia un mundo, una sociedad que posibilita la vida de los pobres y su dignidad. Pero teórica e históricamente el concepto de reino de Dios puede ser elaborado desde otras necesidades humanas universales, desde los derechos humanos, desde el ansia de libertad, desde el deseo de supervivencia tras la muerte, desde la utopía del continuado progreso. Esto quiere decir que no podemos hacer una formulación absoluta del reino. En cada época, el evangelio invita a la fantasía creadora para actualizar el programa del reino partiendo del análisis y de los desafíos de una situación en función de un proyecto liberador. En concreto, ciñéndonos a nuestra época, son los pobres los que guían la elaboración de lo que es hoy el reino de Dios. Hay que hacer propia, de alguna manera, su esperanza; el reino será para ellos una promesa de vida en contra del antirreino. Esta opción por los pobres exige una praxis en favor del reino. El mismo Jesús hizo muchas cosas en servicio del reino, y propuso a sus oyentes algún tipo de exigencias. Es en la práctica donde se decide qué signos, qué anuncio de buena nueva, qué denuncia, qué planteamientos de una nueva sociedad generan esperanza, y por ello apuntan en la dirección del reino, salvando siempre la gratuidad del mismo. Dentro de esta dinámica, el reino de Dios es un reino de vida; una realidad histórica —la vida justa y plena de los pobres— y una realidad que en sí misma tiende siempre a más, en definitiva a la utopía, en cuanto que la historia actual no es el reino de Dios.

II. Dimensión trinitaria del reino

1. EL REINO, PROYECTO DEL PADRE. El Jesús histórico no predicó de modo sistemático ni a sí mismo, ni a la Iglesia, ni a Dios, sino el reino de Dios. Como dijimos al comienzo, las dos realidades clave que configuran la vida de Jesús, *Abbá* y reino, están tan relacionadas entre sí que no pueden entenderse separadas; ambas realidades son distintas, pero se complementan, y así «el reino da razón de ser de Dios como *Abbá* y la paternidad de Dios da fundamento y razón de ser al reino». Para Jesús, Dios es siempre el Dios del reino y el reino es siempre el reino de Dios. El reino tiene, pues, por su misma naturaleza un carácter teológico.

a. El reino es del Padre. «Padre, santificado sea tu nombre; venga tu reino» (Lc 11, 2). Este es el núcleo de la oración de Jesús. La instauración del reinado del Padre representa la prueba de la santidad de su nombre, o sea, de su persona divina y trascendente. El reino de Dios es un símbolo para indicar la presencia salvífica del Padre en la tierra, su proyecto sobre los hombres que comienza a hacerse realidad mediante la proclamación del evangelio de Jesús. Ya que el reino es del Padre, sólo él puede darlo (Lc 12, 32). Dios quitará el reino a los judíos obstinados y se lo dará a los creyentes (Mt 21, 43). Jesús transmite por testamento a sus discípulos el reino que el Padre le ha transmitido a él (Lc 22, 29). Porque el reino pertenece al Padre, sólo él conoce el día y la hora de su llegada (Mc 13, 32), sólo él puede determinar quién se sienta a la derecha o a la izquierda de Jesús en el reino (Mt 20, 21.23). Sólo el Padre ha fijado con su autoridad el tiempo y las circunstancias para restablecer el reino de Israel (He 1, 6-7). En la

consumación se establecerá el reino de nuestro Dios (Ap 12, 10), cuando Cristo haga entrega del reino al Padre (1 Cor 15, 24)".

b. *El reino, proyecto del Dios liberador.* ¿Qué quiere decir Jesús cuando afirma que «el reino de Dios está cerca» (Mc 1, 15)? Con esta expresión Jesús quiere significar la irrupción ya en el presente de la actuación escatológica de Dios en la historia. El reino de Dios es un concepto dinámico que designa la soberanía real de Dios ejerciéndose en acto para introducir un cambio en la historia, estableciendo el ideal regio de la justicia, como aparece en el Sal 96, 13: «Ya llega el Señor para regir la tierra, para implantar en el mundo la justicia»'. La intervención del Dios liberador, comprometido en el cambio del curso de la historia humana, aparece de un modo gráfico en el canto del *Magnificat*: «Dios ha desplegado la fuerza de su brazo: ha destruido los planes de los soberbios, ha derribado a los poderosos de sus tronos y ha encumbrado a los humildes; ha colmado de bienes a los hambrientos y despedido a los ricos con las manos vacías» (Lc 1, 51-53; cf. 1 Sam 2, 4-10). De este modo, el concepto de reino se mueve en la misma línea del proyecto liberador de Dios, tal como aparece enunciado en Ex 3, 7-10: «He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, y conozco sus angustias. Voy a bajar a liberarlo de la mano de los egipcios, a sacarlo de aquella tierra y llevarlo a una tierra que mana leche y miel. El clamor de los israelitas ha llegado hasta mí». La revelación de Dios en la historia de los oprimidos para su liberación la hallamos documentada a través de toda la Biblia, desde el acontecimiento fundacional del Exodo y la alianza del Sinaí hasta la esperanza cierta de los cielos nuevos y la tierra nueva donde habitará la justicia, y Dios mismo será todo en todos (2 Pe 3, 13; 1 Cor 15, 28). Por ahí van las tradiciones históricas de Israel, por ahí va la predicación de los profetas, la oración de los salmos y la esperanza de los apocalipsis; por ahí va, en definitiva, el evangelio de Jesús. A través de todas estas páginas de la Biblia vemos que es siempre, y cada vez más clara y radicalmente, el Dios liberador de los oprimidos el que se nos revela, el que espera de nosotros, como sustancia del auténtico culto, el compromiso por la justicia y la paz en nuestro mundo.

c. *El Dios de los pobres.* «Dichosos los pobres, porque vuestro es el reino de Dios» (Lc 6, 20). El reino de Dios, tal como se nos presenta a través de la práctica de Jesús, es buena noticia de salvación liberadora para los pobres (Lc 4, 18; Mt 11, 5). En consecuencia, el Dios del reino es el Dios de los pobres, solidario con ellos y su causa. Con gran radicalidad, J. Jeremias llega a decir que el reino pertenece únicamente a los pobres, e identifica a éstos con los agobiados por la pobreza material, los despreciados y marginados por la sociedad". Por eso, algunos teólogos hablan de la parcialidad del reino de Dios, y en definitiva de la parcialidad del amor de Dios". Esta parcialidad aparece como una constante de la revelación de Dios. En el AT Dios va revelando su propia realidad *en y a través de su* parcialidad hacia los oprimidos. Dios es «Padre de huérfanos y protector de viudas» (Sal 68, 6) y *go el* de Israel (Is 41, 14), porque defiende al pobre. También en los evangelios aparece esta parcialidad de Dios hacia los pobres económicos (Lc 6, 20-26) y hacia los pobres sociales, en la defensa que hace de los pecadores y publicanos (Lc 15, 7.10)³". De este modo, los pobres son un lugar teológico, el sacramento privilegiado de la presencia de Dios y el espacio preferente para acceder y encontrarse con él. Los pobres no sólo sufren, sino que además luchan y esperan. Si su pobreza es signo de que el reino de Dios todavía no es realidad entre nosotros, su lucha esperanzada es signo de que ya está presente. Dios está en los pobres no sólo sufriendo misteriosamente con ellos, sino también reclamando y suscitando un futuro nuevo que suponga la superación de toda opresión. Y así, el Dios de Jesús es, para los pobres, Dios ánimo, Dios ilusión, Dios esperanza, Dios liberador, que interviene salvíficamente en la historia como el que quiere establecer la justicia y el derecho de los pobres.

d. *El Dios de la vida.* Si el reino de Dios es para los pobres, entonces por su misma esencia tiene que ser como mínimo un reino de vida. Según J. Jeremias, la situación de los pobres era

comparada a la muerte. «A la situación de tales personas, y según el pensamiento de aquella época, no se le podía llamar ya vida. Están prácticamente muertos». Podemos afirmar, pues, que el Dios del reino es para los pobres el Dios de la vida. Para Jesús la primera mediación de la realidad de Dios es la vida. Dios es el Dios de la vida (Mc 12, 27 par; Jn 10, 10; 14, 6) y se manifiesta a través de la vida. Esto se deduce de la actitud de Jesús ante la ley judía como manifestación de la voluntad primigenia de Dios de que el hombre viva (Mc 7,8-13; Mt 5, 21-48; Lc 10, 25-37), y de aquellos pasajes en que Jesús habla del pan como elemento de vida, símbolo de toda vida. Por ello hay que pedir el pan al Padre (Lc 11, 3). El verdadero Dios es el garante de la vida humana. Todo lo que injustamente amenaza la vida del hombre, y más concretamente del pobre, es un atentado contra el Dios de Jesús. «*Gloria Dei, vivens homo*», decía Ireneo de Lyon. Monseñor Arnulfo Romero, obispo mártir de El Salvador, hizo una concreción significativa de esa verdad, cuando dijo: «*Gloria Dei, vivens pauper*»

e. Dimensión teológica del reino. Jesús se sirvió de las parábolas para enseñar cómo era el Dios del reino. A los escribas y fariseos que murmuraban diciendo: «éste acoge a los pecadores y come con ellos» (Lc 15, 2), Jesús les cuenta la parábola del hijo pródigo, que más propiamente habría que llamar «del amor del Padre». En efecto, lo que está en juego en ella es el amor misericordioso del Padre (Lc 15, 11-32). Esto mismo intenta poner de relieve la parábola de la oveja perdida (Lc 15, 4-7). Otro aspecto esencial del Dios del reino es el que aparece en la parábola del «siervo sin entrañas» (Mt 18, 23-34), donde el perdón gratuito de Dios es expresión de su amor, y a la vez el fundamento de nuestro comportamiento con el prójimo. En la gran parábola del juicio final (Mt 25, 31-46) ven algunos autores la identificación de Dios con los pobres. «Es claro que en el texto actual el rey es Jesús mismo, y es él quien se identifica con los pobres. Pero es muy probable que ésta sea una reinterpretación cristológica posterior, y que la parábola en boca de Jesús identificase al rey con Dios». En consecuencia, Dios Padre es el que se identifica con los hambrientos, forasteros, desnudos, enfermos y encarcelados. Así, como ya hemos indicado, el pobre es el lugar del encuentro con Dios en la historia. Del hecho de que Dios sea precisamente el Dios de los pobres deduce J. Sobrino la dimensión teológica y trascendente del reino. «La novedad e impensabilidad de que los pobres sean destinatarios del reino se convierte en mediación histórica de la novedad e impensabilidad de Dios, de su misterio, de su transcendencia con respecto a imágenes humanas de Dios. Aceptar que el destinatario del reino son los pobres es una forma eficaz de dejar a Dios ser Dios, de dejar que él se muestre como él es y como él quiere mostrarse»

2. JESÚS, EL REINO DE DIOS EN PERSONA. Orígenes con frase lapidaria dice que Jesús es la *autobasileia*, expresión que podríamos traducir como «el reino en persona» o «personificación del reino». De modo parecido se expresa Tertuliano: *in evangelio est Dei regnum Christus ipse*. Y esto es así porque Jesús asume como suya la causa del reino y lo anuncia como ya presente en su persona. En una controversia con los fariseos que le acusaban de expulsar los demonios con el poder de Beelzebul, Jesús concluye su argumentación con estas palabras: «Si yo expulso los demonios con el poder de Dios, entonces es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11, 20). En su discurso programático en la sinagoga de Nazaret, Jesús ve cumplido en su persona el anuncio del mensajero escatológico de Is 61, 1-2: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido para anunciar la buena noticia a los pobres» (Lc 4, 18.21; cf. 16, 16). El reino de Dios que anuncia Jesús no es algo ultramundano, que se realizará en la otra vida, sino algo que acontece ahora, algo que ha comenzado a hacerse realidad en su misma persona. Como observa E. Schillebeeckx, en el origen del anuncio del reino de Dios por parte de Jesús está «la experiencia de un contraste». Por una parte, la realidad del mal, del dolor, de la injusticia, que rigen en el mundo. Por otra parte, la realidad de Dios como Padre, como amor que afirma la vida y quiere la plenitud de todos los hombres⁴⁹. Cuando se toma absolutamente en serio a Dios como Padre de todos los hombres —como hace Jesús— se cae en la cuenta de que su soberanía no es aceptada en el mundo. Por eso, Jesús, al comienzo de su vida pública

declara que el plazo se ha cumplido, afirma la cercanía del reino de Dios, hace una llamada a la conversión, al cambio personal y colectivo, y exige que los hombres abran su corazón y su mente para dar acogida a la buena noticia (Mc 1, 15). Pero, ¿cuáles son los gestos con los que Jesús hace presente el reino, poniendo en práctica el proyecto del Padre? Es lo que vamos a exponer a continuación.

a. La acogida a los pecadores. Son muchos los pasajes del evangelio en los que Jesús aparece junto con los pecadores, publicanos y prostitutas: come con publicanos (Mc 2, 15-17 par), habla con una mujer pública y hasta se deja tocar por ella en casa de un fariseo (Lc 7, 36-50), se hospeda en casa del publicano Zaqueo (Lc 19, 1-10), habla con la samaritana que había tenido cinco maridos (Jn 4, 7-42), no condena a la mujer adúltera (Jn 8, 1-11). En estos relatos aparece clara la actitud de Jesús de acoger a los pecadores y de no mostrarse como juez severo con ellos. Esta actitud fundamental de acogida queda iluminada en aquellas parábolas donde se habla de que hay que salir a buscar al pecador para salvarlo (Lc 15, 4-10.11-32; Mt 18, 12-14). En esta misma línea, Jesús explicita su misión diciendo que no tienen necesidad de médico los sanos sino los enfermos, y que no ha venido a llamar a los justos sino a los pecadores (Mc 2, 17 par). Por último, hace la escandalosa afirmación de que los publicanos y prostitutas entrarán en el reino de Dios antes que sus piadosos oyentes del templo (Mt 21, 31s). La acogida de Jesús a los pecadores ha de ser comprendida como un signo de la venida del reino, como el anuncio de que Dios no viene a condenar sino a salvar, y, por ello, los pecadores no deben tener miedo, sino gozo en su venida. La comunión de mesa con ellos significa la comunión con Dios. A través de este gesto Jesús transmite a los pecadores, especialmente a ellos, el mensaje de la nueva comunión con Dios y con los hombres'. Así anuncia con los hechos la venida del reino, liberando a los pecadores de su esclavitud interior y celebrando anticipadamente con ellos el banquete escatológico.

b. Jesús toma partido por los pobres y marginados. La actuación de Jesús se corresponde con su predicación cuando declara a los pobres dichosos y destinatarios primarios del reino (Lc 6, 20). En efecto, vemos que Jesús se nos presenta siempre no en círculos selectos, sino junto a los sectores más pobres, desprestigiados y marginados de aquella sociedad. Así, Jesús se deja acompañar por mujeres, desclasadas socialmente (Lc 8, 2-3), habla con leprosos, impuros para el culto (Mc 1, 40-45 par; Lc 17, 11-19), alaba a los samaritanos, considerados como extranjeros por los judíos (Lc 10, 30-37; 17, 16; Jn 4, 9). Si Jesús se pone de parte de los pobres y marginados no es porque sean moralmente superiores o a causa de sus méritos, sino porque cree en la bondad de Dios que los acepta y acoge por encima de todas las exclusiones de los hombres, convencido de que la justicia de Dios no puede reinar ante los hombres sino defendiendo a los abandonados y oprimidos y luchando por los que no tienen otro defensor. Este modo de proceder de Jesús va encaminado a crear una nueva conciencia de solidaridad, denunciando actitudes y estructuras que mantengan a los hombres divididos. Un hecho que ilustra cuanto vamos diciendo es el relato de la multiplicación de los panes (Mc 6, 34-44 par). Aunque muy elaborado redaccionalmente, este pasaje contiene un núcleo histórico: Jesús organiza en un despoblado una comida para el gentío que le seguía, y sacia su hambre. Con este gesto de carácter simbólico y de alcance mesiánico Jesús quería mostrar su solidaridad efectiva con los pobres, quería indicar que comenzaba de hecho su liberación, que ellos eran los preferidos del reino y que inauguraba con ellos el banquete mesiánico. Se trata de una «profecía en acción», que señala al mismo tiempo el camino a seguir.

c. Los milagros de Jesús, signos de la cercanía del reino. No se puede dudar históricamente de que Jesús hizo milagros en la primera etapa de su vida hasta la llamada crisis galilea. «En la tradición de los milagros nos encontramos, pues, con un recuerdo de Jesús de Nazaret, basado en la impresión que causó particularmente en el pueblo sencillo rural de Galilea». En su origen se trataba de un núcleo de curaciones, ante todo de poseídos por el demonio, pero también

de leprosos, parálíticos, ciegos, etc. A partir de ahí la tradición fue elaborando milagros más llamativos, aumentando su número y espectacularidad, todo ello con fines cristológicos y misionales. En estos relatos vemos cómo Jesús, lleno de misericordia y compasión, se acerca a los enfermos como hombres necesitados. Su preocupación no es sólo devolverles la salud biológica, sino la de recuperar a esos hombres hundidos en el dolor, la condena moral, la impotencia y la soledad. Jesús reconstruye al hombre entero y lo reinserta en la sociedad. Para que pueda realizarse esta transformación es necesaria la fe, la confianza plena en él y en definitiva en Dios (cf. Mc 5, 34.36; 6, 5s; 2, 5; 10, 52; Mt 9, 28; Lc 17, 19; Mt 8, 13; 15, 28; Mc 9, 23). Estos gestos de Jesús con los enfermos tienen una relación directa con el reino de Dios: «Si yo expulso los demonios con el dedo de Dios, es señal de que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11, 20; Mt 11, 2-6 par). Los milagros son, pues, signo de la cercanía del reino: «no traen la solución global a la realidad oprimida, pero son signos reales del acercamiento de Dios... y ponen en la dirección correcta de lo que será el reino en su advenimiento». Pero es sobre todo en los exorcismos donde mejor se pone de relieve el aspecto liberador de la llegada del reino. En tiempos de Jesús la visión del mundo estaba impregnada y dominada por la demonología: «reinaba un terror extraordinariamente intenso a los demonios». Estas fuerzas actuaban sobre todo a través de la enfermedad, y especialmente de las enfermedades psíquicas, de tal manera que los demonios poseían realmente a sus víctimas. En ese mundo esclavizado por los demonios hace su aparición Jesús, que comparte esta mentalidad de la época; pero la radicaliza al unificar las fuerzas maléficas en Satanás, el Maligno, con lo cual éste adquiere una dimensión totalizante y escatológica (cf. la escenificación de esta lucha entre Jesús y el diablo en el relato de las tentaciones en Mt 4, 1-11 par). Con Jesús ha comenzado la aniquilación de todas las fuerzas maléficas, personificadas en el Maligno (Mc 1, 24). En la expulsión de los demonios aparece claramente que la venida del reino es todo menos pacífica e ingenua. Los exorcismos muestran la lucha de Jesús contra el Maligno. Los demonios se resisten y luchan porque no quieren ser aniquilados. En la primera etapa de su vida Jesús aparece vencéndolos majestuosamente. Construir el reino implica, por necesidad, luchar activamente contra el Maligno, que personifica al antirreino. Por eso Jesús envía a sus discípulos a expulsar demonios (Mc 6, 7.13; Mt 10, 8), y les enseña a pedir al Padre que los libere del Maligno (Mt 6, 13). Corresponde a cada época discernir en qué situaciones se hace presente el Maligno como fuerza maléfica del antirreino, para luchar contra él.

Como conclusión de toda esta sección, podemos decir que Jesús centró su vida en el anuncio del reino, proclamando que con él comienza el reino de Dios aquí en la tierra; correspondió a su acercamiento poniendo ya en el presente efectivas acciones liberadoras y reveló el amor del Padre haciendo que se sintiesen acogidos por Dios los pecadores y marginados. Así comenzó a hacerse efectivo el reino de Dios en la tierra. Pero el reino de Dios en plenitud no llegó en vida de Jesús, y en su muerte la cercanía del reino le pareció trágicamente lejana (Mc 15, 34 par). Por causa del reino fue condenado y crucificado. Y por su obediencia fiel hasta la muerte recibió en su resurrección no sólo la confirmación de su camino y su misión, sino la irrupción definitiva, si bien incoada, del reino anunciado.

3. EL ESPÍRITU, IMPULSOR DEL REINO HACIA SU CONSUMACIÓN. El programa del reino, incoado por Jesús, es continuado por la Iglesia. Jesús asoció a sus discípulos a la tarea de hacer real y efectivo este reino de Dios. Así, en el ensayo de misión que realizó en su vida pública, encargó a los Doce el anuncio del reino de Dios por medio de la palabra y de gestos de liberación (Mt 10, 1-15; Lc 9, 1-6; Mc 6, 6-12), y al final de su vida les hizo entrega del reino en forma de alianza, como el Padre se lo había entregado a él (Lc 22, 29). De este modo, el reino le es quitado a Israel y entregado a un pueblo que produzca frutos (Mt 21, 43). La promesa del Espíritu por Jesús resucitado (Lc 24, 49; He 1, 5.8) está en función de la misión y, en consecuencia, en función del reino. Así, a partir de la Pascua tiene lugar la efusión del Espíritu Santo sobre los apóstoles y la comunidad de los creyentes, que, iluminados por él, perciben el

alcance universal del evangelio del reino predicado por Jesús. Esto es lo que quieren dar a entender las cristofanías pascuales que terminan con la misión de los apóstoles por todo el mundo (Mt 28, 16-20; Mc 16, 14-20; Lc 24, 44-49; Jn 20, 19-23).

Son pocos los textos de NT que ponen al Espíritu Santo en relación directa con el reino de Dios (Mt 12, 28; Jn, 3, 5; Rom 14, 17). La razón es sencilla: el Espíritu Santo es dado a la Iglesia para hacer de ella el instrumento del reino. La relación del Espíritu con la Iglesia aparece fuertemente subrayada en todo el NT. Por tanto para ver la relación entre el Espíritu y el reino hay que partir de la relación entre la Iglesia y el reino de Dios.

a. Iglesia, Reino y Espíritu. La Iglesia no se identifica con el reino de Dios, sino que es y ha de ser signo y servidora del reino. El Concilio Vaticano II lo expresa en estos términos: «La Iglesia recibe la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios, de establecerlo en medio de todas las gentes, y constituye en la tierra el germen y el principio de este reino» (LG 5). «La Iglesia no tiene más que una aspiración: que venga el reino de Dios y se realice la salvación de todo el género humano... La Iglesia es sacramento universal de salvación, que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre» (GS 45). Este servicio al reino lo habrá de realizar la Iglesia en el seguimiento de Jesús, en la asunción de su práctica mesiánica y de su causa. Con este fin es enviado a la Iglesia el Espíritu como sacramento del reino. El Espíritu Santo es, de este modo, el actualizador de la memoria de Jesús (Jn 16, 12-15). Él no deja que las palabras de Cristo permanezcan como letra muerta (2 Cor 3, 6), sino que sean siempre releídas, ganen nuevos significados e inspiren prácticas liberadoras. Desde Pentecostés, a lo largo del libro de los Hechos, el Espíritu Santo es el que continúa la presencia salvadora de Jesús, en la espera de un reino, cuya consumación está todavía por llegar. Así, la eclesiología de Hechos está claramente bajo el signo del Espíritu, que aparece actuando siempre en la expansión de la Iglesia. En circunstancias particulares él es el que inspira la decisión (He 10, 19; 11, 12; 13, 2; 16, 6s). Recogiendo los datos del NT, la eclesiología del Vaticano II tiene un carácter eminentemente pneumatológico. Así, del Espíritu se dice que «hace rejuvenecer a la Iglesia, la renueva constantemente y la conduce a la unión consumada con su Esposo» (LG 4). «El Espíritu, siendo uno mismo en la Cabeza y en los miembros, de tal forma vivifica, unifica y mueve todo el cuerpo, que su actuación pudo ser comparada por los Santos Padres con el servicio que realiza el principio de la vida, o el alma, en el cuerpo humano» (LG 7). Estas afirmaciones del Concilio significan que el Espíritu Santo es el que convierte a Jesús en contemporáneo nuestro, el que da vida y empuja hoy a la Iglesia en el mismo sentido y dirección en que dio vida y empujó a Jesús en su tiempo. El Espíritu Santo es como la imaginación de Jesús, que le va abriendo a la Iglesia nuevas posibilidades misioneras, le muestra nuevos caminos y le insta a interpretar los signos de los tiempos (Ap 2,7-3,22).

b. El Espíritu Santo y la Iglesia de los pobres. Si, como hemos dicho, el Espíritu es la «memoria de Jesús» y el alma de la Iglesia, tiene que guiarla e impulsarla en la dirección del reino, para que a lo largo de la historia sea continuadora de los signos por los que Jesús comenzó a hacer presente el reino (cf. AG 5). No se trata de que la Iglesia copie literalmente las obras de Jesús durante su misión terrestre. «Las gracia del Espíritu le permite descubrir las equivalencias actuales de los actos de Jesús. El Espíritu hace ver las correspondencias escondidas: la vida de Jesús revive en la vida heroica y escondida de la Iglesia de los pobres». El discernimiento que hace de los signos de los tiempos bajo la guía y la luz del Espíritu lleva a la Iglesia a encarnarse en medio de los pobres, a solidarizarse con ellos y a comprometerse en su liberación. Ahora bien, «la pobreza a la que se alude (en el evangelio) abarca desde la pobreza económica, social y física, hasta la psíquica, moral y religiosa... Son pobres todos los que, corporal o espiritualmente, viven al borde de la muerte y a los que la vida no les ha dado nada... Son pobres todos los que padecen violencia e injusticia sin poder defenderse de ellas... El concepto opuesto al pobre es el de *opresor, violento*, que oprime a los pobres y los reduce a la miseria

para enriquecerse a su costa». A esos pobres es a quienes Jesús anuncia el reino, no sólo con la palabra sino con signos de liberación. El reino de Dios es algo que hay que construir. «Con sus acciones simbólicas, Jesús no ha hecho desaparecer del mundo toda desgracia y todo mal. Pero ha indicado claramente una dirección válida para la fe en la salvación». El reino de Dios predicado así por Jesús tiene valor para el presente, se ha convertido en una fuerza que determina el presente. Es la tarea que debe continuar la Iglesia, animada por el Espíritu, aceptando la propia pobreza, en comunión con los pobres y en solidaridad con los humildes y humillados. La Iglesia debe estar presente «*allí donde* Cristo la espera, en los humildes, los enfermos, los encarcelados... Los más pequeños pueden decirnos *donde* está la Iglesia. La presencia del Espíritu hay que entenderla como una señal y un nuevo comienzo de la nueva creación de todas las cosas en el reino de Dios».

c. Espíritu y liberación. Jesús prometió a sus discípulos el envío del Espíritu para que estuviese siempre con ellos (Jn 14, 16-17). La finalidad de esta presencia permanente del Espíritu es la transformación del mundo, para hacer de él una «nueva creación» (2 Cor 5, 17; Gál 6, 15), restaurando el primigenio designio de Dios. «Donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor 3, 17), la liberación, la transformación de la sociedad. La llegada del reino es don de Dios, a través de Jesús, por la fuerza de su Espíritu. Pero toda la Iglesia y todos los hombres de buena voluntad, dejándose llevar por el Espíritu de Dios (Rom 8, 14), están comprometidos en adelantar la llegada del reino, haciéndolo más cercano cada día, «progresando siempre, firmes e inmovibles, en la obra del Señor, sabiendo que nuestro esfuerzo no es en vano en el Señor» (1 Cor 15, 58).

La creación entera, y de modo particular la humanidad, está esperando verse libre de la esclavitud de la corrupción, para ser admitida en la libertad gloriosa de los hijos de Dios; para ello poseemos las primicias del Espíritu, que mantiene viva en nosotros la esperanza de la liberación (Rom 8, 19-25). Por eso, la pneumatología de los movimientos de liberación «concibe el Espíritu como Espíritu de libertad que atestigua el sentido de la existencia terrena de Jesús como una marcha liberadora hacia el reino de justicia». El Espíritu Santo es prenda y garantía para la plena liberación del pueblo de Dios (2 Cor 1, 22; Gál 5, 5; Ef 1, 13-14). Esto quiere decir que el Espíritu Santo es el dinamismo interno del reino de Dios incoado ya en la tierra. El Espíritu va actuando en la transformación del mundo y en la liberación de los pobres en el sentido antes indicado, y lo hace sirviéndose de los mismos pobres. Este principio fue establecido claramente por Pablo (1 Cor 1, 26 - 2, 16), y es el centro de la visión bíblica de la historia. «El Espíritu despierta y alimenta el potencial evangelizador de los pobres..., rompe las barreras de la cultura..., y hace que los pobres descubran mejor el alcance real de la palabra bíblica». A través de formas históricas de liberación, el Espíritu Santo va preparando al pueblo de Dios para la liberación escatológica. «El Espíritu Santo de Dios os ha marcado con su sello para distingueros el día de la liberación» (Ef 4, 30). A la espera de la liberación final, que tendrá lugar con el retorno del Señor, el Espíritu mantiene en tensión a la Iglesia: «El Espíritu y la Esposa dicen: ¡Ven, Señor Jesús!» (Ap 22, 17.20).

III. Conclusión

En la tradición bíblica el concepto de reino sirve para indicar el compromiso de Dios en la transformación de la humanidad según el plan salvífico original, compromiso que tiene como fin primario la liberación de los pobres, los marginados y los oprimidos por la injusticia de los hombres. En este sentido, el reino de Dios es un concepto que resume toda la economía de la salvación, ya que arranca del misterio trinitario tal como se manifiesta en la historia de la salvación. Después de un tiempo de preparación en el AT, el proyecto liberador del Padre ha sido plenamente asumido por Jesús, que viene a ser como «el reino en persona», y es

continuado por la Iglesia, servidora del reino, que vivificada y movida por el Espíritu, lo va haciendo efectivo y extendiéndolo por el mundo hacia su plena consumación. «La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre» (GS 1), hasta que «Dios sea todo en todas las cosas» (1 Cor 15, 28).

[-> Padre; Jesucristo; Espíritu; Iglesia; Escatología; Esperanza; Liberación; Pobres; Teología y Economía; Vida eterna.]

José Luis Aurrecochea

RELACIONES SUBSISTENTES

SUMARIO: I. Lo absoluto y lo relativo en Dios según S. Agustín y S. Tomás: 1. ¿Cuáles son las categorías que pueden predicarse de Dios?; 2. De Dios no se puede predicar nada que sea accidental; 3. "A veces se habla de Dios según la relación". El camino hacia las relaciones subsistentes; 4. La acción de engendrar, fundamento de la relación entre Padre e Hijo; 5. Lo absoluto y lo relativo en Dios, según santo Tomás de Aquino. —II. ¿Qué es la relación?: 1. Sujeto, término y fundamento de la relación; 2. Para un entendimiento actual de la relación en Dios; 3. Para una comprensión religiosa de las relaciones en la Trinidad santa; 4. La intuición del ser como amor. —III. Las divinas relaciones: 1 ¿Qué relaciones hay en Dios?; 2. También el Espíritu es un término relativo; 3. Las precisiones tomistas; 4. El sempiterno retorno a la unidad divina; La Teología de las identidades de Tomás de Aquino.

I. Lo absoluto y lo relativo en Dios según S. Agustín y S. Tomás

1. ¿CUÁLES SON LAS CATEGORÍAS QUE PUEDEN PREDICARSE DE DIOS? San Agustín se pregunta audazmente cómo hay que concebir el ser de Dios. Su respuesta sigue con fidelidad el abanico de las categorías aristotélicas: sustancia; cualidad y cantidad; espacio y tiempo; acción y pasión; posición y hábito o revestimiento; y, finalmente, *relación*. Pero al mismo tiempo que se da esta notable fidelidad a las categorías aristotélicas, Agustín se apresura a decir que el ser de Dios las supera. Dios es el "más allá de todo". De tal manera que Agustín, aún sin mostrar teoréticamente la analogía, la está aplicando cuando piensa que Dios está por encima de la cualidad, de la cantidad, del espacio, del tiempo, etc..

2. DE DIOS NO SE PUEDE PREDICAR NADA QUE SEA ACCIDENTAL. Agustín tiene también muy claro que a Dios no se le pueden aplicar ninguna de las categorías mencionadas, de tal forma que con ellas se signifique algo *accidental*, por ejemplo, los *accidentes* de posición, hábito, tiempo, lugar, a menos que se apliquen metafóricamente.

En cambio, a Dios se le debe atribuir la categoría de sustancia y más propiamente la de *esencia*, ya que el término "*essentia*" viene de "*esse*": es decir, *del acto de ser*. Y a Dios, precisará Agustín, puede llamársele "el Ser", en la línea de Exodo 3, 14`.

Ahora bien: si de Dios se ha de predicar la sustancia pero no los accidentes ¿cómo podremos predicar de Dios las categorías de *acción* y de *relación*?

En el artículo "*Procesiones*", se vió que la acción —la acción intelectual— no se concebía como algo accidental sino como identificada con la naturaleza divina. Tomás afirmaba la identidad entre la naturaleza y la operación, y la expresaba lapidariamente en frases del tipo "*Suum esse est suum intelligere*". La acción espiritual inmanente va ligada a la esencia; no es algo *accidental*, entendiendo por *accidente* un evento que sucede y que podría no acaecer; un evento que sobreviene como una nueva perfección que se implantara en una sustancia que estuviera en potencia para recibirla. La esencia divina ni está en potencia, porque es acto puro, ni puede recibir nuevas perfecciones adventicias y contingentes. Por eso la acción se identifica con el mismo ser de Dios. Agustín decía ya, como si estuviera intuyendo la *analogia fidei*: "Hablando de la acción, quizá sólo de Dios pueda decirse *verissime* que es acción, pues sólo El hace sin ser hecho, ni aún se concibe en Él potencia pasiva, en cuanto es sustancia, en virtud de la cual es Dios".

3. "A VECES SE HABLA DE DIOS SEGÚN LA RELACIÓN". EL CAMINO HACIA LAS RELACIONES SUBSISTENTES. Ahora queda bien enfocado el problema al que Agustín da una respuesta genial: No podemos hablar de Dios según lo que es accidental sino tan sólo de lo que es sustancial, pues a Dios no le puede acaecer nada que sea accidental. "Sin embargo, no todo lo que se predica de Dios se predica según la sustancia". Entre la predicación según la sustancia y la predicación según lo accidental hay una tercera posibilidad: "A veces se habla de Dios según la relación (*ad aliquid*). El Padre dice relación al Hijo, y el Hijo dice relación al Padre, y esta relación no es accidente, porque uno siempre es Padre y el otro siempre es Hijo [...] y nunca principió a ser Hijo. Porque si conociese principio o alguna vez dejase de ser Hijo, sería esta una denominación *accidental*."

Y si el Padre fuera Padre con relación a sí mismo y no con relación al Hijo, y el Hijo dijese habitud a sí mismo y no al Padre, la palabra Padre y el término Hijo serían sustanciales.

Mas, como el Padre es Padre por tener un Hijo, y el Hijo es Hijo porque tiene un Padre, estas relaciones no son según la sustancia, porque cada una de estas personas divinas no dice habitud a sí misma, sino a otra persona: de forma que hay una mutua referencia. Mas tampoco se ha de afirmar que las relaciones, en la Trinidad, sean accidentes, porque el ser Padre y el ser Hijo es en ellos eterno e inmutable.

En consecuencia, aunque sea algo diverso ser Padre y ser Hijo, no puede decirse que sean sustancias diversas. Porque estos nombres no se dicen según la sustancia sino según lo relativo. *Pero eso relativo no es accidental, porque es inmutable*".

4. LA ACCIÓN DE ENGENDRAR, FUNDAMENTO DE LA RELACIÓN ENTRE PADRE E HIJO. El fundamento que ciertamente ofrece Dios para que, de El, se pueda hablar *según la relación* es su fecundidad inmanente (ver art. "*Procesiones*"). Agustín analiza el problema de los arrianos. Estos no supieron resolver el problema según el cual debe predicarse de Dios que es *ingénito* (el Padre) y *engendrado* (el Hijo). Dijeron entonces que el Padre es *ingénito* de acuerdo con su propia sustancia, y que el Hijo es *engendrado* de acuerdo con su sustancia, distinta de la del Padre.

He aquí el argumento de Arrio: realidades muy diversas son ser *ingénito* y ser *engendrado*. Luego, la sustancia del Hijo es muy otra que la sustancia del Padre. La respuesta de Agustín será paralela a la que dieran los Padres griegos posnicenos: "Una es la sustancia del Padre y del Hijo [porque] ya no es obligado entender las palabras *ingénito* y *engendrado* según la sustancia [...] En Dios no todo cuanto se predica es según la sustancia. Luego no es necesario entender según la sustancia las palabras *ingénito* y *engendrado*" [...] Luego el Hijo es consustancial al Padre".

Por eso, es justa la apreciación según la cual el hecho de que en Dios haya una acción semejante a la de *engendrar* hace que esta acción sea el fundamento de la relación Padre-Hijo y que, por tanto, la fecundidad de Dios no pueda calificarse en términos de sustancia sino de relación. La *unidad originaria* del Padre es compatible con la *fecundidad* que supone pronunciar una Palabra filial, esto es, engendrar y enviar un Hijo. Esta realidad tan simple: Dios tiene un Hijo, imagen absoluta y total de sí mismo, sólo puede expresarse en términos de relación subsistente. Y, aunque para el Espíritu Santo "parezca faltar una palabra" que señale el fundamento de su relación con el Padre y con el Hijo, sin embargo "también el Espíritu Santo dice relación": la relación que existe entre el Amor expresado, que es el Espíritu, y aquellos que lo expresan o emiten: el Padre y el Hijo".

5. Lo ABSOLUTO Y LO RELATIVO EN DIOS, SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO. Muy lejos del arrianismo, Tomás de Aquino da comienzo a su discurso con una distinción que debía ya ser corriente desde el punto de vista académico: "Todo lo que hay en Dios, o bien es absoluto o bien es relativo (*ad aliquid*)" .

La sustancia significa para Tomás lo absoluto: lo que no es relativo. El nombre de cada una de las personas divinas significa ciertamente lo relativo, la relación misma. Pero Tomás, el *teólogo de las identidades*, no puede olvidar que "el Padre es Dios y también la misma divinidad". Esta realidad le lleva a una de sus habituales sutilezas: el nombre de la persona se refiere a la relación *secundum id quod significatur*, pero se refiere a la sustancia misma *secundum modum significandi*.

Es importante que, para Tomás, el término Padre no deje de referirse a la sustancia, "según el modo de significar". Porque es cierto que, para los gramáticos y los lógicos medievales, los *modos de significar* responden a las preguntas básicas que se pueden hacer acerca de alguien: *¿qué es? ¿quién? ¿en qué se distingue uno de otro?* Normalmente, habría que decir que con la palabra *Dios* empleo un modo de significar la esencia (*quod*); con la palabra *Padre* empleo, en cambio, un modo de significar la persona (*quis*)¹⁵. Ahora bien, la sutileza de Tomás consiste en mantener que un término de suyo personal como *Padre* tiene un modo de significar sustancial. Quiere decir que Tomás no pierde de vista que, en Dios, *realiter*, lo sustancial se identifica con lo personal. En seguida volveremos a profundizar el concepto que santo Tomás tiene de la relación en Dios.

II. ¿Qué es la relación?

1. SUJETO, TÉRMINO Y FUNDAMENTO DE LA RELACIÓN. Relación quiere decir referencia a otro. Es aquella realidad que no se refiere a sí misma sino a *lo otro*, entendiendo por "otro" a las personas y aún a las cosas que no son *uno mismo*.

Tradicionalmente se distingue, en la relación, el *sujeto*, el *término* y el *fundamento*. El *sujeto* es el ser o la persona que *tiene relaciones*. El *término* es el ser o la persona hacia el cual tiende o se refiere el sujeto de la relación. El *fundamento* de la relación es el hecho sobre el cual está basada la referencia a lo otro o al otro. El fundamento puede ser de muy distinta calidad. En las relaciones meramente objectuales, el fundamento de la relación es la simple posición que ocupan los objetos: a la derecha de...; a la izquierda de...; arriba; abajo. En cambio, en las relaciones personales, el fundamento es de una calidad interpersonal enorme: conocimiento, trato, amistad, parentesco, hasta llegar a la generación paterno-filial y al *amor conyugal* que serían las formas más altas que puede tomar el fundamento de esas relaciones: entre padres e hijos y viceversa, o entre marido y mujer.

Paradójicamente, no toda relación entre personas puede calificarse de relación interpersonal, precisamente por la baja calidad del fundamento, cuando éste es simplemente posicional y no personal. Uno está, por ejemplo, al lado del otro en el autobús; o bien: asalariados y empresarios están en oposición en el mundo del trabajo; simples ciudadanos y funcionarios aparecen separados más bien que unidos por su posición y función en la administración. En la sociedad moderna, así como en la literatura que es su expresión y refleja su vida y sus debilidades, se pone de manifiesto esta despersonalización de las relaciones entre humanos, debido a la baja calidad de su fundamento que coloca a las personas una al lado de otra o una frente a otra pero sin canales de conocimiento, afecto, implicación, ayuda y vida compartida.

No obstante lo sugerente que pueda ser mostrar que en Dios hay comunión de personas en *relación*, esto es, comunicación vital y unidad, en cambio, el hecho de que la relación suponga precisamente una complejidad de elementos (sujeto, término y fundamento) pone de manifiesto la dificultad de atribuir a Dios la categoría de relación. Tomás, siempre orientado por la divina *simplicidad*, se da cuenta de esta dificultad, que obviará con lo que hemos llamado la teología de las identidades.

2. PARA UN ENTENDIMIENTO ACTUAL DE LA RELACIÓN EN DIOS. Después que Rahner y Balthasar han reivindicado la actualidad de la noción de *relación* (cosa muy bien hecha), se podría llegar al exceso de usar esta palabra como un talismán. En cambio, el término *persona* se habría de purificar hasta el extremo... ¡Como si se pudiera hablar tranquilamente de "*relaciones subsistentes*" referidas a Dios, y todo el mundo pudiera entender lo que significan esas dos palabras!

La palabra *relación* ha de pasar también por ese momento de negatividad propio de la ley de la analogía, en el que, de acuerdo con una buena teología negativa, hay que confesar que no se sabe *de manera adecuada* lo que significa la noción de relación aplicada a Dios.

Santo Tomás se dió cuenta de la composición inherente a la relación, tal como la conocemos humanamente, composición que la simplicidad transparente de Dios excluye. La relación supone un "*in se*" o *sujeto*, que tiende "*ad aliquid*", es decir, al *término* de esa relación. Y todavía debe contarse un principio y *fundamento* que dé lugar a la relación, como es el hecho o la acción de la generación en las relaciones entre padres e hijos.

Si trasladamos a Dios el concepto de relación, el Sujeto y el Término deben ser inmanentes a Dios mismo, como lo son el Padre y el Hijo. Pero no cabe imaginar que el Padre *tenga* una relación con el Hijo, como ocurre con los padres de la tierra, sino que el Padre *es todo él* relación, como solamente en Dios puede ocurrir.

Los tres elementos de la relación, aplicada a Dios, deben entenderse en simplicidad, pureza y unidad. Ello es posible poniendo el acento de la relación en la *referencia al otro* —paternidad, filiación, espiración— mientras esa referencia al otro se identifique, a su vez, como lo hará Tomás, con cada una de las *personas* o "sujetos de la relación" (Padre, Hijo y Espíritu) y, aún, se identifique realmente con la única *esencia divina*, poseída por las tres *relaciones subsistentes*.

Esta es la genialidad de la *cuestión 28* (a. 2) y de la *cuestión 29* (a. 4) de la Primera Parte de la *Summa Theologiae*, donde se llevan a cabo estas dos identidades mayores. Mientras la *cuestión 28* ha dejado en claro que "la relación realmente existente en Dios es, *secundum rem*, idéntica a la esencia divina", la *cuestión 29* aborda la identidad entre persona y relación: El Padre no es un sujeto previo a la paternidad, sino que es la misma paternidad. Es, todo él, relación de paternidad hacia el Hijo. El primer elemento de la relación, el sujeto "*in se*", se identifica con el segundo elemento "*ad aliquid*".

Establecemos una proposición semejante a la que dice: "Los hombres *tienen* amor pero Dios es Amor". Los hombres *tienen* relaciones, pero Dios es relación. Mejor dicho, Dios único es: la relación de paternidad entregada al Hijo que la recibe en su filiación, a la vez que la Paternidad y la Filiación resplandecen en la llama viva del Amor espiritual que emana de ellos y a quienes une.

Pero entonces ¿qué semejanza tiene —si no es dentro de una semejanza mayor— esta noción de relación aplicada a Dios, ya que se escapa a nuestra capacidad de observación y de comprensión?

Y, no obstante: el término *relación subsistente en Dios* será la luz que iluminará la pantalla humana de las relaciones interpersonales y nos permitirá comprender a qué comunión real de conocimiento y de amor estamos llamados los hijos de Dios. Así se entiende la buena noticia evangélica.

3. PARA UNA COMPRESIÓN RELIGIOSA DE LAS RELACIONES EN LA TRINIDAD SANTA. Si intentamos, en lo posible, *aliqua intelligentia mysterii*, intuiremos que en Dios la relación es algo —como el Amor— a la vez muy fuerte y a la vez muy transparente, por no decir tenue: es como las dos caras del dar y del recibir, situadas en la pura expresión del Amor emanado. *Como el viaje de ir y volver, realizado no en el espacio sino en el Espíritu en el cual Dar y Recibir es una sola cosa.*

Sin forzar los límites de la teología negativa, podemos situarnos también en teología de la imagen: intuiremos entonces que todo lo que sabemos de la Trinidad lo sabemos por la contemplación y por el seguimiento de Jesús, el Hijo, el Ungido, que asumió su propia identidad de Mesías y de Hijo porque *se entregó hasta el fin*. Continúa así la buena noticia del Evangelio: mostrando que el camino de la entrega sencilla, progresiva y plena es el camino estrecho de la fe para que el hombre se encuentre a sí mismo, plenamente reconciliado, perdonado y bendecido por el Amor, que ese sí ha salido totalmente de sí mismo.

No se pueden olvidar estas consideraciones, ni desvalorizarlas como si no fuesen teológicas sino meramente "espiritualistas". Porque, a medida que nos adentramos en fórmulas más abstractas y sistemáticas, que se alejan de la frescura de la revelación realizada en la persona del Hijo Jesús, corremos el riesgo de perder el sentido religioso y contemplativo, atrapados en una suerte de conceptos-límite que provocarían tensión más que claridad, si no se deshinchara esta tensión, con la mirada adorante que abre en nosotros el Espíritu de la Verdad y del Amor: mirada luminosa que queda prendida en la persona concreta de Jesús, imagen viva del Padre del cielo. Bien entendido que unas formulaciones que parecen despegar del mundo sensible porque apuntan a la protología y a la escatología divinas, son necesarias para evitar las herejías y para dialogar con ellas, así como para adquirir *aliqua scientia fidei*, o claridad del misterio que, sorprendentemente, podrá ser transportado gratuita y análogamente como luz de la interrelación humana.

Volviendo, pues, a lo concreto, vemos que *Jesús se relaciona con el Padre como Hijo*. Esto es lo que interesa contemplar y —en lo posible— imitar, ya que las relaciones intradivinas son la "causa ejemplar" de nuestras propias relaciones interhumanas, que contienen una cierta imagen de aquellas.

Asimismo: *el Padre y Jesús alientan sobre nosotros el Espíritu que de ellos procede*. El Espíritu que es el Don de Dios sobre nosotros es expresión del amor del Padre y del Hijo, y como *Don de Amor se relaciona con el Dador* que no es otro que el Padre y Jesús mismo unidos en la más

estrecha unidad. A menos que se prefiera decir, con la tradición oriental: el Dador es el Padre por medio de Jesús.

Así se ofrece a nuestra contemplación y recepción la revelación divina. Por eso, podemos decir una vez más, que el objeto inmediato tanto de la revelación como de la contemplación religiosa es la Trinidad manifestada en la historia de Jesús (Trinidad económica). La especulación sobre la Trinidad inmanente responde o bien a la llamada que gratuitamente prende en el místico, o bien a la necesidad sentida por la Iglesia de establecer los límites de su propia fe. Por eso, la *define*, regulando el lenguaje que la expresa.

4. LA INTUICIÓN DEL SER COMO AMOR. En todo caso, la pista que sigue la teología actual al reconocer el Ser como Amor, abre una perspectiva certera hacia la Trinidad inmanente a partir del misterio de Jesús portador del Amor mayor. Esta perspectiva, además de aquietar nuestro entendimiento, como las *rationes necessariae* de Ricardo de San Víctor aquietaban la mente de sus monjes del siglo XII, muestran que la teología continúa deseando tender puentes de la creencia a la racionalidad: de la entrega de la mente al destello de luz que la vivifica.

En efecto, el ser *se da*, con un dinamismo y con una fecundidad inmanentes. El ser es oferta, acogida, donación e implicación, fruto del encuentro. En esta línea, Erich Przywara tiene un momento extremadamente lúcido, cuando habla de la *naturaleza energética del ser, entendido como relación*: entendido no como solidez estática y fría sino como *dynamis-energeia*'. El ser más alto es el ser *que sale al encuentro*.

Quizás esta consideración podría leer a fondo Ex 3, 14 ("Yo seré el que estaré con vosotros y os acompañe") sin forzar los límites de la filología.

III. Las divinas relaciones

1. ¿QUÉ RELACIONES HAY EN DIOS? En el NT se encuentran, en régimen de normalidad, los términos *Padre e Hijo*, términos *relativos*, que indican no sólo relación sino *relación mútua*. Esta es la causa de que, desde un principio, la doble relación de Paternidad y de Filiación aparezca con más relieve que las relaciones que se refieren al Espíritu Santo. Este es el reproche que se puede hacer a los Padres apologetas, a Ireneo y a Hilario de Poitiers.

2. TAMBIÉN EL ESPÍRITU ES UN TÉRMINO RELATIVO. Si bien se mira, también el término Espíritu se emplea en sentido relativo. Así lo hace el NT. "[El Padre] os dará otro Paráclito", "Procede del Padre", "os lo enviaré de junto al Padre", "os lo enviaré", "tomará de lo mío", "espiró sobre ellos", "recibiréis la fuerza *de lo alto*"... Es fácil recordar de qué manera el NT presenta al Espíritu Santo en relación con el Padre y con el Hijo que lo envían. Una de las fórmulas más perfectas se encuentra precisamente en el discurso de Pedro en Pentecostés: "Exaltado por la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido, y ha derramado lo que vosotros veis y oís".

Por su parte, Ireneo e Hilario enfatizaban el hecho de que el Espíritu Santo es el Espíritu *de Dios*: que procede de Dios [Padre]; que de El viene; que tiene una relación de procedencia o de origen respecto de Dios [Padre e Hijo].

Es bueno analizar y subrayar, por tanto, que el Espíritu se presenta como un término relativo, es decir, al que se le atribuye una procedencia u origen de donde emana. El cristiano, al mismo tiempo que contempla claramente la mútua relación Padre-Hijo, se ha de acostumbrar también a ver con el debido relieve la doble relación que existe entre el Padre y el Hijo por una

parte y el Espíritu de la Verdad y del Amor, por la otra: *Padre e Hijo unidos* espiran, en efecto, el Espíritu prometido. Esta es la espiración activa. El *Espíritu procedente* de ese origen amoroso es, por su parte, "lo expresado": por eso el Espíritu coincide con la *espiración pasiva*, fruto del amor mutuo del Padre y del Hijo unidos, a quienes se *refiere* el Espíritu que de ellos ha emanado, en una relación que podríamos atrevernos a decir que es recuerdo vivo, y que — como memorial— hace recordar a los hombres ese caudal de Amor que es la unión del Padre y del Hijo.

La *espiración activa* de Padre e Hijo unidos, que emanan o expresan el Espíritu, y la *espiración pasiva* cuyo fruto es el Espíritu del Padre y del Hijo, constituyen esta otra mútua relación trinitaria. San Agustín tiene una intuición certera y luminosa que vale la pena seguir literalmente:

"Este Espíritu Santo que no es Trinidad, pero que es entendido en la Trinidad y se denomina por antonomasia Espíritu Santo, dice habitud: pues indica referencia al Padre y al Hijo, siendo como es Espíritu del Padre y del Hijo.

Mas la relación no aparece en el nombre, pero se manifiesta cuando se le dice Don de Dios. Y es Don del Padre y del Hijo, pues también procede del Padre, como lo afirma el Señor. Al Espíritu Santo, en efecto, se refieren estas palabras del Apóstol: El que no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es de Cristo.

Cuando decimos Don del Dador y Dador del Don, expresamos una relación mútua y formal. Luego el Espíritu Santo es una inefable comunicación del Padre y del Hijo".

Tal como se lee en Juan, el Espíritu emana del soplo que el Ungido espira sobre los suyos reunidos. Lo espira como un símbolo visible del Soplo divino o emanación llameante que desde toda la eternidad procede del Padre, como gloria del Padre y del Hijo unidos en el Amor.

3. LAS PRECISIONES TOMISTAS. Esta doctrina tiene elementos implícitos en Agustín`. Esta doctrina será explicitada por Tomás de Aquino que procede, como siempre, por grados:

1°. "No puede haber en Dios más relación real que la fundada en la acción. No es posible hallar en Dios relaciones reales más que en razón de las acciones según las cuales hay en El procesión no exterior sino inmanente".

2°. "Estas procesiones no son más que dos: una sigue a la operación del entendimiento y es la procesión del Verbo, y otra sigue al acto de la voluntad y es la procesión del amor".

3°. "En cada una de estas dos procesiones hallamos dos relaciones opuestas: Una, que va desde el que procede hasta su principio, y otra que va desde ese principio hasta aquel que procede.

4°. A la procesión del Verbo o generación le corresponden, pues, la *paternidad* y la *filiación*".

5°. A la procesión del amor, que no tiene nombre propio pero se la puede llamar emanación o procesión, le corresponden la *espiración [activa]* y la "procedencia" o *espiración pasiva*.

6°. *Por eso*, aunque las personas divinas sean tan sólo Padre, Hijo y Espíritu, se cuentan *cuatro* relaciones divinas: Paternidad, Filiación, Espiración activa y Espiración pasiva.

7°. Pero la espiración activa no se *opone a* las personas del Padre y del Hijo, sino que se identifica absolutamente con ellas, en cuanto exhalan lallama viva del Amor. Por eso, la

espiración activa no constituye una cuarta persona, porque no se opone a las personas del Padre y del Hijo unidos sino que es idéntica a ellos dos.

4. EL SEMPITERNO RETORNO A LA UNIDAD DIVINA. LA TEOLOGÍA DE LAS IDENTIDADES DE TOMÁS DE AQUINO. Después de este largo periplo, descubrimos que el sistema trinitario de santo Tomás es, en realidad, una salvaguarda de la divina unidad. A esa unidad se llega una y otra vez poniendo el debido énfasis en que la simplicidad divina reclama la identidad entre esencia y ser divinos, entre el *esse* de Dios y su acción de entender y de amar; entre "relaciones subsistentes" (por ejemplo, *paternidad*) y "personas" (por ejemplo, *Padre*).

a) Las personas se identifican con las relaciones y las relaciones se identifican con la esencia divina: el Padre es Dios: posee la divina esencia y se identifica con ella. Las personas tan sólo se distinguen *relativamente*, por relación al término opuesto en la relación de origen:

"Es evidente que, en Dios, no es distinto el ser de la relación (*esse relationis*) y el ser de la esencia divina (*esse essentiae*) sino uno y el mismo".

Por eso, el Padre es distinto del Hijo, siendo ambos la única divinidad.

b) Tomás admite que es indispensable que en Dios haya distinción real, pero no ciertamente según la realidad absoluta, que es la esencia divina, donde se halla la máxima simplicidad y unidad, sino según la realidad relativa, es decir, según la oposición de las relaciones: como principio y término de las mismas.

c) Finalmente, las relaciones subsistentes se identifican con las personas: El Padre es la paternidad. Y la relación de paternidad es la persona del Padre. Sabido es el dominio con que Tomás usa el lenguaje abstracto. Pues bien: su teología de la identificación llega casi al límite, cuando en esta misma línea de la identidad de relaciones y personas, Tomás afirma que "en Dios es uno y lo mismo la *relación que distingue* y aquello que es *distinguido por la relación*".

Es otra manera de decir que, en Dios, la paternidad, es lo mismo que el Padre, así como la filiación es lo mismo que el Hijo, ya que la paternidad y la filiación cuentan entre las "*relaciones que distinguen*", mientras el Padre y el Hijo son lo "*distinguido por la relación*": Así Tomás reconduce a la unidad divina la triple polaridad de sujeto, fundamento y término, inherentes a la relación. Todo ello nos lleva ya al misterio de las tres divinas personas y al artículo correspondiente.

[-> *Absoluto; Agustín, san; Amor; Analogía; Arrianismo; Balthasar, H. U. von; Conocimiento; Creación; Escatología; Espíritu Santo; Fe; Hijo; Historia; Ireneo, san; Misterio; Naturaleza; Padre; Padres (griegos y latinos); Personas divinas; Procesiones; Rhaner, K; Revelación; Ricardo de san Víctor; Teología y economía; Tomás, sto.; Trinidad.*]

Josep M. Rovira Belloso

RELIGIÓN, RELIGIONES

SUMARIO: I. Origen y contenido de la religión. —II. Unidad y pluralidad de las religiones.

I. Origen y contenido de la «religión»

Si atendemos a las diferencias etimológicas de la palabra, «religión» designaría una forma peculiar de relación del hombre con un orden superior de realidad, representado como Dios, los dioses, lo divino o lo sobrenatural. «Religión» significaría, de acuerdo con el sentido que atribuía santo Tomás a la palabra: *Ordo ad Deum*, relación con Dios. Las diferentes etimologías atribuidas, con o sin razón, al término latino «religio»: *religare*, *relegere*, *reeligere*, muestran las diferentes formas de entender ese *ordo*, esa relación, como religación, escrúpulo (observancia) o adhesión y elección renovada.

Pero la explicación etimológica de la palabra tiene un límite muy preciso. Se refiere al término latino y, por tanto, remite a una fase determinada en la comprensión de la realidad, fase que se sitúa en una historia más larga en la que la palabra ha ido cobrando significados diferentes. Como se ha observado (M. Despland), no sólo existe una historia de la religión, sino también una historia de la palabra «religión» en la que ésta ha ido cobrando significados diferentes.

Punto crucial en el desarrollo de esta historia es la aparición en el siglo XIX de la ciencia moderna de las religiones. A partir de su introducción, la palabra «religión» va a comenzar a utilizarse para designar un conjunto determinado de manifestaciones: creencias, prácticas, símbolos, instituciones, que constituyen determinados fenómenos históricos, tales como el cristianismo, el budismo, el hinduismo, el islam, fenómenos que, a pesar de sus evidentes diferencias, poseerían suficientes rasgos en común que autorizarían la aplicación a todos ellos de la misma categoría de «religión». De acuerdo con esta observación, la palabra «religión» designa una categoría para la identificación y la interpretación de determinados fenómenos históricos. La evidente variedad de estos fenómenos, las diferencias existentes entre ellos y el hecho de que muchos no se hayan identificado a sí mismos como religiones hace que la categoría a la que se refiere el nombre no pueda aplicarse unívocamente a todos ellos, sino que deba ser considerada como una construcción teórica de la ciencia de las religiones que expresa la común estructura significativa presente en los hechos en cuestión. Esa estructura significativa constará de los rasgos comunes a todos esos hechos, la relación que los une entre sí y la significación que les confiere la peculiar intención humana que se hace presente en los hechos en que aparecen.

De ahí que el primer problema que suscita el término «religión» sea la definición de su contenido. Los cultivadores de la ciencia de las religiones están de acuerdo en rechazar cualquier definición obtenida de forma apriorica, desde una determinada filosofía o desde una teología particular, así como las que suponen la imposición a los fenómenos históricos a que se refiere de una noción adquirida desde un ámbito humano diferente al de la religión, como pueden ser el filosófico o el ético. Pero la necesaria atención a los hechos religiosos, a las diferentes religiones, para la construcción de la definición de religión comporta otros problemas: ¿Cómo seleccionar esos hechos sin un conocimiento previo de lo que es religión? ¿Este conocimiento previo no hará inútil el recurso a los hechos o lo convertirá en un procedimiento de confirmación de la noción de que se parte?

A mi modo de ver, cabe responder a estas cuestiones recurriendo a una «idea previa» de religión, a una «precomprensión» de la misma, obtenida no de «nuestros prejuicios, de nuestras pasiones, de nuestros hábitos» (Durkheim) o de las ideas que procura una filosofía, una teología, una ideología, sino de un cúmulo de factores como son la propia tradición, el uso del lenguaje ordinario, el conocimiento acumulado por un primer contacto con la historia de las religiones. En todo caso, se trata de una primera noción amplia que permita volver a los hechos de la historia para su precisión y contraste. Sólo esta vuelta permitirá llegar a una

definición si no adecuada, sí al menos capaz de precisar con mayor rigor el referente histórico del concepto o los conceptos utilizados.

Aun con todas estas cautelas, y aunque se refieran al mismo material histórico, las ciencias de la religión vienen ofreciendo definiciones notablemente diferentes de acuerdo con el enfoque y el tratamiento de ese material. Así, una descripción realizada desde los aspectos externos, expresivos del fenómeno y preocupada sobre todo de descubrir su función en la persona o en la sociedad llegará a una definición aplicable a una gama muy amplia de fenómenos, alguno de los cuales no han sido identificados como religiones por los propios sujetos que intervenían en ellos. Es el caso de las definiciones funcionales de religión de no pocos sociólogos, definiciones aplicables con frecuencia a hechos como determinadas ideologías políticas, o las llamadas religiones civiles o la «religión de la humanidad» (Spiro, J.A. Prades).

En cambio, una definición más atenta a los niveles vividos del fenómeno religioso, o a la experiencia religiosa, y que tiene en cuenta la realidad con la que el sujeto religioso pretende entrar en contacto —definición sustantiva— ofrecerá una noción más restringida de religión sólo aplicable a fenómenos que han sido reconocidos por la historia como religiosos. Tales definiciones sustantivas corren el peligro de no describir con suficiente amplitud esa realidad «objeto» de la relación religiosa y llegar así a nociones de definición que sólo pueden aplicarse a fenómenos históricos muy limitados. Así sucede con las definiciones que concretan esa realidad hasta describirla con los rasgos estrictamente teístas.

Desde estos presupuestos, ofrecemos a continuación una descripción de religión que toma como punto de partida los rasgos comunes de los fenómenos tradicionalmente inscritos en la historia de las religiones, con alcance sustantivo y no sólo funcional, y que pretende organizar esos rasgos comunes, es decir mostrar las conexiones que guardan entre sí. La religión puede, pues, ser descrita como un hecho humano específico, presente en una pluralidad de manifestaciones históricas que tienen en común: estar inscritas en un ámbito de realidad original que designa el término «lo sagrado»; constar de un sistema de expresiones organizadas: creencias, prácticas, símbolos, lugares, espacios, objetos, sujetos, etc., en las que se expresa una experiencia humana peculiar de reconocimiento, adoración, entrega, referida a una realidad trascendente al mismo tiempo que inmanente al hombre y a su mundo, y que interviene en él para darle sentido y salvarle.

II. Unidad y pluralidad de las religiones

Las reflexiones anteriores muestran que la religión es, más que una realidad histórica, una categoría interpretativa de lo único que realmente existe que son las múltiples religiones. ¿Qué relación guardan éstas entre sí? La cuestión, muy compleja, se plantea en diferentes niveles que conviene diferenciar cuidadosamente.

El primero es el de la práctica misma de la religión vivida. El segundo, en estrecha relación con el anterior, es el de la reflexión teológica, es decir el de la reflexión racional elaborada desde el interior de la adhesión de la propia fe. El tercero es el de la reflexión filosófica, preocupada por el problema de la verdad de la religión, pero desligada de la adhesión a una fe determinada. El cuarto nivel está representado por la ciencia de las religiones y en especial por la historia comparada y la fenomenología de la religión que estudia el fenómeno religioso desde la multiplicidad de las religiones, las compara, las clasifica en tipologías, destaca los rasgos comunes y las peculiaridades de cada una, anota como un dato más las formas de considerar cada religión al resto de las religiones y, a lo más, aventura en qué formas de las existentes se realiza de la forma más perfecta la noción de la religión, la estructura significativa a la que ha

llegado, absteniéndose de todo juicio sobre la verdad de cada religión y *a fortiori* de todo juicio sobre la verdad «absoluta» de ninguna de ellas. Conviene añadir que el problema religión-religiones en todos estos niveles se ve fuertemente condicionado por el contexto histórico, social y cultural en el que se encuentran situados quienes se lo plantean, aunque también influyen en este planteamiento, sobre todo en los dos primeros niveles, los rasgos propios de las diferentes religiones.

Anotemos las respuestas más importantes al problema planteado en cada uno de esos niveles.

En el terreno de la religión vivida y practicada el problema surge de dos rasgos presentes en todas las religiones. En todas ellas, el hombre encuentra la respuesta última al problema del sentido, busca dominar la insatisfacción que le origina la experiencia de la contingencia, expresa su anhelo de salvación y pretende encontrar una respuesta al mismo. En la experiencia religiosa el hombre cree descubrir unificadamente la respuesta última a los anhelos de verdad, bien, belleza y realización personal que constituyen el motor de su vida. En la religión el hombre entra en contacto con el *unum necessarium*, con lo que le concierne de manera definitiva, con la realidad que confiere valor a todo lo que vale. Ahora bien, este contacto con lo último, y por tanto trascendente, se realiza en cada religión en la mediación de unas representaciones, prácticas, sistemas de conducta, constelaciones simbólicas, que confieren a cada una de ellas su particularidad histórica y sin las que sería imposible esa relación con lo último de la que vive el hombre religioso. ¿Cómo verán los sujetos de una tradición las mediaciones, necesariamente diferentes, de las tradiciones religiosas con las que entran en contacto?

Esa visión dependerá en gran medida de las circunstancias socio-culturales de las poblaciones en cuestión. Así en la época extremadamente extensa en la historia que ocupan las *Volksreligionen*, las religiones de una colectividad: clan, tribu, pueblo —que tienen su manifestación más característica en las llamadas religiones nacionales de las grandes culturas de la Antigüedad, religiones en las que el sujeto de la religión es el pueblo o la nación— la relación de unas religiones con otras está estrechamente ligada a las relaciones de las naciones que les sirven de base. La existencia de esas otras religiones y las de los dioses en los que se fundan no plantea problema alguno, ya que cada pueblo tiene una religión y unos dioses, cuyo destino está indisolublemente ligado al destino del pueblo. Por eso las religiones nacionales no conocen el proselitismo religioso ni la misión. En cuanto a las relaciones prácticas, éstas dependerán de las relaciones políticas y militares de cada momento. En los momentos de alianza y de paz se aceptarán los ritos y los dioses de los pueblos amigos, incorporándolos si es preciso al panteón de los propios dioses. En los momentos nada infrecuentes de guerra, los dioses de cada nación luchan con ella y comparten con ella la victoria o la derrota. Baste como ejemplo la expresión de Temístocles tras la victoria de Salamina sobre los persas: «no somos nosotros los que hemos realizado esto, sino los dioses y los héroes».

El nacimiento de las religiones universales en torno al llamado tiempo eje transformará notablemente la situación. En ellas el sujeto de la religión no es ya el pueblo o la nación sino la persona como tal. Por tanto las religiones universales pueden reclutar sus miembros de distintas naciones, razas o culturas. La religión —el conjunto de las mediaciones para la relación con lo último— adquiere aquí valor universal.

Para las religiones universales, e incluso para algunas religiones nacionales, como la de Israel, cuando han llegado a la convicción de que su Dios es el Dios de todos los hombres, sí plantea problema la existencia de otras religiones. En ellas se produce, como efecto de su pretensión de universalidad, la misión hacia otros pueblos, abriendo así el espacio para el conflicto específicamente religioso.

La respuesta al problema que plantea la existencia de otras religiones dependerá en buena medida del tipo de religión y de las situaciones socio-culturales. En las religiones de orientación mística, como el budismo, como una tendencia al más radical apofatismo religioso, un notable distanciamiento de este mundo, una relativización radical de las mediaciones religiosas y una escasa institucionalización del aparato religioso, se tenderá a una misión callada en la que se ofrece a cada sujeto un camino de salvación, con menos preocupación por engrosar las filas de la propia institución. En las religiones monoteístas proféticas tales como el cristianismo y el islamismo, la relación con las demás religiones oscilará entre la visión *exclusivista* que descalifica sus dioses como nada o como demonios y las virtudes de sus fieles como vicios espléndidos, y una visión *inclusivista* que incorpora las demás religiones como pasos previos, preparaciones o pedagogías de la propia. La misión en estas religiones tenderá a revestir formas más «agresivas», tendentes a engrosar las filas del sistema sociopolítico y eclesiástico en que se encarna la propia religión y llegará en algunos casos extremos a utilizar la violencia armada o la colonización como vehículo o apoyo para su desarrollo.

Aunque la historia ofrece numerosos ejemplos de esto último no faltan signos de otra posible actitud. Esta se produce cuando se desarrolla suficientemente la conciencia de la absoluta trascendencia del Dios en el que se cree y desde ella se relativiza el valor de las mediaciones en que se encarna su reconocimiento, incluida la mediación del propio sistema socio-religioso que los creyentes denominan *Umma* o Iglesia. Esto hace esperar que las actuales circunstancias de cultura planetaria y de superación de los etnocentrismos conduzca a las religiones universales a la superación de las posturas no sólo exclusivas sino también inclusivas y a la aceptación, basada en la propia fe, del pluralismo religioso y del necesario diálogo y encuentro de las religiones.

El planteamiento teológico del problema religión-religiones reproduce y refleja el que acabamos de describir en el terreno de la práctica de las religiones. Lo elabora, eso sí, con el discurso de una razón que se sirve de las categorías de la propia cultura interpretadas a la luz que procura la adhesión de la propia fe. Este planteamiento suele comenzar con una definición teológica de la religión elaborada desde la propia fe que dota de recursos para entender al resto de las religiones en función de la propia. Así, es frecuente que las diferentes teologías atribuyan a la propia religión —es decir al propio sistema de mediaciones religiosas y sólo a él— un origen divino, revelado o sobrenatural, frente al cual las demás religiones se reducen a sistemas «naturales» producidos por los propios sujetos, y valorados más o menos negativa o positivamente según los casos. En todas ellas se reproducen los esquemas *exclusivistas* que descalifican el resto de las tradiciones religiosas, a veces incluso como obra de los demonios, o *inclusivos* que las convierten en etapas preparatorias, en gérmenes o esbozos de la perfección y la plenitud representada sólo por la propia. En estas teologías suelen aparecer categorías como revelación, elección, misión, encarnación, con las que se pretende garantizar «divinamente» el propio sistema de mediaciones, y es frecuente que se haga presente una teología de la historia que interpreta todos los hechos religiosos en función de un esquema que sitúa el propio sistema como culmen de todo el acontecer histórico. Dentro de este esquema desempeña un papel preponderante la figura del fundador, es decir, la persona histórica a la que se remonta de forma más o menos directa el conjunto del propio sistema religioso. Cada una de las teologías ofrece una forma peculiar de autenticación de su persona, como enviado, profeta, iluminado, que refluye sobre su obra, considerada en su núcleo fundamental como intervención decisiva de Dios.

En este planteamiento del problema se incluyen las diferentes teologías de las religiones presentes en el cristianismo. Estas sitúan la originalidad radical del cristianismo en el hecho de que la hierofanía central del cristianismo, su mediación originaria, es Jesucristo, y en él la relación entre Dios y su enviado es de tal naturaleza que la mediación humana, sin perder su

condición de mediación, por tratarse de un hombre verdadero, comunica con el absoluto en virtud de la condición al mismo tiempo divina de su persona. Esto obligaría a la teología cristiana a plantear su relación con el resto de las religiones teniendo en cuenta no sólo a Dios, en relación con el cual todas las religiones son sólo mediaciones necesarias pero relativas, sino también a Cristo, encarnación definitiva de Dios, Dios mismo encarnado. Por ello este elemento central de la mediación cristiana aun siendo histórico participaría del absoluto, por lo que todas las demás mediaciones, éstas sí sólo mediaciones, deberían ser consideradas en función de Jesucristo como preparación y orientación hacia El.

En los últimos años, movidos por las nuevas condiciones históricas, no faltan teólogos que intentan ir más allá y plantear el problema de las religiones no cristianas superando el horizonte eclesiocéntrico de otros tiempos y el horizonte cristocéntrico de las teologías inclusivistas y proponiendo como único horizonte legítimo el teocéntrico que permitiría, según ellos, legitimar el pluralismo religioso y la plena aceptación de todas las tradiciones religiosas en sí mismas. Sus razonamientos no parece que hayan conseguido hasta ahora una coherencia plena con las formulaciones tradicionales de la fe cristiana y con la pretensión de unicidad y universalidad que el cristianismo ha venido afirmando a lo largo de toda su historia. Con todo, la misma evolución de la teología cristiana en este terreno parece aconsejar que no se dé por zanjada de antemano la cuestión ni se repriman las preguntas que la nueva situación de la humanidad nos fuerza a plantear.

También la filosofía de la religión se ha planteado el problema de la unidad y la pluralidad de las religiones. De acuerdo con sus exigencias, la filosofía se preocupa sobre todo de la verdad de la religión y de la medida en que ésta puede darse en la pluralidad de las religiones. Las respuestas más frecuentes podrían resumirse en las siguientes. La respuesta ilustrada, con numerosas variantes, propone una definición de religión racional o natural, es decir, compatible con lo que la razón humana puede establecer sobre el hombre, Dios y la relación de ambos. Desde esta definición tomada como criterio se juzgan las diferentes religiones positivas, es decir, los diferentes sistemas religiosos de la historia y se aceptan de ellas los rasgos compatibles con la religión de la razón y se rechazan los que resultan incompatibles con la misma. Se trata de «la religión dentro de los límites de la mera razón» (Kant), en la que las religiones positivas son relativizadas y valoradas a lo más como pedagogía para el pueblo de la verdadera religión que es la religión de la razón. Tal vez puedan verse como reediciones del mismo proyecto ilustrado los intentos más recientes de descalificación de las religiones que pretenden ser reveladas desde la fe filosófica, única compatible con la Transcendencia y la libertad del hombre (K. Jaspers) y las propuestas de una religión de la humanidad formada por lo mejor de las tradiciones religiosas existentes hasta ahora (S. Radhakrishnan, A. Toynbee).

Desde principios no ajenos al espíritu de la Ilustración, aunque en un sistema diferente de pensamiento, que ha sido emparentado con los sistemas gnósticos (M. Scheler), Hegel propone una noción de religión que le permite identificar al cristianismo como religión absoluta y ver en las diferentes religiones etapas de un proceso que culminará en el «saber absoluto bajo la forma del concepto» que representa su filosofía más allá del mismo cristianismo que no pasaría de ser «el saber absoluto bajo la forma de la representación».

Con un método inspirado por la Ilustración pero radicalizado puede la filosofía establecer una definición de religión basada en realizaciones deficientes de la misma desde la cual se «desenmascara» la falsa conciencia del hombre religioso y se descalifica a todas las religiones como fruto de la ilusión, la evasión o el resentimiento.

Todos estos intentos de solución del problema religión-religiones adolecen del mismo defecto de valorar las religiones sin tener en cuenta sus manifestaciones históricas, y sacrificar a estas

últimas que son las únicas religiones existentes en aras de una religión natural, de la razón o filosófica que sólo ha existido en la mente de los filósofos. Por eso hoy se intentan otros planteamientos inspirados sobre todo por la corriente hermenéutica y fenomenológica que, sin renunciar a la tarea filosófica de criticar la pretensión de verdad de las religiones, comienza por aceptar el fenómeno histórico de las religiones y comprenderlo en su especificidad para ofrecer una interpretación de sus símbolos que no los reduzca a otra forma de ser que la que les es propia.

Anotemos, por último, el planteamiento del problema desde la ciencia de las religiones, destacando algunas posibles aportaciones de este planteamiento a la teología actual de las religiones. También aquí conviene señalar el influjo que sobre el nacimiento mismo de la ciencia de las religiones y su manera de abordar el problema que nos ocupa está teniendo la nueva situación de cultura planetaria, pluricentrismo cultural y encuentro de las religiones.

El primer dato que aporta la ciencia de las religiones es la presencia de rasgos comunes fundamentales en todas las religiones que permiten la subsunción aunque sea analógica de todas ellas bajo la misma categoría. Entre estos rasgos comunes se encuentran además la pretensión de todas ellas de estar originadas por una revelación de la realidad superior, cualquiera que sea el nombre con el que se la designe: Dios, dioses o lo divino, o incluso la carencia de todo nombre. De ahí, la conclusión de que la revelación es un dato constitutivo de la estructura misma de la religión. Todas las religiones presentan, además, la condición de salvíficas, todo en ellas está orientado a procurar la salvación. Todas tienen su peculiaridad propia, derivada de la encarnación histórica de la referencia a lo sobrenatural en que se basan. De ahí que todas aparezcan como relativas, condicionadas por las circunstancias en que han nacido, sus antecedentes históricos, los espacios por los que se han desarrollado y las culturas con las que han entrado en contacto. Desde este punto de vista la noción misma de una religión absoluta resulta históricamente incomprensible.

La misma pretensión de universalidad y, por tanto, de ultimidad o perfección es un rasgo que comparten en mayor o menor medida todas las grandes religiones universales como sucede con el hinduismo y el judaísmo. En todo caso esa pretensión es clara y explícita en el caso del budismo, cristianismo e islamismo así como en algunos movimientos religiosos más recientes.

Se ha escrito con frecuencia que el cristianismo posee como raíz de su originalidad la idea de la encarnación de Dios, es decir, la convicción de que en su fundador Dios se hace presente de forma definitiva, hasta el punto de que él no sólo anuncia a Dios como los profetas, predica su palabra, señala el camino que conduce hacia él, sino que se presenta como la Palabra encarnada, el camino, la verdad y la vida. Dejando de lado la cuestión de posibles analogías de la doctrina de la encarnación en fenómenos como las *avatars* del hinduismo y la doctrina de los cuerpos de Buda, cabe preguntarse si la originalidad de la encarnación en el terreno de la fenomenología no se situará en el nivel de las interpretaciones racionales de la relación entre el Jesús revelador de Dios y el Dios a quien revela más que en el de la realidad misma, *res*, a la que se refiere la fe.

Esa realidad tiene expresiones en otras religiones que si no se identifican con la doctrina cristiana de la encarnación sí parecen al menos remitir a algo equivalente. ¿No podría decidirse, por ejemplo, que la doctrina del Corán como encarnación de la palabra existente desde siempre en Dios desempeña una función análoga en el islamismo a la doctrina cristiana de la encarnación? Gracias a ella el fiel musulmán tiene la conciencia de que en el Corán, que desempeña en el islamismo la función de hierofanía central, se encuentra efectivamente con Dios que en él comunica a los hombres su revelación definitiva. Es verdad, para acudir al otro caso frecuentemente citado como contraste del cristianismo, que el Buda no se presenta a sí

mismo como el camino, sino que señala el camino que cada fiel tiene que recorrer. Pero el hecho de que él haya sido iluminado ¿no significa que es en él en quien se produce la ruptura hacia el más allá inabarcable, la irrupción de éste en el más acá mundano que permite a los que se dejan instruir por el Buda la entrada en la liberación del nirvana? Acudiendo a un tercer ejemplo, cuando el sabio se ha purificado siguiendo las etapas del yoga y llega finalmente a «realizar» «tú eres eso», «el Brahman es el Atman», según las Upanishads ¿no está afirmando la deificación del hombre como final del proceso de liberación o de salvación definitiva?

Con estas alusiones no se pretende afirmar la identidad de la categoría cristiana de la encarnación con las otras categorías aludidas, sino sólo anotar a un determinado nivel de desarrollo, afirmar que en ellas se ha producido la irrupción del Misterio que permite a sus fieles el contacto efectivo con él.

En todo caso la fenomenología de la religión permite concluir que todas las religiones lo son en la medida que encarnan la presencia del Misterio y la aspiración del hombre hacia él en unas mediaciones racionales activas, institucionales, todas ellas históricas y relativas que, por tanto, no pueden aspirar a la universalidad efectiva a menos que se dé por supuesta la unificación total de la humanidad en una única cultura. La universalidad no puede plantearse, pues en el nivel de las mediaciones, sino sólo en el de la realidad que en ellas se expresa. Plantear la universalidad en ese nivel conduciría a imponer a todos los hombres unas mediaciones históricas y culturalmente condicionadas y, por tanto, particulares. Nivel que, por otra parte, es necesario para que exista la religión, porque el Misterio sólo puede revelarse con un nombre, una historia, una institución, unos ritos y la fe, es decir, el reconocimiento del Misterio, pasa por la aceptación de ese nombre, la agregación a esa institución y la práctica de esos ritos.

Pero si no puede haber religión más que históricamente mediada y la mediación es por definición relativa, esto introduce en toda religión, en la medida en que quiera ser fiel al Misterio hacia el que se orienta, el germen de su propia superación. Una superación que no se orienta hacia una idea racional de religión como en las filosofías ilustradas de la religión, sino hacia un horizonte de trascendencia que engloba el sistema completo de sus mediaciones sin nunca identificarse plenamente con él.

La relativización del cuerpo de las propias mediaciones desde el horizonte de la Trascendencia permite a cada religión apreciar al resto de las religiones como otras tantas aperturas, históricamente condicionadas y relativas con ella misma, hacia el mismo horizonte directamente inabarcable para todas pero, por eso mismo, unificador escatológico de todas ellas. Naturalmente las observaciones de la ciencia de las religiones no sustituyen las reflexiones de la teología de las diferentes tradiciones religiosas ni las predetermina. Tan sólo constituyen un material que puede darles que pensar a la hora de buscar su respuesta a este problema en el que se juega no sólo su futuro sino tal vez también el futuro del hombre.

Anotaré antes de terminar que, con frecuencia, algunas reflexiones de la ciencia de las religiones han concluido una pretendida superioridad del cristianismo frente al resto de las religiones (F. Heiler, E. Troeltsch) basándose en el hecho de que el cristianismo reuniría en un grado superior los valores que se dan dispersos en las diferentes tradiciones religiosas. La lectura de esas reflexiones muestra que tales valoraciones se basan generalmente en unos criterios de valoración culturalmente determinados que es posible no compartan en absoluto los hombres de otras culturas y otras religiones.

Realmente la ciencia de las religiones no está en disposición de confirmar el juicio de valor sobre la propia religión que hace el creyente y a cuya luz reflexiona el teólogo. Tampoco es

tarea cuya invalidarlo. Puede tan sólo —pero es una contribución importante— procurar a ambos un mejor conocimiento de las religiones que les evite juicios apresurados sobre el valor de la propia religión.

[-> *Budismo; Filosofía; Hegelianismo; Historia; Islamismo; Jesucristo; Misterio; Teísmo; Tomás de Aquino; Transcendencia.*]

Juan Martín Velasco

REVELACIÓN

SUMARIO: I. Razón y revelación: 1. Distinción entre r. natural y r. sobrenatural; 2. Reinterpretación trascendental de la r. natural; 3. La razón iluminada por la fe alcanza los misterios divinos; 4. Crisis del concepto de r. sobrenatural e idea de una r. primitiva. El problema de la unidad, del conocimiento de Dios. —II. Revelación del Dios Trino y su transmisión. —III. Plenitud escatológica de la revelación.

I. Razón y revelación

1. LA DIFÍCIL DISTINCIÓN ENTRE R. NATURAL Y R. SOBRENATURAL. Tradicionalmente se ha distinguido entre *r. natural* y *r. sobrenatural*. Se trazaba así una línea divisoria entre la exploración racional del concepto de r. y aquel otro dominio semántico debido a la *autocomunicación* de Dios en la *historia de la salvación*. Con ello se indica de entrada que de estos dos conceptos es semántica y conceptualmente más amplio o abarcador el de r. que el de salvación, por lo que hace a su recíproca referibilidad. Hoy en día la distinción teológica tradicional entre r. natural y sobrenatural precisa ciertas matizaciones, justificadas por la forma en que queda afectada la doctrina clásica sobre la relación entre razón y r., tanto por la permeabilidad de la teología a la crítica de la Ilustración y de la modernidad al concepto de r. sobrenatural, como por la atención prestada a dicha crítica por la Iglesia. Todo ello motiva nuevos planteamientos, que contribuyen a salvar los núcleos que el Magisterio trató históricamente de asegurar como acervo cristiano irrenunciable.

El contenido semántico más inmediato de r. es desvelamiento, manifestación de algo oculto, conforme a su etimología latina: *revelare*. quitar el velo, dar a ver, descubrir, dar a conocer; de donde se deriva el sustantivo *revelatio*. Es el mismo contenido semántico de los vocablos griegos *apokalyptó* y *apokálypsis*, de los que se sirve de forma más común la versión de los LXX, que conoce otros (*phaneró, epiphainó, délo, sémainó, khrématídsó*) para traducir vocablos hebreos como *galah*, de contenido semántico y conceptual parejo. Según esto la noción de *r. natural* incluye la manifestación de Dios en el mundo creado, lo que de hecho lleva implícita la afirmación de la voluntad de automanifestación de Dios por sus obras, más que aludir inmediatamente a la noción de hallazgo por parte de la capacidad cognoscitiva del hombre para superar la dificultad del proceso de descubrimiento que lleva él.

Esto explica que la doctrina de la Iglesia sobre la r. natural no se identifica sin más con la *teología natural* o filosófica. Con la modernidad esta teología filosófica pasó a ser denominada de forma general y sin duda impropriamente *teodícea*, pero esta denominación (presente en la tradición filosófica occidental a partir de Leibniz, defensor de la bondad de Dios y de la existencia del mejor mundo posible) hacía originalmente alusión, según su etimología griega

(*theós*: Dios; *diké*: justicia), a la necesidad de justificación [de la bondad] de Dios ante la razón filosófica, a causa de la constatación del mal como realidad que afecta al mundo y resulta insoslayable.

Se trata en esta r. natural de un saber de Dios que procede de la voluntad revelante de Dios mismo y que de algún modo se remite a la r. *protológica*, a aquella *notitia dei* dada al hombre por Dios en su misma condición creatural. Esta noticia divina ha alimentado y orientado de modo general el saber del hombre sobre Dios como *causa y fundamento, origen y fin* del mundo y del hombre, y ha alumbrado la razón filosófica. Por consiguiente, al hablar de r. natural es difícil teológicamente relacionar el saber de Dios que ella acumula con la supuesta capacidad de una racionalidad natural pura, que de hecho jamás ha existido como tal.

Esto no significa, empero, sostener la identidad entre el orden de la naturaleza y de la gracia, 'porque tampoco el orden de la creación y de la redención se pueden reducir el uno al otro. Teóricamente no es lo mismo el orden de la naturaleza que el orden de la creación, pero ambos constituyen una realidad dada única. No existe una naturaleza pura porque la que existe es creación divina puesta bajo la "gracia de la creación" y en sí misma abierta a la "gracia de la redención". El hombre fue creado *en Cristo, por él y para él* (Jn 1,3; Ef 1,4; Col 1,16; Heb 1,2), de forma que no es posible soslayar el fundamento cristológico de la protología. Rahner entiende el concepto de naturaleza como un concepto límite, "residual", referido a "lo que queda", filosóficamente concebido, como soporte de la acción divina: su condición de posibilidad'.

2. REINTERPRETACIÓN TRANSCENDENTAL DE LA R. NATURAL. De esta suerte *Rahner* ha ensayado una reinterpretación filosófica y teológica del concepto de r. natural, tradicionalmente vinculado a la doctrina del Concilio *Vaticano 1* acerca de la capacidad natural de conocimiento de Dios (DS 3004. 3026). Esta reinterpretación es calificada de *transcendental*, porque con ella se alude a la condición *aprióricamente* dada de la criatura constituida libre, "puesta fuera de Dios" en alteridad verdadera frente a él, otra que él, distinta de Dios, y abierta a la r. natural; esto es, a la percepción refleja de la autocomunicación de Dios. Esto significa que la r. natural pasa por la experiencia del mundo alimentada y sustentada por la pregunta por su misterio. Es así porque el hombre realiza esta experiencia del mundo en el estado actual de su situación *infralapsaria*, posterior al pecado original, ante Dios; es decir, en clara dependencia de una situación de ceguera culpable. Tal es la situación dialéctica del hombre: aunque abierto a la autocomunicación divina, ontológicamente dada en su ser creatural (lo que le coloca en un estado de permanente determinación por la gracia o *existencial sobrenatural*, como quiere *Rahner*), el hombre no alcanza un saber de Dios sin dificultades, que provienen de su culpable alejamiento de Dios.

3. LA RAZÓN ILUMINADA POR LA FE ALCANZA LOS MISTERIOS DIVINOS. La r. natural no es resultado de una idea innata sobre Dios, pues, tal como piensa *santo Tomás*, la proposición "Dios existe" no posee una evidencia inmediata (SumTh I, q.2, a.1). Lo que significa que la r. natural, aún aceptando que permite un saber *siempre posible y suficiente* sobre la existencia de Dios y su acción providente en favor del hombre, en el estado actual del hombre ante Dios la realidad divina queda en su insondable misterio, haciéndose precisa la fe. De ahí que sea posible dar razón teológica de la existencia de las religiones y de la posibilidad de que sirvan a una auténtica experiencia de gracia, en virtud de la voluntad universal divina de salvación.

Se impone, en consecuencia, una lectura de los textos bíblicos y neotestamentarios relativos a la r. natural, que apoyan la doctrina del Vaticano I, en conformidad con su alcance teológico. Sólo por la Sagrada Escritura es clara para el hombre la posibilidad de acceso a Dios por la r. natural (Sab 13,1-9; Eclo 17,8; He 17,24-29; Rom 1, 19-20; cf. 1 Cor 1,21), de modo que tal

posibilidad está incluida en la imagen que del hombre se desprende de la revelación bíblica. Gracias a ella puede el hombre estar seguro de la posibilidad de llegar naturalmente a Dios. En realidad, sólo por la r. conoce el hombre supropia identidad y cuál sea su situación ante Dios; y sólo por la fe en la r. alcanza aquella certeza religiosa acerca del designio divino de salvación que le coloca teologalmente ante Dios. De esta suerte, la razón iluminada por la fe llega a conseguir incluso "una cierta inteligencia muy fructuosa de los misterios [divinos], bien sea por analogía con lo que conoce por vía natural [*analogía del ser*], bien sea por la conexión de unos misterios con otros y con el último fin del hombre [*analogía de la fe*]", aunque la esencia divina nunca pueda ser objeto inmediato del conocimiento finito. Así, los misterios divinos nunca podrán ser penetrados por el conocimiento finito *en estado de peregrinación* "como verdades que constituyen su objeto propio", enseña el Vaticano I (DS 3016).

4. CRISIS DEL CONCEPTO DE R. SOBRENATURAL E IDEA DE UNA R. PRIMITIVA. EL PROBLEMA DE LA UNIDAD DEL CONOCIMIENTO DE DIOS. La universalidad de la religión como fenómeno humano planteó desde la irrupción de la Modernidad la dificultad de conciliar el saber natural sobre Dios y el saber por r. de los misterios divinos. Sobre todo después de la crítica de la teología natural de la Escolástica cristiana, medieval y barroca, por la demoledora impugnación de M. Kant en la "dialéctica trascendental" de la *Crítica de la razón pura* (1781); y tras su propuesta de reconvertir la religión de r. en *religión de la razón (o religión natural)*, en la obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793). Este programa ilustrado de desdogmatización del concepto de r. sobrenatural y su sustitución por el de religión natural, promovido por la *Aufklärung* alemana, encontró en Lessing una formulación paradigmática de lo que habría de ser el paso de una cristología dogmática a otra prototípica, que renuncia a ver en Cristo la sobrenatural de Dios, para ver la del pedagogo divinamente inspirado, pero que en realidad no es sino la encarnación del ideal, del paradigma de lo humano, posible para la razón ilustrada. El cambio de perspectiva había sido promovido desde la segunda mitad del siglo XVII y en el XVIII por la Ilustración inglesa (E.H. de Cherbury, M. Tindal, J. Toland) y el empirismo de J. Locke y D. Hume, partidarios de una crítica del cristianismo como religión revelada más moderada que la de librepensadores y materialistas franceses.

La Ilustración supuso, en consecuencia, un verdadero reto para la teología cristiana, tentada por el *racionalismo* de la época como forma de superación de la crisis. El racionalismo venía a asimilar el conocimiento sobrenatural de Dios al conocimiento natural, fundado sobre una cierta idea innata de Dios que poseería la mente, por lo cual fue condenada la doctrina de su principal defensor, Frohschammer (DS 2850-2861), e incluida con la de Hermes (DS 2738-2740) en el *Syllabus* (DS 2901-2914). El *votum* de Franzelin *De erroribus nonnullis circa Dei cognitionem naturalem et supernaturalem*, presentado a la Com. Teol. del Vaticano I, se hace eco de las opiniones ya entonces condenadas.

Al racionalismo se contrapusieron corrientes como el *fideísmo* y el *tradicionalismo* (J. de Maistre, L. de Bonald, D. Cortés, H.F.R. de Lamennais), que atraviesan el siglo XVIII y llegan al Vaticano I. Convencidos de la imposibilidad del *conocimiento* natural de Dios, sus defensores propugnaron como única vía de acceso a Dios la r. Para fideístas y tradicionalistas: 1) por sí misma, la razón es incapaz de alcanzar una certeza clara de la verdad moral y religiosa; 2) una y otra tienen su origen en una r. *primitiva*, que ha sido transmitida fielmente por la *tradicón* a lo largo de los siglos, y que halla en la Iglesia el medio orgánico querido por Dios para su custodia y transmisión'. La universalidad de la *religión* no tendría otra explicación posible que la de esta r. primitiva. L. Bautain (más moderado, igual que A. Bonetty) no dejaba de sostener que "la razón sola no puede demostrar la existencia de Dios; la razón no puede fundamentar los motivos de credibilidad de la fe cristiana", viéndose obligado a modificar sus afirmaciones a propuesta del Magisterio (DS 2751-2756). El fideísmo fue condenado en el sínodo de Tolosa de Languedoc (1832) y fue descalificado por Gregorio XVI (DS 2730-2732), doctrina que recoge el

Vaticano I al afirmar: 1) que la razón tiene capacidad para conocer naturalmente a Dios (DS 3004); y 2) que la razón puede explorar y fundamentar los preámbulos de la fe (DS 3019).

La idea, empero, de una r. primitiva tuvo en el siglo XIX eco particular entre los teólogos de la escuela de Tubinga. J.S. Drey vio en ella el fundamento del desarrollo de la conciencia religiosa histórica, finalizada a la r. sobrenatural que halla mediación en ella. Esta idea teológica ha sido sostenida por diversos teólogos, hasta nuestros días, católicos` (P. Schanz, Parente, Lombardi, De Letter, E. de París), igual que protestantes. Entre éstos, P. Althaus y E. Brunner', que sostienen que la r. primitiva da razón del "conocimiento natural" de Dios que está en el origen de las religiones. Participaron de esta opinión estudiosos de la religión de la escuela de Viena, particularmente W. Schmidt (*Der Ursprung der Gottesidee*, 1912ss.), que vio en ella el fundamento del *monoteísmo* como forma originaria de toda religión. Contrario a la explicación evolucionista de la religión propuesta por los estudiosos, finiseculares y de principios del s. XX, de las nacientes ciencias de la religión. Ya materialistas como J. Lubbock, que sostenía el *ateísmo* como mentalidad primitiva del hombre, ya espiritualistas, como E.B. Tylor, partidario del animismo originario de la religión, u otros. F. Ratzel y L. Frobenius profundizaron en las exigencias de una historia de las religiones basada en el "método histórico", para aplicarlo a la reconstrucción del pasado religioso. F. Graeber, B. Ankermann y el propio Schmidt, seguido después por P. Schebesta' y otros, trazaron *ámbitos culturales y sus* recíprocas influencias, hasta reconstruir las formas primitivas de monoteísmo posible (*Urmonotheismus*). Sin embargo, la insuficiencia del método histórico para alcanzar la r. originaria es patente.

La teología de Rahner permite una reinterpretación *transcendental* de esta categoría histórico-religiosa, pudiendo verse en esta r. del origen la formulación literaria de la realidad, no histórica sino ontológica, de la inmediatez creatural de Dios al hombre y de su situación ante Dios. El designio de salvación universal afecta de forma "existencialmente sobrenatural" a la realidad "natural" del hombre, capaz de acceder a Dios y por eso mismo capaz de experiencia religiosa y salvífica. En gran medida también los teólogos protestantes mencionados sostienen, contra el cristomonismo de Barth una comprensión ontológica de la r. primitiva. Entre los católicos, H. Fries, siguiendo a Rahner, ve en la r. primitiva la constatación de la coexistencia de la historia universal y la historia explícita de la salvación, aunque sus diferencias sean sustantivas, haciendo de esta suerte posible una teología de las *religiones* positiva.

Es, pues, sostenible la posibilidad de una filosofía de la religión, presupuesto necesario de una teología cristiana de la misma. Aunque cabe una filosofía de la r. y de la fe cristianas (Rahner), sin embargo, contra ciertas reticencias, hay que sostener la posibilidad de una filosofía de la religión en general (B. Welte"), ya que es posible el conocimiento natural de Dios atestiguado por el hecho universal de la religión y de la existencia de religiones acristianar. Esta filosofía es posible incluso sin ninguna vinculación a una confesión religiosa concreta (H. Fries). No parece posible estar de acuerdo con quienes sostienen una postura pareja a la de la teología radical anglosajona de la secularización y de la *muerte de Dios*, que imaginó una formulación irreligiosa del cristianismo (los americanos Hamilton, Altizer, Vahanian), como respuesta a una cultura secular'. Tampoco parece aceptable el extremo de Barth, partidario de la "abolición de la religión" por la r. Todo planteamiento teológico-formal que afronta las condiciones de posibilidad de la r. cuenta con una teodicea y una filosofía de la religión al menos implícitas, aunque explícitamente se renuncie a ellas; como renuncian a la fundamentación teórica del conocimiento que sustenta a una y otra, e incluso al mismo proceder epistemológico de la teología, todos los que piensan que a la teología fundamental no compete otra cosa que la fundamentación del cristianismo como religión revelada y la fundamentación del acto de la fe.

Si así no fuera, la *teología* negaría lo que afirma el Vaticano I: la posibilidad de explorar racionalmente los presupuestos de la fe. Esta es anterior a la r. histórico-salvífica, aunque su

universalidad halle en esta última su razón teológica, porque en ella conoce el hombre el designio eterno de salvación. *J.H. Newman* sostuvo también esta valoración de la religión, resultado de la unidad de Dios y del conocimiento humano: el conocimiento natural de Dios es presupuesto de la r., que la naturaleza nos proporciona por tres canales diferentes, "a saber, nuestra propia mente, la voz de la humanidad y el curso del mundo". De ahí que siguiera la opinión del obispo anglicano J. Butler' respecto a la fundamental analogía entre religión natural y revelada. Newman cree que la religión natural crea expectativa de que se nos dará una r.", que alienta la convicción de que la *historia* humana ha sido finalizada por Dios hacia su meta. Idea próxima a la que en la actualidad desarrolla la *teología del proceso*, inspirada en la *filosofía del proceso* de A.N. Whitehead y la teología de la esperanza"". Postura ésta bien lejana de la de Barth, que excluye toda consideración de la historia como teodicea igual que toda otra teología natural'.

II. La revelación del Dios Trino y su transmisión.

La r. bíblica más antigua es ofrecida en un conjunto de representaciones y fórmulas, próximas a ciertas concepciones del entorno religioso, que perviven en las diversas tradiciones literarias. La sacralización de los lugares teofánicos (Gén 12,7-8; 28,13.17; 18,1; Ex 3,5; 16,7.10; 24,15ss.; Ez 11,22) no llega a mundanizar a Dios al ubicar su presencia. La circunlocución del *aparecerse* del *angel de Yahweh* (Gén 18,1) defiende la transcendencia divina, no comprometida por los antropomorfismos con que se expresan sus acciones salvíficas (Dt 3,24; Jer 16,21; Is 53,1; 66,14), manifestación del poder divino y de su soberanía, que reconocen los salmos (48,4; 8,1ss.). Acaece así la r. del "Yo soy..." como r. del *nombre* divino (9,2-3; 76,2), siempre remitido a los hechos salvíficos en favor de los padres (Gén 26,24), a la liberación presente (3,6.14), acontecida (Gén 15,7; Ex 20,2; Dt 5,6; Os 31,13) y esperada (Is 40; Jer 16,21).

Aunque el dogma trinitario no hubiera podido desarrollarse sin la r. de Jesucristo, el AT lo prepara al desarrollar los atributos de Dios: *creador* y *redentor*, autor de una promesa de salvación que hace de la *palabra* la categoría por excelencia de la r. por la historia. Con los profetas, la *palabra de promesa* abre la esperanza a la r. del misterio divino en la acción salvífica del Mesías, actor de la redención (Is 42,1-8; 49,3-9; 50,4-9; 52,13-53,12). La apocalíptica especulará sobre el misterio que conmoverá al mismo cosmos y que permitirá interpretar a Jesús resucitado como el ser divino cuya venida se anuncia (Mt 24,30, 26,64; cf. Dan 7,13 y He 2,33). La polémica entre quienes han visto en la palabra de promesa (Rendtorff y J. Moltmann, apoyados en G. von Rad) la categoría por excelencia de la r. y quienes no (W. Zimmerli) ha permitido aclarar que, aunque la r. en el AT tiene su mediación en la historia, el "poder de la historia" no es sinónimo del poder trascendente de Dios. El fracaso es también lugar histórico de la r., manifestación del juicio divino y lugar privilegiado de la misericordia de Dios, que da origen a la lectura teológica del destierro y de la restauración. La misericordia es la forma propia de la fidelidad de Dios, su capacidad de perdón, el fundamento único (Is 43, 25; 44,21.24) de la continuidad de la *alianza*, objetivo de la historia salvífica (Ex 20ss.; 24,3.7), renovada con miras al futuro escatológico (Ez 36,25-28ss.; Jer 31,31ss.). Las acciones salvíficas de Dios y su soberanía absoluta sobre la creación y la historia (Is 48,12-13) acreditan su palabra y su exigencia de reconocimiento de parte de Israel y universal (1 Re 18,39; Ez 36, 6-7.23; 39,28).

La palabra es además categoría de la r. como *palabra legal*: la Ley es la objetivación única intramundana de Dios, que prohíbe toda imagen suya (cf. Ex 20,4-5; Lv,19,4; Dt 4,15-20). Es verdad que la teología postexílica defiendela atemporalidad y cuasi personificación de la Ley, pero ésta es ya anterior al exilio y expresión de la voluntad divina, condición y contenido de la alianza (Zimmerli). San Pablo polemizará contra la absolutización rabínica de esta objetivación

de la r. divina, oponiéndole como *topos* nuevo y definitivo: *Jesucristo* (Rom 3,20; Gál 2,16). Cristo no cierra la historia salvífica, la abre hacia la única consumación posible: la escatológica, de la cual él es Mediador (Heb 8,6), porque sólo en él, el *Hijo*, la ley encuentra satisfacción y Dios ve cumplida su voluntad en la obediencia de Cristo (Flp 2,8) .

La palabra divina se hace también *palabra sapiencial* en la corriente veterotestamentaria de este nombre, dando pie a la especulación de los escritos joánicos sobre el *Logos* divino, razón protológica de toda la creación, humanado en Jesucristo, idéntico con el Hijo eterno y preexistente. Este antecedente del AT (Hengel, Sanders) no obsta al helenismo de ciertas reflexiones joánicas sobre el Verbo divino, a las que por lo demás son sensibles autores del judaísmo helenista como Filón.

Los Padres hablaron de la estructura trinitaria del hombre (*S. Agustín*) creado "a imagen de Dios" (Gén 1,27) . La noción trinitaria de Dios es debida a la r. del NT y a su desarrollo dogmático en el cristianismo antiguo, pero su elaboración cuenta con el precedente del AT. El NT recupera la r. trinitaria del AT al ver a Cristo contenido en las Escrituras (Lc 24,27) al objetivar en él la realidad divinamente pretendida por la historia de la r. en todas las 'figuras' (cf. 1 Cor 10,4; 15,3-40: *katá tás graphás*). Aun con el precedente del AT y el de las religiones que han visto a Dios bajo la figura paterna, la *encarnación* del Hijo eterno es la categoría cristológica fundante de la r. de Dios como *Padre* (*S. Ireneo, Tertuliano, S. Agustín, Sto. Tomás*), aunque la penetración epistemológica en el "misterio de Cristo" (Ef 1,9) sólo sea posible desde la *resurrección*, con la cual está dada la *razón pneumatológica* del dogma cristológico y de la constitución de la Iglesia como comunidad de Jesucristo. El *Espíritu* media la presencia de Dios sobre la creación (Gén 1,2; Sal 104,29-30); alienta en los mediadores de la r.; funda creadoramente la humanidad del Hijo y su investidura mesiánica (Mc 1,10 y par.); y es agente de su glorificación (Rom 1,4; 8,11s.) y de la novedad de vida y gloria de los que siguen a Jesús (Rom 8,13-17). Desde el acceso "*en el Espíritu*" a las Escrituras, los Padres ven en las teofanías e historia de la r. del AT, las *huellas de la Trinidad* de la antigua economía, a la que aplican la *exégesis espiritual*. Penetran en el proceso genético-bíblico del desarrollo dogmático, estableciendo la prueba escriturística contando con los *sentidos de la Escritura* (H. de Lubac).

La *transmisión* de la r. en Cristo encontró desde el principio esta dificultad, que amenazaba la comprensión de la unidad de la r.: ¿cómo salvar la irreconciliación entre el mensaje de Jesús y su muerte bajo la ley de Israel? La respuesta quedó dada en la confesión de la fe que ve en Cristo el sentido de las Escrituras, sin restar nada a la gradualidad histórica de la r., ni entregar a la pura tipología la r. de la economía antigua. En ella aparece no sólo el *typos* de Cristo, sino su realidad (cf. Lc 24, 27), conforme a cada momento de la economía salvífica, lo cual impide la disolución del AT en la historia de las religiones, razón de la condena de marcionitas y gnósticos. La teología antigua y medieval salvaron la unidad de la r. interpretándola de formas diversas: dialéctica "continuidad en la discontinuidad" del *espíritu* y la *letra* (*S. Agustín*); sucesión analógica de la *lex vetera* en la *lex nova* (*Sto. Tomás*); o dialéctica entre *Ley* y *Evangelio* que atraviesa ambos testamentos (Lutero). Se excluyó el literalismo mesianista del ala izquierda de la Reforma (anabaptistas) y ha resultado inaceptable el punto de vista del neoprottestantismo, desde Schleiermacher, que ha visto en el AT tan sólo el marco religioso histórico-genético del NT.

La teología protestante contemporánea ha retornado a la lectura trinitaria plena de la Escritura, contenido de la r. y fundamento del dogma cristiano (K. Barth). Contra la cristología prototípica de los teólogos liberales la reacción neoortodoxa propone: 1) la confesión de la divinidad del Hijo. Una reacción dirigida contra la disolución de la r. en el dinamismo inmanente de la historia, que explicita su condición divina en la culminación del hombre idéntico consigo mismo, acorde con su medida, cuyo prototipo la teología liberal ve en Cristo.

Propone además 2) la aceptación de la gratuidad e indisponibilidad de la redención; y 3) la confesión del valor soteriológico exclusivo de la muerte y resurrección del Redentor. La *teología federal*³¹ ('de la alianza') protestante vio en la 'alianza' la clave de la r. del misterio salvífico desde el siglo XVII (J. Coccejus) hasta desembocar en la moderna teología históricosalvífica protestante (O. Cullmann³²). La teología católica ha explorado las condiciones transcendentales de la *theologia* como *historia salutis* (K. Rahner, A. Darlap), descartando la reducción de la r. a la experiencia existencial y actualista de la salvación, intemporalmente percibida en la predicación (R. Bultmann). La teología moderna ha visto en la *Trinidad* la razón dogmática de la historización de la r. (W. Pannenberg, J. Moltmann, R. Belloso, B. Forte) implicada en las misiones del Hijo y del Espíritu. Por el acceso en el *Espíritu* a Cristo tanto el proceso cognitivo de la fe como la vida teologal plena, experiencia continuada de la vida divina e inicio de su consumación eterna, toda la r. se actualiza en quien vive de ella; si bien le es entregada en estado de peregrino, en el tiempo de la Iglesia, y "como en un espejo" (1 Cor,13, 12).

III. Plenitud escatológica de la r.

De modo que la doctrina sobre la r. como anticipación escatológica de esta razón divina de la historia (W. Pannenberg) no es sino expresión de la fe a la que induce el conocimiento natural de Dios: que es imposible separar de la noción de Dios, fundamento del mundo, la idea de su poder soberano frente a los poderes del mundo y del mal. El hombre, abierto a lo fundamentante (X. Zubiri) y ser de creencias (J. Ortega y Gasset), fiado en su natural saber, cree por eso en la bondad originaria y radical de Dios; y espera de él la r. de la justicia contra la prepotencia aparente del absurdo, del mal y de la congoja, que *Unamuno* veía en su *Agonía del cristianismo* como cualificación del existir cristiano. Porque es así el hombre, *animal de esperanza* (P. Laín Entralgo), espera en Dios. Se puede decir que la *razón antropológica* de la fe constituye de esta suerte el núcleo de los prolegómenos que llevan a ella. Sobre esta razón natural de la esperanza se entenderá la esperanza teologal como movilizadora de la inteligencia y no sólo de su acción esperanzada. J. Moltmann modifica el axioma de san Anselmo y habla de la *spes quaerens intellectum*, explorando la noción reformada de la fe fiducial, eficaz en la existencia cristiana. No es separable la r. natural de Dios de la sobrenatural sin escindir al hombre y la realidad misma de Dios, sujeto transcendente del orden creado y del redimido.

[-> Agustín, san; Alejandrinos (Padres); Analogía; Anselmo, san; Ateísmo; Autocomunicación; Barth, K; Biblia; Comunión; Concilios; Confesión de fe; Conocimiento; Creación; Credos trinitarios; Encarnación; Escatología; Esperanza; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Filosofía; Gnosis, gnosticismo; Gracia; Hijo; Historia; Iglesia; Ireneo, san; Jesucristo; Logos; Misión, misiones; Misterio; Monoteísmo; Muerte de Dios; Naturaleza; Newman, J. H.; Nombres de Dios; Padre; Pascua; Racionalismo; Rahner, K; Redención; Religión, religiones; Salvación; Teodicea; Teología y economía; Tertuliano; Tomás de Aquino, sto.; Transcendencia; Trinidad; Unamuno; Zubiri.]

Adolfo González Montes

RICARDO DE SAN VÍCTOR

SUMARIO: I. Trinidad como encuentro de amor. —II. Las personas trinitarias.

Ricardo (fallecido en torno al 1271), Canónigo Regular de la Abadía de san Víctor de París, británico de origen, constituye una de las cumbres teológicas del siglo XII. Son famosos sus trabajos de espiritualidad, pero sobre todo es famoso e importante su libro sistemático sobre Dios, titulado sin más *De Trinitate*

Éste es uno de los más profundos e influyentes libros de teología trinitaria de la cristiandad; significativamente ha surgido en el lugar donde se cruzan y fecundan la antigua teología de los Padres y la nueva escolástica, la contemplación monarcal y el racionalismo de los nuevos tiempos. El Dios cristiano viene a desvelarse aquí como misterio de amor, encuentro personal fundante donde el Padre, Hijo y Espíritu dan, reciben y comparten sus personas en gesto de absoluta gratuidad. Dos son a nuestro juicio sus temas principales: el sentido del amor y el valor de las personas'.

I. Trinidad como encuentro de amor

Se ha discutido mucho sobre el origen de esta perspectiva trinitaria de Ricardo, centrada en la experiencia del amor interpersonal (o comunitario). Algunos han resaltado el influjo de los Padres griegos. Otros, en cambio, sin negar la fuente griega, acentúan el saber agustiniano del discurso de Ricardo, que surge precisamente de la misma *paradoja del amor* (intrapersonal e interpersonal) que san Agustín había ya estudiado. Sin entrar ahora en discusiones genéticas, queremos exponer los elementos fundamentales de su visión trinitaria, concebida como una ontología del amor de comunión.

Apoiado en una experiencia cristiana originaria (He 2, 43-47; 4, 32-36) y destacando el valor radical de la amistad, Ricardo ha concebido a Dios como *misterio de comunión* donde las personas surgen unas de las otras y todas comparten una misma esencia en el encuentro. Hablando de una forma general se podría decir que nuestro autor ha vinculado dos modelos primordiales de experiencia: la metafísica *genética* de los neoplatónicos que conciben el ser como proceso originario y la visión *relacional* de los viejos Padres griegos que interpretan las personas trinitarias como momentos interiores del diálogo divino. De esa forma ha unido génesis y encuentro: el amor como proceso de ser (generación) que lleva del Padre al Hijo en el Espíritu; y el amor como unidad relacional, comunión de las personas trinitarias que se encuentran y gozan al hallarse mutuamente vinculadas en el mismo ser de lo divino. Al plantear de esa manera el misterio de Dios, Ricardo de san Víctor quiere mantenerse fiel a la tradición de los grandes teólogos de la Iglesia (especialmente san Agustín) que habían vinculado ya la revelación bíblica (visión de Dios como amor) y el pensamiento racional. De esa manera, la *ontología* (comprensión filosófica de la realidad) viene a formar parte de la misma *teología* (interpretación cristiana de Dios).

La novedad de Ricardo está en la forma de entender la realidad del hombre a quien concibe como «imagen de Dios». A su juicio, el hombre verdadero (que es reflejo de Dios sobre la tierra) no es el individuo que se busca a sí mismo (se conoce y ama) en proceso introspectivo, como se decía en la línea más común de la tradición agustiniana. Sólo en el encuentro interhumano, en el gesto de amor mutuo que vincula a los amigos, los hombres vienen a entenderse como signo de Dios sobre la tierra. Así interpreta Ricardo de san Víctor la palabra de Jesús y la experiencia de la Iglesia recogida en Juan y en Hechos.

Por eso, no se puede hablar de Trinidad sobre el modelo del proceso individual de un alma que se sabe y ama: tomado en sí mismo, ese proceso, aunque estuviera muy bien realizado, seguiría siendo prepersonal, es decir, pretrinitario. El verdadero ser humano, como signo de

Trinidad y lugar de ontología auténtica, emerge donde el hombre se concibe en forma de proceso de vida compartida, es decir, como unión comunitaria: la persona se expresa y se realiza a sí misma (como individuo) en la medida en que se hace desde y con los otros (en comunidad).

Este cambio de perspectiva fundamenta y define la visión trinitaria de Ricardo de san Víctor, de modo que ella viene a desplegarse como *ontología fundante de amor* comunitario. Tres son, a su entender, las formas primigenias del amor; tres los momentos de su realización divina:

a) *Padre*. Siendo trascendente, Dios es dueño de sí mismo, en perfección originaria: no necesita de la creación para realizarse. Sin embargo, siendo amor, Dios ha de darse sin cesar: entrega en gratuidad todo lo que tiene. De esa forma «existe» como Padre, amor fontal que sale de sí mismo y da (regala) toda su naturaleza.

b) *Hijo*. Siendo Padre, Dios entrega su propio ser en gesto de generación, haciendo que así surja una persona diferente que recibe su propio ser y lo comparte en gesto agradecido: el Hijo.

Sólo es infinito el amor donde resultan infinitos el dar y el recibir, la dicha del encuentro. Por eso, el Padre es donación total, ilimitada, eterna. Igualmente ilimitada y eterna es la acogida del Hijo que recibe su ser y le responde. Uno y otro existen solamente en el encuentro, como sujetos personales de una relación de amor.

c) *Espíritu Santo*. Pero el amor de dos no puede encerrarse en ellos mismos; su relación sólo es perfecta allí donde mirándose uno al otro, ambos se juntan y miran a la vez hacia un tercero, haciendo que así surja el Espíritu común que es fruto del amor del uno al otro. Así, junto a la fuente del amor originario que es el Padre está la fuente del amor compartido, que forman Hijo y Padre, amándose en comunión y suscitando en fin al Espíritu divino como amor ya culminado (cf. *De Trin.* III, 2-4).

En esta perspectiva, el Espíritu Santo no es sólo *amor común*, vínculo que une al Padre con el Hijo en unidad dual personalizada, como espacio dialogal de encuentro. Utilizando una terminología extraordinariamente significativa, Ricardo le llama *el Amado en común* (*Condilectus*): es así el Tercero que surge de la unión de los antecedentes (Padre e Hijo). El amor común, espacio y fuerza de la dualidad, se ratifica y culmina donde los amantes, uniéndose en el vínculo más hondo, se unen y vinculan al amar unidos, haciendo ya que surja la persona nueva del Espíritu, que es el Condilecto:

«No puede haber caridad en grado sumo, ni por consiguiente plenitud de bondad si es que no se puede o no se quiere tener un asociado de la dilección (del amor mutuo), para comunicarle el sumo gozo de la comunión. Aquellos que son sumamente amados y amables deben reclamar uno y otro, al mismo tiempo, un *Condilecto* o Amigo compartido, que ellos tengan en concordia perfecta» (*De Trin.* III, 11).

Culminan de esa forma los *grados del amor*. Amor implica *donación*, en generosidad engendradora (Padre). También implica *comunión*: Hijo y Padre se encuentran y dialogan, en comunicación directa, en transparencia plena. Pero el amor común sólo es perfecto cuando ambos suscitan un *Tercero* o *Condilecto* (Espíritu Santo) a quien ofrecen aquello que comparten, siendo diferentes uno y otro.

Esto significa que el Espíritu Santo *no se puede concebir como el amor interno de la naturaleza divina* que despliega su proceso y, conociéndose a sí misma, ratifica su propio ser en gesto de pura introspección. *Tampoco es el amor de dos* (Hijo y Padre) que se cierran en sí mismos, en un tipo de personalidad dual autosuficiente; en ese caso habría encuentro dialogal, pero sería encuentro cerrado que sólo se busca a sí mismo. Pues bien, superando ese nivel de amor de dos hacia sí mismos (en comunión cerrada), *el Espíritu es amor de ambos a un tercero*, que surge así como plenitud del ser divino; el Espíritu es, a un mismo tiempo, *ese Tercero*, y *ese Condilectus* que brotando del Padre y del Hijo les vincula de forma gratuita y ya plenificada.

Eso significa que se debe superar el *egoísmo individual* que existiría allí donde un viviente se cierra en sí, sin ofrecer su propio ser (como padre sin hijo, que así dejaría de ser padre). También se debe superar el *egoísmo de dos* que existirían donde amante y amado (Padre e Hijo) vendrían a encerrarse, clausurando su propia plenitud para sí mismos. El amor verdadero sólo surge allí donde se consigue *vencer todo egoísmo*, de manera que los dos amantes (Padre e Hijo) se abren en común hacia un tercero que viene a desvelarse como fruto y realidad del amor compartido. Culmina así el amor originario y eterno (inmanencia divina), de manera que puede desbordarse hacia lo externo (en economía salvadora).

La Trinidad de amor eterno es la que forman, por tanto, dos amantes (en latín *diligentes*) y un coamado (*condilectus*) que proviene de ambos, ratificando y culminando su misma comunión (cf. *De Trin.* III, 15). Se supera así una forma de dualidad simétrica y cerrada; el misterio de Dios se desvela como unión dual gratificante, abierta al otro, es decir, al fruto y garantía del amor mutuo, que es el Tercero (Espíritu Santo). Estas consideraciones nos ayudan a entender algunos de los temas principales del personalismo contemporáneo centrado en el estudio del amor.

II. Las personas trinitarias

Dentro de la teología trinitaria se ha descubierto y elaborado el concepto de persona. Para el mundo griego no existían las personas: no se reconocía el valor de la individualidad; lo valioso era lo eterno, las ideas generales, es decir, universales; por eso, lo que importa de verdad son las esencias. Por el contrario, los cristianos, partiendo de su visión de Dios, han destacado el valor de las personas como «individualidad».

En esta línea son fundamentales las aportaciones de los Padres griegos y latinos, especialmente de los Capadocios y san Agustín. Desde ese fondo ha de entenderse la definición propuesta por Boecio y después reelaborada por la tradición: la persona es *rationalis naturae individua substantia* (una substancia individual de naturaleza racional). Es importante que se venga a destacar lo individual. Sin embargo, en esa definición quedan aspectos poco claros que Ricardo quiere precisar.

Como hemos visto ya, en esta postura de Ricardo, todo lo que existe surge de Dios Padre que es la fuente original de lo divino. Pero el Padre, para serlo, debe dar su propio ser, originando de esa forma al Hijo. Ambos unidos suscitan el Espíritu. Los tres son personas porque comparten la misma realidad (o esencia) divina: porque dan y reciben lo que tienen. A partir de aquí podemos precisar los elementos que conforman la persona:

1. *Persona es ante todo el «sujeto de sí mismo», (habens naturam)*, conforme a la terminología usual de Ricardo de san Víctor (*De Trin.* IV, 11-12). Sólo de esta manera puede personalizarse y cobra sentido la esencia o naturaleza. Según eso, la *naturaleza* es «quid» lo que yo soy;

persona es «quis», el que soy. Por eso, la persona se posee a sí misma y poseyendo su naturaleza puede actuar como dueña de su propia realidad, autónoma.

2. *Pero, al mismo tiempo, la persona es relación y se define desde el lugar que ella ocupa en el proceso.* El Padre es dueño de su propia naturaleza desde sí mismo, como ingénito. El Hijo es dueño de la misma naturaleza habiéndola recibido desde el Padre. El Espíritu la posee recibéndola desde el Padre y el Hijo. Eso significa que la «posesión» o dominio de sí puede realizarse y vivirse en diferentes perspectivas.

3. *Finalmente, la persona es comunión:* Padre, Hijo y Espíritu poseen su naturaleza divina en cuanto la dan, la reciben y comparten; se poseen a sí mismos en la medida en que se entregan en amor uno al otro. Sólo en este movimiento y encuentro de amor son personas.

Teniendo esto en cuenta, en el lugar quizá más significativo de su obra, Ricardo de san Víctor define la persona como (*rationalis naturae*) *incomunicabilis existentia*: una existencia incomunicable de naturaleza racional, es decir, capaz de conocer y amar (*De Trin* IV, 17-18; V, 1). De esta forma ha superado la definición ya vista de Boecio que interpretaba la persona en línea de «sustancia», haciendo así difícil su apertura comunitaria o relacional: persona era la sustancia racional independiente. Ricardo de san Víctor cambia el esquema y añade que junto a la independencia o incomunicabilidad resulta igualmente necesaria la relación; por eso es persona aquel que, poseyendo su naturaleza y siendo independiente, la realiza (se realiza) en relación con otros, es decir, como existencia. Dejemos que un filósofo explicita el valor de esta innovación:

«Ricardo de san Víctor introdujo una terminología que no hizo fortuna pero que es maravillosa. Llamó a la naturaleza *sistencia*; y la persona es el modo de tener naturaleza, su origen, su *ex*. Y creó entonces la palabra existencia como designación unitaria del ser personal. Aquí existencia no significa el hecho vulgar de estar existiendo, sino que es una característica del modo de existir: el ser personal. La persona es alguien que es algo por ella tenido para ser: *sistit* pero *ex*. Este «ex» expresa el grado supremo de unidad del ser, la unidad consigo mismo en intimidad personal».

La Trinidad se define, según esto, como una *sistencia* o naturaleza que se realiza y culmina en tres *existencias* o personas. Cada existencia implica un modo de poseer la naturaleza y de realizarse, en relación con las demás personas. Así el Padre *existe desde sí mismo*: posee su naturaleza como fuente originaria y la transmite al Hijo y al Espíritu. El Hijo, en cambio, *existe desde el Padre*: posee y actualiza el mismo ser divino pero en cuanto recibido en un proceso de generación. Finalmente, el Espíritu *existe desde el Padre y el Hijo*: como fruto del amor común. Conforme a esta terminología, no se puede hablar de una «sistencia abstracta» o naturaleza divina independiente, sin personas. La *sistencia* sólo existe en una de las tres formas ya dichas, es decir, como Padre, como Hijo o como Espíritu. Por su parte, las tres existencias sólo pueden realizarse y ser en cuanto están mutuamente implicadas, es decir, en la mutua referencia de dar, recibir y compartir.

Siempre que encontramos a Dios lo descubrimos ya de alguna manera como «persona», es decir, como poseedor de su propia naturaleza divina. Pero en un primer momento ignoramos el sentido y rasgos de su realidad personal. Sólo a través de la revelación cristiana comprendemos que ese Dios original es Padre pues engendra y suscita al Hijo y al Espíritu. Sólo de esa forma conocemos su auténtica hondura, es decir, sus existencias trinitarias. Por eso, la verdad de Dios no se define a modo de entidad suprema, que sólo podemos formular en clave de absoluto; su verdad es el amor de comunión que se revela en Jesucristo y constituye el sentido de su vida como encuentro personal.

En esta perspectiva hay que afirmar: si sólo existiera una persona no podría hablarse todavía de personas. La persona es relación, encuentro y comunicación de esencia. Por eso, a Dios sólo podemos llamarle personal si descubrimos su proceso interno: podemos llamarle sistencia absoluta (naturaleza suprema) si es que descubrimos su existencia triple, esto es, su modo de vivir en comunión, sus tres personas. En esta perspectiva ha de entenderse el gran esfuerzo de Ricardo de san Víctor por mostrar la «racionalidad cristiana» del misterio trinitario. A partir del evangelio podemos afirmar: Dios es trinitario (comunión de amor) o no es divino. Un Dios pretrinitario, sin amor interno, resulta inconcebible a los ojos cristianos de Ricardo de san Víctor.

La visión de la naturaleza divina con sus propiedades generales (infinitud, omnipotencia, bondad, etc.) constituye un momento subordinado y abstracto en la comprensión trinitaria. Es *subordinado* porque la naturaleza se encuentra poseída y donada (recibida) por las personas. Es *abstracto* porque ella no existe en sí misma sino inserta en el proceso de amor que constituye el misterio trinitario. Pues bien, dicho esto debemos añadir que naturaleza y persona se implican mutuamente. Como *naturaleza* Dios es un proceso: es génesis de ser en el camino del amor, conforme a lo que vieron algunos pensadores neoplatónicos. Pero es proceso que sólo se explicita y realiza a través de las *personas*: ellas dirigen todo el movimiento (poseen y donanreciben la naturaleza); ellas son las que están relacionadas en encuentro de amor definitivo.

Así, en análisis profundo del amor, encontramos el misterio radical de lo divino como *donación* fundante (Padre) que expandiéndose en forma de *don recibido* (Hijo) viene a explicitarse y culmina como *síntesis de amor* que es el Espíritu, vinculando así al Padre y al Hijo. Sólo en este camino de llamada, respuesta y vida compartida se explicita y realiza el ser divino: Dios es amor y el proceso de realización de ese amor, en forma personal, es su misterio trinitario.

Normalmente, los sistemas trinitarios intentaban responder al evangelio pero, de una forma general, se hallaban contruidos sobre presupuestos racionales no cristianos como eran el despliegue de la *ousía* (griegos) o la realización antropológica del *conocer-amar* (latinos). Pues bien, Ricardo de san Víctor ha querido edificar su pensamiento sobre bases estrictamente evangélicas: sobre la vida como entrega, el don gratuito, la existencia compartida. Su intento puede parecernos todavía poco elaborado. Pero, a mi entender, contiene las bases de lo que después ha venido a convertirse en nueva metafísica cristiana. Para ello habría que explicitar algunos elementos, como son la relación de Dios con el mundo (Trinidad económica e inmanente), la identidad de Cristo y el sentido más preciso del Espíritu desde la nueva visión de la persona.

[-> Agustín, san; Amor; Capadocios, Padres; Teología y economía; Escolástica; Espíritu Santo; Padres (griegos y latinos); Personas divinas; Trinidad.]

Xabier Pikaza

SACERDOCIO

SUMARIO: I. El sacerdocio del AT, vía de acceso a Dios. —II. Cristo, Hijo de Dios hecho hombre, sacerdote definitivo según Hebreos. —III. Presencia y acción del Espíritu Santo en el ministerio ordenado. —IV. Sacerdocio y Trinidad en el ritual de órdenes.

I. El sacerdocio del AT, vía de acceso a Dios

En cualquier religión, sacerdocio y mediación son categorías afines. El pueblo hebreo, que había hecho del culto a Yahvé el vértice de su vida como pueblo de Dios, valoraba altamente la función medianera de sus sacerdotes. Atribuía el origen del sacerdocio levítico a una iniciativa de Yahvé, que quería comunicarse con fluidez con el pueblo que se había escogido (Ex 29; 32, 29; Lev 8, 1-36; Núm 3, 12.41.45; 8, 16-19).

Desde el Éxodo hasta la destrucción del templo, el sacerdocio israelita conoció grandes transformaciones en cuanto a su situación en el pueblo, su ordenamiento y sus funciones. A pesar de ello, cabe discernir en su larga historia unas tendencias comunes constantes.

Los primeros sacerdotes que se mencionan después del asentamiento de las tribus israelitas en tierras de Canaán aparecen al servicio de algún santuario, como guardianes de santuarios locales (Jue 17-18; 1 Sam 1-4; 7, 1; 1 Re 12, 31-32). Esta vinculación de los sacerdotes con el santuario se mantendrá invariablemente. El santuario es signo de la presencia de Yahvé en medio de su pueblo. Los sacerdotes están al servicio de esta presencia.

En la bendición de Moisés a la tribu de Leví (Dt 33, 8-10) se enumeran las funciones sacerdotales según un orden que responde al de su aparición en la historia.

En primer lugar se menciona la función oracular: «Dale a Leví tus Urim y tus Tummim al hombre de tu agrado» (Dt 33, 8). Corresponde a los sacerdotes consultar a Yahvé, indagar su voluntad en beneficio de los creyentes que desean «conocer los caminos del Señor», transmitirles los mensajes de lo alto (Jue 18, 5; 1 Sam 14, 41; 23, 9-12; 30, 7-8; Núm 27, 21).

También se espera de los sacerdotes que «enseñen tus normas a Jacob y tu Ley a Israel» (Dt 33, 10). Jer 2, 8 les llama «peritos de la Ley». Establecen la conformidad o disconformidad de un comportamiento con la norma establecida; discernen entre lo puro y lo impuro, entre lo sagrado y lo profano; cuidan que la conducta de los israelitas esté de acuerdo con la Palabra (Dt 31, 9-13.26; Os 4, 6).

Las funciones propiamente cultuales aparecen en último lugar: «Ponen incienso ante tu rostro, y perfecto sacrificio en tu altar» (Dt 33, 10). La conexión de los sacerdotes con los sacrificios, que no aparece en las referencias más antiguas, se fue afirmando progresivamente, hasta convertirse en la función sacerdotal por antonomasia. Pero el sacerdote no sacrificaba las víctimas; solamente presentaba y depositaba sobre el altar la parte del sacrificio que correspondía a Dios.

Es también tarea sacerdotal «bendecir en el nombre de Yahvé» (Dt 10, 8; Núm 6, 22-27; Eclo 45, 15). Invocar sobre una persona el nombre del Señor es ponerla en una relación personal viva con él. Con el paso del tiempo la función de interceder por el pueblo ante Dios fue cobrando fuerza (2 Mac 15, 12.14).

«Estas diferentes funciones tienen un fundamento común: cuando el sacerdote transmite un oráculo, comunica una respuesta de Dios; cuando da una instrucción, la *tórah*, y cuando más tarde explica la Ley, la *Tórah*, transmite e interpreta una enseñanza que viene de Dios; cuando lleva al altar la sangre y las carnes de las víctimas y cuando hace humear el incienso, presenta a Dios las oraciones y peticiones de los fieles. Representante de Dios cerca de los hombres en las primeras funciones, representante de los hombres cerca de Dios en la tercera, es en todo como un intermediario». «Por medio del sacerdote, los hombres hacen propicio a Dios, y Dios, a

través de su servidor, obra y dispensa sus gracias a los hombres. Con su doble mediación — descendente y ascendente—, el sacerdote es recuerdo vivo de la alianza entre Dios y su pueblo; todas sus actividades tienden a crear comunión entre ambos.

Su condición de mediador obligaba a los sacerdotes a vivir en la cercanía de Dios. Por eso, dada la viva conciencia que se tenía de la santidad de Yahvé, se exigía también a ellos una santidad nada común. Formaban un grupo «puesto aparte», segregado del mundo profano por Dios, «consagrado» a su servicio exclusivo. Esta situación de segregación y consagración la forzó de alguna manera el propio Yahvé cuando dispuso que la Tribu de Leví no participara en la distribución de las tierras de Canaán (Núm 18, 20.23; 26, 62; Dt 10, 8-9; 12, 12...). Al tener que vivir como forasteros (*gerim*) en medio de las otras tribus, los levitas se vieron obligados a poner su tesoro («su porción y heredad») únicamente en Yahvé y en su servicio (Sal 16).

En sus personas, en su forma de vida y en sus actividades, los sacerdotes eran, al igual que Aarón, «memorial para los hijos de Israel» (Eclo 45, 9): simbolizaban la santidad requerida en todos para acercarse a Dios; recordaban especialmente a Israel su peculiar vocación al estado de santidad, que pertenece a la identidad misma del pueblo de la alianza.

El sacerdocio levítico no se mantuvo a la altura de su vocación. El ritualismo, duramente denunciado por los profetas, prevaleció sobre la verdad del corazón. Mas, independientemente de este fallo, por su misma condición de figura (*typos*) estaba llamado a desvanecerse en cuanto, llegada la plenitud de los tiempos, apareciera el Sacerdocio verdadero que había de colmar efectivamente la aspiración profunda que alentó al sacerdocio antiguo: llevar a la familia humana a la comunión con Dios.

II. Cristo, Hijo de Dios hecho hombre, sacerdote definitivo según Hebreos

El único documento del NT que da a Cristo expresamente los títulos de *sacerdote* y *sumo sacerdote* —la epístola a los Hebreos (3, 1; 4, 14.15; 8, 1; 9, 11; 10, 21)— nos sorprende con una doctrina sistemática sobre el sacerdocio de Cristo, desarrollada como tema central del escrito.

Lo presenta en perspectiva histórica y tipológica; en relación con Moisés y Melquisedec, pero sobre todo como complemento escatológico del sacerdocio levítico. Este planteamiento le lleva, por una parte, a señalar las semejanzas, que autorizan el recurso a la tipología, y, por otra, a marcar las diferencias, que le permiten afirmar la superioridad del sacerdocio de Cristo sobre sus «tipos y figuras».

La tesis del «discurso sacerdotal» (que no carta) es que Cristo alcanzó de una vez para siempre, de manera perfecta, el objetivo fundamental de toda mediación sacerdotal — establecer la comunión entre Dios y la humanidad—, de suerte que en adelante resultan innecesarios otros sacerdocios (sacrificios). El fundamento de esta singular eficacia y unicidad del sacerdocio (sacrificio) de Cristo no es otro que su condición de Hijo de Dios encarnado. En los momentos críticos de su razonamiento el autor del discurso apela a este motivo.

Después de haberlo comparado por extenso con los ángeles en los caps. 1 y 2, llama a «Jesús, el apóstol y sumo sacerdote de nuestra fe» (3, 1). El título de *apóstol*, que no se aplica a Cristo en ningún otro lugar del NT, parece querer aludir aquí a los ángeles. Son, en efecto, afines las nociones de «ángel» (mensajero) y «apóstol» (enviado). También los ángeles son «enviados con la misión (*apostellómena*) de asistir a los que han de heredar la salvación» (1, 14). La superioridad de Cristo sobre los ángeles estriba en que, mientras éstos actúan como

«servidores» (*leitourgiká*), aquél lo hace como Hijo. «En efecto, ¿a qué ángel dijo alguna vez: Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy?» (1, 5). Nadie puede ser apóstol (*shaliah*), plenipotenciario del Padre, como su propio Hijo.

En Cristo se dieron, como en ningún otro mediador, las dos condiciones requeridas para la obra de mediación: la confianza de Dios y la solidaridad con los hombres. Respecto de la primera, se afirma que Cristo es «sumo sacerdote digno de fe (*pistós*) en lo que toca a Dios» (2, 17), es decir, acreditado ante Dios, porque goza de su confianza. En esto se le compara con Moisés, el amigo de Dios por antonomasia: «él es de toda confianza en mi casa» (Núm 12, 7). Pues bien, la confianza que Dios tiene depositada en Cristo es mayor que la que otorgó a Moisés. La razón de la diferencia, nuevamente, la condición filial del primero: «Moisés fue *pistós* en toda la casa como *servidor*... Cristo lo fue como *Hijo*, al frente de su propia casa» (3, 5-6). La segunda condición —la solidaridad con los hombres—, que le hace ser compasivo (*eleémón*) con ellos (2, 17), no guarda relación directa con la filiación divina y, sin embargo, hablando de ella se recuerda por dos veces que Cristo es Hijo de Dios (5, 5.8), como si, una vez hecho hombre, su condición de Hijo de Dios lo hiciera capaz de compartir con más hondura el destino de sufrimiento de sus hermanos.

La primera función medianera de Cristo que se menciona es la profética: sacerdocio y Palabra no van por separado. La comparación en este punto se establece primeramente con los ángeles, mensajeros de la Palabra de Dios, pero principalmente con Moisés, «servidor para atestiguar cuanto había de anunciarse» (3, 5), intérprete y portavoz eximio de Dios, quien «hablaba con él boca a boca, abiertamente y no en enigmas» (Núm 12, 7). También aquí la comparación se resuelve a favor de Cristo y la razón es de nuevo su condición de Hijo de Dios (1, 2; 3, 5-6). Como profeta de Dios, nadie puede tener mayor autoridad que el propio Hijo de Dios y nadie puede exigir con más derecho nuestra adhesión de fe (5, 9). Por él ha dicho el Padre su Palabra decisiva (1, 2).

La mayor parte de la disertación sobre el sacerdocio de Cristo gira en torno a su sacrificio (7, 1-10, 18). Aquí la comparación es con los sacerdotes levíticos. Se acumulan las antítesis entre el sacerdocio antiguo y el de Cristo, puntuando cada vez la superioridad de este último. 1) Mientras en los sacrificios antiguos se ofrecía «sangre de machos cabríos y de novillos» («prescripciones carnales»: 9, 10), Cristo «ofrece su propia sangre», «se ofreció a sí mismo sin tacha a Dios por el Espíritu eterno» (9, 12-14). 2) Allí se presentaban sobre el altar, «en orden a la purificación de la carne» (9, 13), «dones y sacrificios incapaces de perfeccionar en su conciencia al adorador» (9, 9); Cristo, enambio, «se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen» (5, 9), «llevándolos para siempre a la perfección» (10, 14; cf. 7, 25; 9, 12): una reconciliación sin reservas, para todos y para siempre. 3) La ineficacia de sus ofrendas obligaba a los sacerdotes antiguos a menudear sus sacrificios, mientras que a Cristo le bastó ofrecerse a sí mismo «una sola vez por todas» (*ephápax*, *hápax*: 7, 27; 9, 12.26.28; 10, 10.12.14). 4) Frente a unos sacrificios que pertenecían a una alianza pasajera, el sacrificio de Cristo selló una alianza nueva y eterna, fundada en promesas mejores (7, 22; 8, 6-13; 9, 15-20). 5) Una imagen espacial ayudará a visualizar esta superioridad del sacerdocio de Cristo: mientras que los sacerdotes del templo sólo lograban presentar sus sacrificios en un santuario terreno, hecho por manos de hombre, figura del tiempo presente, Cristo penetró una vez para siempre en el mismo cielo, en el santuario verdadero, presentándose ante el acatamiento de Dios (4, 14; 9, 1-12.24). La explicación de esta eficacia singular no es otra que la condición de Hijo de Dios que ostenta el que es sacerdote y víctima, a la vez, de este sacrificio: «Tenemos tal sumo sacerdote que penetró los cielos —Jesús, el Hijo de Dios— (4, 14). La oblación total de sí mismo recibió del Padre la acogida plena que merece el Hijo.

«Aquellos sacerdotes fueron muchos, porque la muerte les impedía perdurar», es decir, su sacerdocio era efímero y se sucedían unos a otros en su ejercicio. Cristo, en cambio, «posee un sacerdocio perpetuo, porque permanece para siempre» (7, 23-24). La consabida razón de la diferencia asoma esta vez al arrimo de la tipología de Melquisedec, quien «sin padre, ni madre, ni genealogía, sin comienzo de días, ni fin de vida, *asemejado al Hijo de Dios*, permanece sacerdote para siempre» (7, 3).

Por último, como resultado de su sacrificio, el Padre le otorgó la perfección (*teleíosis*) en cuanto sacerdote (2, 10; 5, 9-10). Fue para él a modo de consagración sacerdotal definitiva, muy superior a la levítica (7, 11.18), «ya que la Ley no llevó nada a la perfección» (7, 19). Llama la atención el que, en el contexto de esta *teleíosis*, se haga por dos veces mención expresa de su condición de Hijo de Dios (5, 9; 7, 28). El momento de su instalación y proclamación definitivas como sumo sacerdote coincide con su definitivo reconocimiento como Hijo en la resurrección, que fue como una nueva generación para él: «Quien le dijo: Hijo mío eres tú; yo hoy te he engendrado... dice también: Tú eres sacerdote para siempre...» (5, 5-6).

La encarnación y la pasión son ciertamente elementos constitutivos del sacerdocio de Cristo, pero lo que «aporta a ese sacrificio una determinación específica que hace de él un sacerdocio sin igual»¹⁰, absolutamente eficaz, único, irrepetible e inderivable, es la filiación divina de quien lo ofrece.

III. Presencia y acción del Espíritu Santo en el ministerio ordenado

Allí donde se realiza históricamente el designio salvador de Dios está activamente presente el Espíritu Santo. Ahora bien, el ministerio ordenado, en sus distintas modalidades, es fundamentalmente una misión al servicio de la historia de la salvación. Se comprende, pues, que su realidad esté enteramente como transida por la presencia y la energía del que es protagonista de esa historia. No es posible profundizar en su comprensión sin ahondar en esta dimensión pneumatológica.

Los datos de la revelación y de la tradición señalan ya la acción del Espíritu en la etapa del AT, de manera peculiar en la elección y dirección de los agentes de la mediación entre Dios y su pueblo (especialmente de los reyes y profetas, más que de los sacerdotes)". Esta intervención del Espíritu alcanzó su culminación en la etapa decisiva, animando con su poder el testimonio profético y la obra sacerdotal de Jesús de Nazaret. Ni la misión ni la persona ni el ministerio ni el sacerdocio de Cristo se pueden separar del Espíritu Santo.

En el tiempo que va de la ascensión a la parusía, la misma existencia de la iglesia es impensable sin la acción del Espíritu Santo. De él traen su origen todos los carismas que la enriquecen y, en particular, el sacerdocio, los órdenes, los diversos ministerios. «La organización interna de la Iglesia es obra del Espíritu Santo». «El mismo Paráclito fue quien estableció esta secuencia (*akolouthía*) de órdenes». El Espíritu es el principio estructurante del organismo eclesial.

Pero su protagonismo no se detiene ahí. Según la tradición, el Espíritu sigue interviniendo activamente en las ordenaciones de la Iglesia. Aun cuando otros agentes (clero, pueblo) toman parte en la elección de los candidatos, es siempre el Espíritu quien en realidad elige y llama para los distintos ministerios (He 13, 4; 20, 28). Él es también el gran liturgo de las ordenaciones, como lo está sugiriendo el simbolismo de la imposición de las manos: «Significa que el dador del poder y de la gracia es el Espíritu Santo y el obispo es ministro y mediador,

algo así como el canal que nos trae el agua tomada de la fuente». «Es, pues, don del Espíritu Santo el ministerio del sacerdote».

El Espíritu es dador y es don al mismo tiempo. El rito de las ordenaciones, en su núcleo central, desde los mismos orígenes apostólicos, es una epiclesis en sentido estricto: invocación del Espíritu Santo asociada al gesto de la imposición de las manos". Las plegarias de ordenación de las distintas tradiciones litúrgicas coinciden en pedir para el ordenando el Espíritu Santo. En cada ordenación se actualiza el misterio de Pentecostés: de ella sale el ordenado, al igual que los apóstoles, «llevando en su alma al Espíritu Santo de quien brotan el tesoro y la fuente de sus enseñanzas, de sus dones y de todos los bienes»¹⁷. Esta efusión del Espíritu es, a la verdad, la fuente de la misión y del ministerio en su triple función de enseñar, santificar y apacentar al pueblo de Dios y es el manantial de la gracia y poderes que se necesitan para desempeñarlos cumplidamente.

La ordenación instala al nuevo ministro en una relación específicamente nueva respecto del Espíritu Santo: lo convierte en instrumento del Espíritu, en su colaborador (*synergós*) para la realización conjunta de la obra de Cristo. El ministerio es simplemente *diakonía tou pneúmatos* (2 Cor 3, 8) y el ministro es alguien de quien el Espíritu se ha posesionado. La tradición se muestra convencida de que el Espíritu acompaña y asiste a sus ministros en su actividad ministerial. Esta convicción está en la base de la seguridad (*parresía*) del ministro.

El don del Espíritu comunicado en la ordenación opera en el interior del ordenado una transformación profunda. «La fuerza del sacramento es la gracia del Espíritu septiforme. Los que reciben esta gracia son transformados por ella como si hubieran recibido otro corazón. En efecto, a aquellos a quienes el Espíritu fortalece con su gracia los hace distintos de lo que eran»²². Las plegarias de ordenación, en su sección epiclética, ofrecen como un espejo de virtudes ministeriales, que la Iglesia espera tomen cuerpo en la vida de sus ministros gracias a la acción del Espíritu. Este quiere, en efecto, instrumentos que le sean afines («espirituales») y en comunión estrecha (*synétheia*) con él". Una situación de divorcio entre la función ministerial y la vida personal del ministro no se compadece con la dimensión pneumatológica del ministerio.

La atención a estos múltiples lazos del ministerio ordenado con el Espíritu aleja toda tentación de cristomonismo y abre el camino a la contemplación del sacerdocio en perspectiva trinitaria. La acción del Espíritu Santo aparece como la manifestación de la voluntad del Padre de comprometerse en la obra del Hijo.

IV. Sacerdocio y Trinidad en el ritual de órdenes

El nuevo ritual de ordenes promulgado en 1973 y revisado en 1990 refleja bastante satisfactoriamente la dinámica trinitaria de la ordenación y del ministerio ordenado. Con ello, además de expresar una dimensión que resulta decisiva para la comprensión del sacramento, se corrige ese «olvido de la Trinidad» de que adolecen, según algunos, la doctrina y praxis sacramentales en Occidente.

A decir verdad, los textos eucológicos de las ordenaciones, en las distintas tradiciones litúrgicas, acertaron siempre a poner de manifiesto esta dimensión. Y la razón es que, por lo general, las plegarias consecratorias sitúan la ordenación de un obispo, presbítero o diácono en el contexto de una visión global de la historia de la salvación y ya se sabe que ésta presenta una estructura trinitaria en todos sus acontecimientos. Siguiendo esa tradición, el nuevo ritual romano contempla también los ministerios ordenados como prendidos en esa red de

relaciones que la acción del Dios trinitario ha ido tejiendo a lo largo de la economía de la salvación

La misma estructura trinitaria que adoptan invariablemente las plegarias de ordenación trasluce las hondas raíces trinitarias del ministerio ordenado: a una sección anamnética que recuerda la obra del Padre sigue una sección epiclética invocando el don del Espíritu Santo por la mediación de Jesucristo. Es una forma de expresar que en materia de ministerios las tres personas de la Trinidad obran conjuntamente, actuando cada cual según su condición personal. Al Padre le corresponde la iniciativa: a él van dirigidas las plegarias; él es el sujeto agente de los principales verbos que en ellas aparecen. El Hijo es el Mediador, no sólo en la conclusión de las oraciones, sino siempre que se trata de prefigurar o prolongar su misión. El Espíritu Santo es el objeto de la epiclesis de la Iglesia, pero es, además, la fuerza invisible que anima todo ministerio.

En el trasfondo de las plegarias de ordenación, como objeto de estas preocupaciones e iniciativas divinas, se perfila la «Ecclesia de Trinitate». En su interior y para su crecimiento y ornato, las personas divinas suscitan los diversos ministerios. En la plegaria de ordenación de los diáconos, en una visión histórica que engloba la etapa del AT y los tiempos de la Iglesia, se afirma que Dios Padre «repartes los ministerios... en todas y cada una de las épocas; lo ordenas todo por medio de Jesucristo...; haces crecer a tu Iglesia, Cuerpo de Cristo... unida con admirable armazón por el Espíritu Santo...» En idéntico marco, encontramos una afirmación similar en la ordenación de los presbíteros: «Para formar el pueblo sacerdotal, con la fuerza del Espíritu Santo, organizas (Padre santo) en su interior, en distintos órdenes a los ministros de Cristo, tu Hijo». Desde esta perspectiva trinitaria se contempla luego el origen de los ministerios prefigurativos del AT («iam ab initio...», «iam in priore Testamento...»). Desde el principio la Iglesia como cuerpo diferenciado y jerárquico y como fuente de los ministerios ordenados aparece como obra común de las tres personas divinas.

Punto de referencia primordial de los ministerios cristianos es el envío del Hijo por el Padre para la salvación del mundo. Es la «verdad» que anunciaban las «figuras» del AT. Es, sobre todo, el paradigma de paradigmas de toda misión y ministerio en la Iglesia, su fuente y su razón de ser. La dinámica trinitaria de este acontecimiento fontal aparece inequívocamente expresada en el ritual de órdenes. «Dios y Padre... diste a tu amado Hijo Jesucristo la fuerza que de ti procede, el Espíritu soberano...» (ordenación de un obispo). «En los últimos tiempos, Padre santo, enviaste al mundo a tu Hijo Jesús... El mismo se ofreció a ti, en virtud del Espíritu Santo, como sacrificio sin mancha» (ord. de presbíteros). «Padre santo... constituiste a tu único Hijo Pontífice de la alianza nueva y eterna por la unción del Espíritu Santo» (prefacio de la misa de ordenaciones).

En las plegarias de ordenación es también obligada la referencia a la misión de los apóstoles, modelo originario de todas las ordenaciones en la Iglesia. La dinámica trinitaria de aquel acontecimiento es igualmente palmaria: «La fuerza que de ti procede, el Espíritu soberano que diste a tu amado Hijo Jesucristo, él, a su vez, comunicó a los santos apóstoles» (ord. de un obispo). «Tu Hijo, por medio del Espíritu Santo, hizo a sus apóstoles partícipes de su misión y tú les diste compañeros...» (ord. de presbíteros).

La misma lógica trinitaria domina también cada una de las ordenaciones, según dejan traslucir las plegarias de ordenación. Dios Padre ha elegido a los ministros que son ordenados y él mismo infunde sobre ellos el Espíritu y les confiere el ministerio: dones ambos, que de él proceden. Todo eso lo hace por mediación de su Hijo. Se pide para el ordenando el mismo Espíritu que el Padre otorgó al Hijo para su misión y éste transmitió a los apóstoles. La identidad del don del Espíritu arguye identidad de misión. La ordenación de los ministros imita

simbólicamente la misión del Hijo por el Padre. En la imagen sacramental de la Iglesia toma cuerpo y se actualiza aquel acontecimiento fontal y decisivo. Son inseparables la comunicación del Espíritu al Hijo y la efusión de ese mismo Espíritu por el Padre a los «servidores de Cristo» en la Iglesia. Y, por aquello de que la Trinidad económica es la Trinidad inmanente, el sacramento del orden, a través de la misión del Hijo y de la efusión del Espíritu, enlaza con sus procesiones eternas. El misterio de la Trinidad ilumina los ministerios ordenados. Hasta tales niveles de profundidad hunden éstos sus raíces trinitarias.

La ordenación genera en el ministro unas relaciones profundas con las tres personas divinas. El ritual las insinúa, pero no las define. Del obispo, por ejemplo, se espera que «rijas a la Iglesia de Dios en el nombre del Padre, cuya imagen representas en la asamblea; en el nombre del Hijo, cuyo oficio de Maestro, Sacerdote y Pastor ejerces, y en el nombre del Espíritu Santo, que da vida a la Iglesia de Cristo y fortalece nuestra debilidad» (ord. de un obispo: alocución).

[-> *Angelología; Comunión; Epiclesis; Espíritu Santo; Fe; Hijo; Historia; Jesucristo; Liturgia; Misión y misiones; Padre; Pentecostés; Revelación; Teología y economía; Trinidad.*]

Ignacio Oñatibia

SALVACIÓN

SUMARIO: I. Soteriología extrabíblica y soteriología bíblica: 1. Salvación en las religiones no cristianas; 2. Salvación en el pensamiento filosófico.—II. Soteriología bíblica: 1. Salvación en el AT; 2. Salvación en el NT.—III. Trinidad y salvación: 1. El origen trinitario de la salvación; 2. La economía trinitaria de la salvación; 3. El cumplimiento trinitario de la salvación.—IV. Tareas de la soteriología sistemática.

Por *salvación* se entiende la obtención de una permanente condición de paz, felicidad, bienestar y la plena realización del hombre como individuo, como miembro de la comunidad y como parte del cosmos; ésta constituye uno de los objetivos principales que el hombre se propone conseguir en la propia existencia, especialmente gracias a la experiencia religiosa. Se podría también pensar la *salvación* como respuesta o solución de una cierta *llamada* de la criatura humana, sea a la *liberación* de algunos elementos negativos de la existencia y de la historia, sea a la conquista de un algo-más, de una ulterioridad que apague el deseo de elevación y de satisfacción de las múltiples aspiraciones que la criatura racional lleva consigo. Normalmente, la búsqueda de esta respuesta se da al interno del hecho religioso. En concreto, se puede decir que la salvación "define la meta de la religión misma"; y además que "la búsqueda de la salvación es esencial en las religiones".

I. Soteriología extrabíblica

Antes de indicar algunos elementos esenciales y comunes a la visión soteriológica de las diversas concepciones religiosas, es conveniente despejar el campo de un prejuicio y de un equívoco: pensar la religión como simple "suspiro de la criatura oprimida" (K. Marx). Al contrario, más bien hay que considerar las religiones como diferentes y respetabilísimos resultados de "aquella disposición o capacidad que está inscrita en los interrogantes y en las aspiraciones más profundas del ser humano, orientándolo espontáneamente hacia lo último y

lo absoluto"³. Toda experiencia religiosa es, en el fondo, como reconoce el Conc. Vaticano II, una respuesta a una serie de preguntas: "¿qué es el hombre?, ¿cuál es el sentido y el fin de la vida humana?, ¿qué es el bien y qué es el pecado?, ¿de dónde proviene el sufrimiento y cuál es su finalidad?, ¿cuál es el camino para alcanzar la verdadera felicidad?, ¿qué es la muerte, el juicio y la retribución después de la muerte?, ¿y cuál es el misterio último e inefable que rodea a nuestra existencia?, ¿de dónde venimos y a dónde vamos?" (NA 1).

Puesta esta premisa, se puede ante todo tratar de individuar, en las múltiples experiencias religiosas, algunos elementos soteriológicos comunes y algunas orientaciones de fondo; sucesivamente vendrá considerado el significado de la salvación en algunos ámbitos no religiosos.

1. SALVACIÓN EN LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS. Existen, en las diversas concepciones religiosas no cristianas, algunos elementos comunes de soteriología, que aquí queremos señalar rápidamente". El primero está constituido por la difusa convicción de una *caída originaria* del hombre, que postula la necesidad de la salvación. Esta última se configura principalmente como 'restauración', o sea, como liberación de una condición negativa y como restauración del precedente estado de bienestar y de paz. Otro elemento frecuente es la idea de la retribución final, dada al hombre sobre la base de la conducta mantenida y de las elecciones operadas durante la existencia terrena; esta idea se asocia, naturalmente, a la convicción de alguna forma o modo de sobrevivencia del hombre después de la muerte. Mirando en su conjunto las varias formas de religión, sea de los así llamados pueblos primitivos, sea de las antiguas civilizaciones desaparecidas, sea de las múltiples religiones extrabíblicas todavía existentes, parece poder desprenderse que éstas piensan en la realización de la salvación o como *retorno a un pasado o a un tiempo primordial* donde la historia no es torpedeada por los actuales límites; o también como *proyección hacia un futuro*, que nunca será oprimido por las tinieblas del presente. En todo caso, la salvación se coloca fuera del tiempo y del espacio ordinarios y comporta casi inevitablemente el abandono del presente; se sigue, por tanto, que ésta tiene, en el fondo, un esencial alcance *meta-* y *a-*histórico. En fin, se puede destacar que "en todas las religiones el hombre se vuelve hacia un horizonte que le atrae y le da paz frente a la insatisfacción de su estado presente, cuya limitación y precariedad rechaza".

Por lo que respecta a las orientaciones de fondo de las diversas concepciones soteriológicas, algunos autores llegan a individuar tres principales: a) aquella según la cual la salvación tiene una dimensión *cósmica* (religiones antiguas mesopotámicas y del Asia menor); b) una segunda según la cual la salvación es 'liberación del tiempo cíclico' (religiones asiáticas); c) por último la que afirma que la salvación consiste en compartir la misma vida divina (religiones monoteístas). En cuanto a las vías, mediadores y medios de salvación existe, obviamente, una notable variedad en las diversas religiones; el hinduismo, p. ej., propone la vía de la acción, del conocimiento de lo divino, del amor y de la sumisión; el budismo, en cambio, propone 'nobles verdades', 'prohibiciones' e invocaciones devotas; el islamismo, a su vez, habla de cinco 'deberes' fundamentales (profesiones de fe, oración, ayuno, limosna y peregrinación a la Meca). Casi siempre, en las diversas religiones, se manifiesta la notable contribución que algunas personas o personajes ofrecen en la realización de la salvación: los varios 'maestros', los guías 'espirituales', los diversos 'sacerdotes', algunos personajes 'proféticos'. Entre los medios de salvación, casi siempre vienen propuestas distintas prácticas rituales, junto a la oración, meditación y peregrinaciones.

2. SALVACIÓN EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO. También fuera del estrecho ámbito de las religiones es posible encontrar reflexiones sobre la temática de la salvación'. Después del derrumbamiento radical de la teología cristiana por parte de G. W. F. Hegel, que ha

transformado la metafísica en historia, y por parte de L. Feuerbach, que se ha propuesto realizar una 'humanización' de Dios, o sea, "la transformación y la disolución de la teología en la antropología", la salvación viene a configurarse para el hombre como *liberación-de-Dios* y como descubrimiento y afirmación de la propia autonomía y dignidad: es la orgullosa pretensión del humanismo ateo. En la estela de este derrumbamiento, los así llamados 'maestros de la sospecha' (P. Ricoeur) de la cultura contemporánea, K. Marx, S. Freud y F. Nietzsche, proponen a su vez el rechazo de Dios como vía para la auténtica liberación y realización del hombre sobre el plano social (Marx), psicológico (Freud) y ético (Nietzsche).

En el cuadro de la filosofía de E. Husserl, la salvación viene a configurarse "como vuelta a la teoría pura", como "heroísmo de la razón" (*Heroismus der Vernunft*). En la reflexión de M. Heidegger la atención de la problemática soteriológica se expresa en la búsqueda del ser y de la verdad. En algunas filosofías existencialistas ateas, como aquella de A. Camus, la salvación asume el carácter de común compromiso de los hombres en la vía del amor y la solidaridad recíprocas. No falta, en fin, en la cultura contemporánea, una interpretación puramente *política y social* del concepto de salvación: entonces significa aniquilación de toda forma de injusticia y de todas las estructuras sociopolíticas que generan violencia y opresión y, a la vez, compromiso común por la construcción de relaciones sociales respetuosas de la dignidad de todo hombre.

II. Soteriología bíblica

Referencia indispensable, fundamento seguro y criterio permanente de verificación de la concepción eclesial de la salvación es la revelación divina. Esta es 'palabra primera' respecto a toda 'palabra segunda' que los creyentes, por la fuerza del Espíritu, pueden pronunciar. Por esto, antes de profundizar teológicamente el concepto de salvación, es necesario escuchar el *Verbum Dei*.

1. SALVACIÓN EN EL AT. En el AT el concepto de *salvación* viene expresado prevalentemente con el término hebreo *yéshú áh* (en griego *sótéría*) o con sinónimos que significan: ayuda, felicidad, bienestar, liberación, victoria *donadas por Dios en favor del hombre*. Presupuesto de la *salvación* es la situación negativa en que se encuentra el mundo y el hombre, y cuyo único liberador es Dios; sólo una intervención gratuita y benéfica de Yahvé puede evitar a las criaturas caer y permanecer en la ruina. Ciertamente, en la individuación y en la profundización de este concepto, ha sido decisiva para Israel la propia experiencia histórica, que conoce en la liberación de la esclavitud egipcia su momento decisivo. El éxodo de Egipto, realizado gracias a la intervención poderosa y determinante de Yahvé, constituirá siempre para el pueblo elegido la raíz y el paradigma de toda experiencia de salvación. En ésta aparece decisiva, según el AT, la libre, gratuita y soberana acción de Dios, que es ordenada no solamente a modificar la condición negativa (la esclavitud) en la cual se encuentra Israel (aspecto *negativo* de la salvación), sino sobre todo a inaugurar una relación de familiaridad intensa entre Dios y su pueblo y una época de paz, de bienestar, de estabilidad y de felicidad (aspecto *positivo* de la salvación).

Según la fe de Israel, el rol salvífico de Yahvé es tan fundamental que cualifica de manera determinante la misma identidad de Dios y, consiguientemente, el concepto que el hombre puede hacerse de El. De hecho, revelándose a Moisés antes de dar inicio a las intervenciones poderosas que tendrán como efecto la liberación de la esclavitud en Egipto, Dios se autodefine "Yo soy el que soy" (Ex 3,14). Con tales palabras Yahvé quiere expresar la *propia presencia junto a los suyos, para garantizar un futuro de bien*. No casualmente, mientras se manifiesta por medio de Moisés a Israel, Dios llama a sus hijos a la fe, invitándolos a mirar el pasado, en el

cual ya ha manifestado su potencia salvífica y, por otra parte, a proyectarse con confianza y arrojo hacia el futuro.

En el AT aparece con claridad la existencia de *mediadores* de salvación, que testimonian la voluntad divina de *implicar* al hombre en la obra de la salvación. Si bien es Dios el artífice principal y benévolo de toda intervención en favor de sus criaturas y de la historia, se dan *vocaciones y misiones* de algunos individuos que, animados y transformados por la *rúah* (espíritu) de Yahvé, cooperan libremente en la realización de un proyecto de bien. En cuanto a los niveles de esta colaboración humana, se pueden individuar tres principales: el de la *palabra* (los profetas), el de la *promoción de la paz y la justicia* (jueces, rey), el del *culto divino* (sacerdotes). Se señala también un importante grado de participación de todos los creyentes en la obra salvífica: la fe en Dios, la *escucha* de la palabra, la *fidelidad a la Alianza* y la *justicia*. Sin la libre acogida de los beneficios ofrecidos por Dios y sin el *amén* de Israel, no se llega a la 'tierra prometida'.

Después del exilio babilónico será cada vez más evidente para la teología del AT el *alcance universal* de la salvación prometida por Dios. El pueblo de Israel es siempre mejor comprendido cual *signo e instrumento* de la presencia benéfica de Dios en medio de *todos* los hombres; los hijos de Abrahán son llamados a ser *benedición* para todas las naciones: Yahvé quiere que *todos y todo pasen del exilio a la libertad*. En el Deutero-Isaías es muy importante, en relación a la salvación, la obra de un personaje excepcional y misterioso: el Siervo de Yahvé, que será "luz de las naciones" (Is 49,6) en virtud de su obediencia amorosa y del sacrificio de su persona que libará a Dios en favor y en lugar de sus hermanos (cf Is 52,13-53,12).

En una visión de conjunto del AT, no es difícil "reconocer una ley fundamental que caracteriza la historia de la salvación (...): la tensión entre cumplimiento y expectación". Lo que sucede en la historia, gracias a la intervención poderosa de Dios, es salvación *ya en acto*; aunque Israel comprende bien que el contenido de la promesa *todavía no* ha sido totalmente realizado. Por eso, hay que vivir en un estado de ardiente *espera* del futuro y de *tensión* escatológica. No menos importancia reviste, en el concepto veterotestamentario de salvación, su alcance *colectivo y personal a la vez*: "la actividad salvadora de Dios se dirige siempre al conjunto, al pueblo y a su organización, al mundo entero desde la muda creación hasta el hombre". Todo y todos son potencialmente llamados a beneficiarse de la potencia benéfica de Dios; esto comporta, entre otras cosas, que el mundo, según el AT, no se entiende sólo como escenario de la historia salvífica, o sea como realidad extraña a ella; entre el hombre y el mundo existe una 'solidaridad' no sólo en el ser criaturas de Dios, sino también en la *existencia* y en el *destino*.

Según la interesante teología veterotestamentaria de la creación, el don de la existencia que Dios hace a las criaturas se configura como la primera forma de *alianza*, o sea una relación de familiaridad, de benevolencia, que el Creador instaura libremente con los otros seres. Se da, en el AT, un "modo soteriológico de entender la obra de la creación". Llamándolas por amor a la vida, Dios hace entrar a las criaturas en la propia 'órbita' y dentro de los propios intereses; el *crear* no es para el Dios de Israel un puro ejercicio de potencia o un simple producir las cosas y 'arrojarlas' a la existencia; es, en cambio, un benévolo inclinarse, un voluntario acercarse a los seres llamados libremente a la luz desde las tinieblas de la nada; es la libre y sabia guía hacia la conquista del propio fin (providencia). Aquí se ve claramente que la salvación no comporta sólo un aspecto de *liberación-de-lo-negativo*, sino que entraña sobre todo los lazos permanentes y beatificantes que se establecen entre el Absoluto y el contingente, entre el Eterno y la historia. Cabe notar, además, que la creación-salvación tiene un intrínseco dinamismo escatológico; aunque sea algo *ya cumplido*, el proyecto creativo *todavía no* ha llegado a la meta definitiva; de hecho, al final de los tiempos, cuando la salvación alcanzará su

cumplimiento, se dará una auténtica 'revolución' de la vida y de las relaciones de las criaturas: cesará todo conflicto, desaparecerá la muerte, triunfará la paz y el bienestar, y habrá "nuevos cielos y nueva tierra" (Is 65,17).

Este alcance universal o general no excluye aquel otro *individual* de la salvación. Expresiones de este último son, según el AT, los distintos bienes, materiales y espirituales, actuales y futuros: bienestar, salud, descendencia numerosa, longevidad, paz, justicia, serenidad, verdad, vida después de la muerte (Dan 12,2). La salvación individual, aun siendo principalmente fruto de la benevolencia divina y, por tanto, dependiente de Dios, está unida *también* a la *fidelidad* del hombre a la alianza: *sine fide, nulla salus*. Se reconoce, así, un rol positivo del hombre en orden al propio destino, sin que venga a menos el principio según el cual solamente Yahvé ofrece "un escudo de salvación" (Sal 18,36), es "Roca de salvación" (Dt 32,15) y auténtico "liberador" (Sal 18,3).

Concluyendo, debe resaltarse que uno de los aspectos característicos del concepto veterotestamentario de salvación es, sin duda su carácter de *globalidad, totalidad e integridad*; como don de Dios, se refiere al hombre *entero* en *todas* las fases de su existencia y comprende también la *realidad cósmica e histórica* en la cual el hombre está inmerso; esto significa que la salvación, aun poseyendo una esencial dimensión escatológica, es para el *hic et nunc* y para el *nunc et semper*.

2. SALVACIÓN EN EL NT. El anuncio de la comunidad cristiana primitiva, testimoniado en el NT, contiene una afirmación radical y sorprendente: Jesucristo es el único salvador; en ningún otro hay salvación; "porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debemos salvarnos" (He 4, 12). Gracias a la vida, muerte y resurrección del Nazareno, la humanidad ha sido efectivamente liberada de la condición negativa en que vivía y ha entrado definitivamente en el 'mundo nuevo' y en los 'tiempos últimos'. Enviado por Dios no para juzgar, sino para salvar (Jn 3,17; 12,47), el Nazareno "fue entregado por nuestros pecados, y fue resucitado para nuestra justificación" (Rom 4,25); gracias a El toda la realidad se proyecta hacia un futuro de bien y la historia tiene ya un *sentido*, una dirección positiva de la cual Dios mismo es garante. Después del evento de Cristo, se da para la humanidad una certeza: Dios "quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad" (1 Tim 2,4) y lo quiere de manera *irrevocable* (cf. Rom 8,38-39).

En el NT se encuentran muchos de los principales elementos de la soteriología del AT. Acogiendo buena parte de la herencia teológica de Israel, la comunidad cristiana primitiva piensa en la salvación no sólo como *restauración o superación* de una situación negativa, sino también como gratuito interés de Dios en favor de la humanidad y del mundo, ordenado a *instaurar una nueva y más profunda relación personal* entre Dios, el Padre del Señor Jesucristo, y los hombres, llamados a hacerse *realmente hijos* y a dirigirse a Dios llamándolo 'Abbá' (Rom 8,15; Gál 4,6-7). También para la Iglesia primitiva la certeza de esta consoladora verdad se obtiene a partir de la experiencia histórica: Cristo es el nuevo Moisés que ha conducido definitivamente la humanidad de la esclavitud del pecado, de la muerte y de la ley, a la libertad de los hijos de Dios (cf. Gál 5,1; Rom 6,15ss). Como para Israel el rol salvífico de Yahvé ha sido determinante para la comprensión de la misma identidad de Dios, así para la comunidad cristiana de los orígenes la salvación, operada y ofrecida por *Dios Padre* gracias al envío del *Hijo*, Jesús de Nazaret, y del *Espíritu*, es el fundamento de un nuevo modo de percibir y profesar la fe en Dios: la presencia de Dios en la historia como *Padre* del Señor Jesucristo, como *Hijo* enviado por Dios y como *Espíritu* enviado por los Dos llevará, de hecho, a los cristianos a proclamar la inaudita realidad de un Dios uno y único que es *en sí* comunión y pluralidad de tres distintas personas". Otro dato común a la soteriología de Israel y a la del NT es la importancia dada a la *mediación* salvífica: ante todo, a aquella suprema, única, definitiva

y perfecta de Cristo (cf. Heb); a aquella de los *llamados y enviados* por Cristo, los apóstoles, constituidos por el Resucitado *pastores, anunciadores de la palabra y sacerdotes* del nuevo culto divino; y, en fin, a aquella de todos los creyentes que, mientras forman un pueblo real, una asamblea santa y una estirpe sacerdotal, son también llamados a cooperar en la realización del proyecto salvífico, adhiriéndose en la *fe*, en la *esperanza*, en la *caridad*, en la *obediencia* y en el *ejercicio del sacerdocio nuevo*, que consiste en la oferta de sacrificios espirituales (cf. 1 Pe). También para la comunidad cristiana primitiva, la salvación es la amorosa *invitación* que Dios dirige, por medio de Cristo, en el Espíritu, al hombre; y, como toda propuesta, puede ser acogida o rechazada.

Debe también destacarse que en la fase 'cristiana' de la historia salvífica (que es continuación de la precedente) se mantiene en vigor la ley fundamental de la 'tensión entre cumplimiento y espera': en efecto, la certeza de la presencia de los 'tiempos últimos' no apaga, en la comunidad primitiva, el deseo de la patria definitiva, que está en los cielos; ni extingue la tensión escatológica, ni tampoco alienta la falta de compromiso, el quietismo o la indiferencia en el tiempo presente (cf. 1-2 Tes). Otra dimensión común a la soteriología del AT y del NT es, en fin, el alcance *colectivo y personal* de la salvación: el creyente sabe que Jesús es aquel que ha derramado su sangre por 'muchos (Mc 14,24), o sea por todos, y a la vez es "mi Señor y mi Dios" (Jn 20,28).

Si en Cristo se han cumplido, según el NT, las promesas hechas por Dios a Israel, es lógico afirmar que la salvación cristiana tiene un alcance *universal e integral*: ésta hace referencia a *toda la realidad, a toda la humanidad y a todos los aspectos del hombre*. Ciertamente, según la teología neotestamentaria, la salvación se expresa sobre todo en algunos bienes de carácter espiritual y futuro (liberación del pecado, adquisición de la bienaventuranza); pero esto no excluye un alcance también al *hic et nunc* de la existencia humana; baste pensar en los milagros y las curaciones realizados por Jesús y frecuentemente indicados por el Evangelio como signo de la presencia del reino y del evento de los últimos tiempos; o también a la presencia benéfica de Cristo, del Espíritu y del Padre, en la vida de los creyentes; o la comunión fraterna que se instaura entre aquellos que acogen el Evangelio, reciben el bautismo y entran a formar parte de la comunidad eclesial.

Para expresar brevemente el contenido del mensaje del NT sobre el significado de la salvación, puede ser útil considerar el sentido de la frase "Dios es amor" (1 Jn 4,8.16). Ésta traduce la experiencia fundamental y 'decisiva' hecha por el hombre en la historia de la salvación; y significa que Dios llama a los hombres a la comunión personal con El, por medio del Hijo, en el Espíritu. El Dios de Jesucristo, en otros términos, ha manifestado "en la plenitud de los tiempos" (Gál 4,4) su irrevocable voluntad de admitir a los hombres a participar su propia vida. Por eso ha *donado libremente* a la historia el Hijo y ha *enviado libremente* el Espíritu, a fin que los hombres puedan reconocer el señorío de Cristo (1 Cor 12,3) y participar su muerte y resurrección. También podrán llamar a Dios *Abbá* (Rom 8,14) y ser y vivir como "hijos de Dios por la fe en Jesucristo" (Gál 3, 26). Sin embargo, como *don de sí y libertad* son la verificación del amor y, dado que Dios ha mandado al Hijo y al Espíritu, se puede concluir que "Dios es amor". Hay que afirmar, por tanto, que el ser salvados consiste precisamente en hacer "comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo" (1 Jn 1,3), en vivir en su amor (Rom 5,5), en conocer "cara a cara" a aquel Dios que sólo el Hijo conoce (Mt 11,27; Jn 3,11.32; 7,29), y que nadie ha visto jamás (Un 1,18; 1 Tim 6,16), en ser regenerados y renovados en el Espíritu (Tit 3,5), en hacerse nueva criatura (2 Cor 5,17; Gál 6,15), en nacer de lo alto y del Espíritu (Jn 3,3-8), y, en definitiva, en llegar a ser "partícipes de la naturaleza divina" (2 Pe 1,3-7).

Es importante señalar otro elemento. El NT, además de la acción del Padre, del Hijo y del Espíritu, asocia estrechamente la afirmación soteriológica al *misterio pascual* de la muerte y

resurrección de Jesús, como oferta de sí mismo *por nosotros* (=en nuestro favor y en nuestro puesto)⁹. Vértice de la vida de *pro-existencia* del Nazareno, la cruz del Resucitado es aquel evento que, por un lado, es fruto de las concretas decisiones tomadas por Jesús durante sus días terrenos y, por otro, es el misterioso e incomprensible punto de llegada del proyecto salvífico del Padre. Y mientras constituye el coronamiento de la libertad humana del Hijo de María, la cruz es también el signo más claro de su disponibilidad hacia el Padre, que lo ha querido su 'Siervo' en orden a la liberación definitiva de la humanidad y del cosmos; una disponibilidad que el Hijo había ya claramente manifestado en la *kénosis* de la encarnación (Flp 2,6-8).

Una última indicación. Los autores del NT afirman explícitamente que, después de la desaparición de Cristo del escenario de la historia, la *Iglesia* es el lugar concreto de experiencia de la salvación. Lo atestigua unánimemente la predicación apostólica, cuando reconoce que los creyentes forman un cuerpo, o sea la Iglesia, del cual Cristo es la cabeza (Col 1,18; 3,15), "plenitud" (Ef 1,22 ss.), principio de vida y de crecimiento (Col 2,19; Ef 4,11-16). Cristo ha querido y amado a la Iglesia, entregándose a sí mismo por ella (Ef 5,22); ésta pertenece explícitamente a los objetivos de su misión, como aparece en los múltiples testimonios evangélicos donde se afirma que El quiere ser el 'pastor' de un 'rebaño' formado por todos los elegidos (Mc 14,27 y par.; Jn 10,1-29). Para indicar esta especial comunidad de 'llamados', Jesús de Nazaret usa la imagen de los invitados al banquete de bodas (Mc 2,19 y par.) y la siembra (Mt 13,24). Además, la ha caracterizado como una realidad 'orgánica', paragonándola a una ciudad (Mt 5,14), a una familia (Mt 23,9) e indicando para ella algunos elementos 'constitucionales': los doce Apóstoles con Pedro a la cabeza (Mc 3,34 y par.), la universalidad de la misión (Mt 8,11 ss), la oración (Lc 11,2-4), el estilo de vida (Mt 5,1-12), la ley suprema de la caridad (Jn 15,12), el memorial de su pasión (Mc 14,22-24), el deber de la espera de su retorno.

III. Trinidad y salvación

En el curso de la bimilenaria historia del cristianismo, los creyentes han reflexionado sobre la salvación en forma constante y en "*diversos horizontes epocales de pensamiento y de experiencia*". Mientras se remite a los estudios específicos para profundizar el desarrollo de la soteriología en el curso del tiempo, se quiere ahora proponer una relectura sistemática del dato de fe sobre la salvación. Y parece útil, a este propósito, hacer de la Trinidad de Dios el criterio unitario de comprensión del contenido de la fe relativo a la redención.

Según el NT, que quiere entender quién es el Dios de los cristianos y cuál es la salvación que los creyentes experimentan como realidad presente y venidera, actual y futura, necesariamente hay que contemplar el misterio pascual y proclamar que Dios es el Padre que ha enviado al Hijo (que se ha hecho hombre, ha predicado el reino, ha hecho milagros, ha muerto y ha resucitado) y al Espíritu (que permite a los hombres reconocer la paternidad de Dios y el señorío del Nazareno). Misterio pascual y misterio trinitario constituyen los dos polos imprescindibles de cualquier reflexión soteriológica cristiana.

En el esfuerzo por individuar los elementos y significados esenciales de la comprensión de la salvación, es útil una relectura en clave *trinitaria* de la soteriología. Entendiendo por salvación el complejo de las acciones mediante las cuales Dios elimina el pecado, el mal y la muerte que han entrado en la historia a causa del abuso de la libertad por parte del hombre; junto al resultado o efecto de estas acciones divinas, o sea la vida nueva en la que el hombre es introducido gratuitamente, somos remitidos inmediatamente de nuevo al Dios trinitario. En efecto, el NT presenta claramente al Padre como *origen* de la salvación: "tanto amó Dios [=el

Padre] al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna" Un 3,16). Por otra parte, se habla del Hijo como *mediador* de la obra salvífica: "Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la plenitud, y *reconciliar* por él y para él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos" (Col 1,19-20). Y, en fin, subraya que el Espíritu es el que *derrama* en el espacio y en el tiempo la bondad salvífica del Padre manifestada en Cristo (cf. Hechos). Además, los Tres constituyen también el *fin* de las acciones salvíficas: "nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo" (1 Jn 1,3); y representan el punto de llegada de la historia salvífica: "que Dios sea todo en todos" (1 Cor 15,28).

Pero esto no basta; para expresar mejor el dato de fe, se puede afirmar que la salvación tiene un alcance trinitario en cuanto al origen, a la economía y al fin. *Ubi Trinitas, ibi salus*.

1. EL ORIGEN TRINITARIO DE LA SALVACIÓN. Puesto que el Dios de Jesucristo es, según la fe eclesial, comunión de tres personas distintas, que son uno en el amor y en la naturaleza, es necesario reconocer que Padre, Hijo y Espíritu Santo son el único principio de toda 'acción ad extra'. Esto porque los Tres poseen *totalmente* el océano de la vida divina, aunque en manera 'original': el Padre como *no-engendrado*, el Hijo como *engendrado*, el Espíritu como procedente. Además, las tres divinas personas no están nunca la una sin la otra: "el Hijo está todo en el Padre, todo en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre, todo en el Hijo": es el misterio de la divina *perikhóresis*. El 'expandirse' del misterioso y maravilloso dinamismo 'hacia fuera' de Dios tiene como *ratio* este mismo dinamismo, dirá Tomás de Aquino. Por eso, "creación, gobierno divino y misión del Hijo y del Espíritu van vistos como una prolongación de las procesiones internas. El Padre, 'Dios fuente', está al principio de todo: Él es también término último de todo: Como todo proviene de Él, así todo debe retornar a Él'. *Exitus* y *reditus* ven comprometidas en la historia a las tres divinas personas; y, como la creación, así también la salvación es obra trinitaria. Tomás con sus particulares categorías teológicas explica que solamente Cristo es la *causa próxima o inmediata de la salvación*, pero ésta es obra de toda la Trinidad, *causa primera y remota* de la obra salvífica, a partir de dos consideraciones: a) toda la Trinidad ha querido y aceptado el sacrificio ofrecido por el Hijo hecho carne: b) la pasión de Cristo es eficaz para la liberación del género humano en virtud de la *divinidad* de Cristo. En otros términos, se puede afirmar que la obra de la salvación debe hacer referencia, en su proyecto, a los Tres: al Padre, principio y fuente de la "eterna sinfonía intradivina" y de todo "libre canto de amor" que resuena en el templo; al Hijo, eterno icono de la belleza del Padre, reflejo en el tiempo de su misterio inefable, eterno sí al amor del Padre que por amor "no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios" (Flp 2,6); al Espíritu, eterno abrazo de los Dos, que por amor quiere llegar a ser el vínculo entre el Eterno y la historia y el Consolador de cuantos estaban perdidos.

Es cierto que, respecto a su origen, la salvación nos remite a la realidad de los Tres; por otra parte, sin embargo, ésta nos envía de modo especial al Padre, fuente de la divinidad y principio de la existencia de las criaturas; sólo su amorosa y gratuita iniciativa es la razón adecuada de aquel libre 'inclinarse' sobre la historia, que se traducirá en el envío del Hijo y del Espíritu y en la 'elevación' de las criaturas a la participación de la misma vida divina'. *Ubi Pater, ibi salus*.

2. LA ECONOMÍA TRINITARIA DE LA SALVACIÓN. Los autores del NT siempre han considerado la historia de Jesús Salvador en una perspectiva trinitaria; no por acaso, en todos los estratos o estadios redaccionales y tradicionales del NT se verifica una *lectura o comprensión trinitaria* del evento Cristo.

Bien encuadrado el evento cristológico, cabe notar que éste presenta una 'estructura' trinitaria y que "sólo en la percepción de esta estructura trinitaria se puede acoger a Cristo en su

identidad y en su plenitud". Gracias a Cristo, no sólo la Trinidad *inmanente* se ha hecho la Trinidad económica, sino que también se han cumplido los eventos de nuestra salvación. Es lógico, pues, asociar la economía de la salvación, en su concreto e histórico desarrollo, a la realidad de los Tres, según los autores del NT. "Por nosotros los hombres y por nuestra salvación", el Padre manda al Hijo y al Espíritu, el Verbo se hace carne, y el Espíritu es derramado sobre la Iglesia y sobre el mundo. He ahí por qué, *quien dice Trinidad, dice salvación*; o sea compromiso gratuito en favor de las criaturas: dice misterio adorable y consolador de un Dios amabilísimo porque nos ama totalmente.

Contemplando en particular la cruz, considerada bien como evento *histórico* que corona y concluye la vida de fidelidad al Padre por parte del Nazareno o bien como evento *culmen* de la libre autocomunicación de Dios por medio del Hijo, se la podrá fácilmente comprender como evento *trinitario*. La cruz es la hora y el lugar de *entrega* y de *abandono* (Mc 15,34) del Hijo por parte del Padre y de la efusión del Espíritu a través de las llagas del Crucificado (Jn 19,34); es la hora de la manifestación clara de la filiación divina del Nazareno (Mc 15,39); es la hora de la reconciliación y el retorno de la humanidad a la casa del Padre, después de la dispersión y del exilio.

No se pueden entender en toda su profundidad la cruz y la muerte de Jesús (y por tanto la salvación), si se prescinde de la paternidad de Dios (respecto al Hijo y a los hombres), de la *filiación* de Jesús (respecto a Dios) y de la realidad del Espíritu, que es el sublime "testigo del sufrimiento del Señor"³⁵. Ni se llegará a comprender bien en qué consiste la salvación cristiana: ésta es la expresión elocuente de la cercanía, de la atención, de la misericordia y de la *compasión* del Padre; de hecho, con su muerte, "Jesús ha explicitado en el mundo la voluntad del Absoluto de ser solidario del destino de los mortales y el amor del Padre compartiendo la vida de sus hijo". *Ubi crux, ibi misericordia Patris*.

También la resurrección del Crucificado, que constituye el *sí* del Padre al ofrecimiento del Hijo y que tiene un decisivo valor salvífico, es un evento *trinitario*. En efecto, el Padre ha resucitado al Nazareno de entre los muertos (He 2,24), constituyendo Señor y Cristo a aquel que había sido crucificado (He 2,24). Jesús, a su vez, es objeto de la resurrección por parte del Padre; humillado, viene exaltado y constituido Hijo de Dios "poderoso según el Espíritu de santidad" (Rom 1,4); es aquel de quien el Padre testifica la veracidad; gracias a su resurrección, ha derribado el muro de separación que existía entre el hombre y Dios (Ef 2,14-18) y la humanidad ha alcanzado, en Él y gracias a Él, una condición nueva (1 Cor 15,20-28). El Espíritu, en fin, está presente en los eventos pascales como aquel en el que el Nazareno ha sido resucitado (1 Pe 3,18) y ha sido constituido dador de la vida (He 2,32); constituido en don al Crucificado para que lo resucite, lo exalte y lo anime totalmente, después de la Pascua el mismo Espíritu es comunicado por el Padre y el Hijo a la humanidad. Y comienza el *día nuevo y último*: aquel de la salvación como remisión de la esclavitud, de la muerte, del poder de las tinieblas, haciendo posible, al mismo tiempo la *comunión con el Dios trinitario*.

La salvación, bajo el punto de vista de la acción de Dios, nos dirige ciertamente a la Divina Comunidad; sin embargo, ésta remite de manera inmediata al Señor muerto y resucitado, al Siervo sufriente que con su sacrificio ha 'abierto a los creyentes el reino de los cielos'; remite al Humillado del Calvario, cuya sangre ha sido derramada *en favor* de todos, de forma eficaz y definitiva. Él es el iluminador de la humanidad, el redentor, el vencedor de la muerte, el libertador, el divinizador, justicia de Dios. Sobre esta base se apoyan sea el continuo esfuerzo del pensamiento creyente para individuar algunas categorías teológicas útiles que interpreten y expresen la realidad de la salvación cristiana realizada por medio de la cruz del Nazareno (*sacrificio, rescate-redención, mérito, satisfacción*), sea el estaurocentrismo soteriológico del Occidente. Todos los intentos de 'leer desde dentro' (*intus legere*) el misterio de la redención

cristiana se fundan siempre sobre tres verdades inquebrantables para los creyentes: a) la cruz es el *acontecimiento* del amor infinito del Padre y de Cristo; b) en ella Dios está *seriamente* comprometido, así como Cristo mismo se ha comprometido con la totalidad del propio ser humano-divino; c) de esta forma nos ha liberado y salvado *verdaderamente*. Por eso, *ubi crux, ibi Trinitas et vera salus*.

3. EL CUMPLIMIENTO TRINITARIO DE LA SALVACIÓN. Teniendo en cuenta su *origen y su economía*, la salvación ha sido considerada sobre todo como *acción* de Dios, en particular de Cristo, a favor del hombre. Vista, en cambio, en relación al *cumplimiento o fin*, la salvación se entiende mejor como *efecto* de tal acción divina. En este sentido indica, según la fe cristiana, ante todo la reconstrucción o liberación del hombre 'herido' por el pecado y oprimido por sus consecuencias (individuales y sociales, espirituales e históricas); y, sobre todo, "plenitud de la propia existencia", "realización de una auténtica existencia completa"⁴⁴, reconciliación con Dios, como afirma K. Barth, vocación del hombre a la *comunión con la Trinidad y con las otras criaturas*.

El Dios trinitario es, en primer lugar, *hic et nunc*, el *cumplimiento o fin* de la salvación. La larga historia de la presencia libre de Dios en el espacio y en el tiempo de los hombres, iniciada con la vocación de Abrahán y que se concluirá con la parusía (historia de la salvación), está ordenada precisamente a hacer habitar la Trinidad en la historia y a elevar la historia hasta la Trinidad. Asistimos, pues, a la comunión de vida y de acción entre el Dios trinitario y la humanidad, que, si bien está inmersa cotidianamente en la debilidad, en la fatiga, en la angustia, en las equivocaciones, *ya desde ahora experimenta realmente* la gloria de la *vida nueva* y proclama el *cántico nuevo* (Ap 5,9), con serenidad y en la esperanza, mientras continúa su camino en la historia, mirando hacia la patria.

La reflexión sobre el *hic et nunc* de la salvación exige necesariamente que se hable de las actuales *mediaciones religiosas* salvíficas. ¿Dónde es posible hoy encontrar a Cristo salvador y hacer experiencia de la salvación? El tema es delicado y complejo; sin embargo, puede darse una respuesta inmediata: ante todo, es la comunidad de las personas creyentes que permite el encuentro con Cristo y, gracias a él, con el Dios tripersonal; "sólo conocemos a Cristo, a la luz y en la convivencia con los que con anterioridad a nosotros han creído"⁴⁶ Los creyentes son "las 'humanidades suplementarias' del Verbo encarnado a través de las cuales él va llegando a todos los hombres con la misma inmediatez que llegó a sus contemporáneos en Palestina"⁴⁷. El Vaticano II llama a la Iglesia "el sacramento universal de salvación" establecido por Cristo y al cual todos están llamados. En la vida de esta comunidad, ocupan un puesto de relieve la *fe, el bautismo y la eucaristía*; "estas tres realidades forman la mediación normativa y actualizadora de la redención y por ello son constitutivas de la Iglesia. La fe abre el hombre a Dios y a su propuesta de salvación hecha al mundo por medio del Hijo en la potencia del Espíritu; el bautismo marca el paso del hombre de la condición creatural a la vida nueva de 'hijo de Dios'; la eucaristía, memorial de la cruz y de la resurrección, prenda de la gloria futura, es la presencia viva en la historia del amor apasionado de un Dios que continúa entregándose en las manos de la humanidad, a fin de que la humanidad vuelva, reconciliada, a El. No menos importantes aparecen los otros sacramentos: la *confirmación*, que hace testigos maduros y colaboradores de Dios en la realización del proyecto salvífico de Dios; el *orden*, que transforma un hombre habilitándolo al servicio de la palabra, del pueblo de Dios, de la eucaristía y de la caridad; el *matrimonio*, que transforma el amor de dos personas a semejanza del amor de Cristo por su Iglesia; la *reconciliación*, que marca el triunfo del amor misericordioso de Dios sobre el pecado del hombre; la *unción de los enfermos*, que comunica la 'fuerza sanadora' de Cristo.

La eficacia de estas mediaciones depende estrictamente de la *acción del Espíritu* en la historia; en efecto, el Paráclito hace posible el sí de la fe en Dios Padre y en el Señor Jesucristo; es El quien hace posible la presencia en el *hic et nunc* del pasado salvífico; es El quien hace los gestos sacramentales viva experiencia de la vida inefable de Dios. Y también el Espíritu, soplando donde quiere y como quiere, suscita expectativas y elementos de gracia en cada rincón de la tierra. Es gracias a El que "Cristo libera y cura nuestra libertad"; El sostiene el esfuerzo de solidaridad y de justicia de todos los hombres de buena voluntad; El transforma todo esfuerzo de liberación en gesto significativo y eficaz ante la llegada del reino de justicia y de paz. Por eso, *ubi Spiritus, ibi salus*.

El Dios trinitario es *cumplimiento y fin* de la salvación *hic et nunc, nunc et semper*. Después de comunicarse al hombre durante el camino fatigoso de lo cotidiano y de haber transformado el presente, haciéndolo "el lugar donde se debe verificar y vivir la salvación eterna", El se propone también como meta y patria: es la *beata visio* y la *beata communio Patris, Filii et Spiritus Sancti*, el día eterno, sin ocaso. Tambiénde esta perspectiva aparece decisivo el rol del Espíritu, porque Él "es el *más allá* de la historia, y, cuando El actúa en ella, lo hace para traer a la historia los últimos días, el *éschaton*"

Si el *origen* de la salvación conduce de manera especial al Padre y la *economía* lleva eficazmente al Hijo, el *cumplimiento* trinitario de la salvación está muy unido al Espíritu. La vida nueva o de los *salvados* consiste en el "caminar según el Espíritu" (Gál 5,25), guiados por la ley nueva, que "es principalmente la misma gracia del Espíritu Santo, dada a los fieles de Cristo"

IV. Tareas de la soteriología sistemática

A la luz de la historia del pensamiento creyente y de las últimas elaboraciones tanto de la teología en general, como de la soteriología en particular, parece oportuno indicar algunas tareas de la soteriología sistemática

La primera tarea del teólogo, que reflexiona sobre la salvación cristiana, es la de evitar algunos *límites o carencias* existentes en los tratados anteriores. Los más relevantes, entre otros, son: la visión *individualista* de la salvación, según la cual ésta se reduce a un hecho privado, sin ningún nexo con la vida de toda la Iglesia y de *toda* la humanidad; se perdía de vista sea la necesidad de un compromiso de comunión y condición en la caridad, sea la necesaria referencia 'ad extra' de la vida de los creyentes. Hay que afirmar resueltamente que la salvación no se reduce a aferrarse sólo a la propia 'ancla de salvación', sino que consiste en el compartir con todos las alegrías y las fatigas de la historia. Otro límite era un cierto *juridicismo* de la visión soteriológica, que llevaba a acentuar el aspecto voluntarista de la espiritualidad cristiana, subrayando el discurso del *mérito* y ofuscando la sobreabundancia del don de Dios. Igualmente negativo era el *espiritualismo*, reflejo de una visión antropológica *dualista*: la salvación venía a veces considerada como una realidad que transforma sólo el *alma*; en esta forma se olvidaba que Cristo es el redentor de todo hombre, no de una sola dimensión de su realidad. Un último límite consistía en retener la salvación como puro dato escatológico; si sólo en la gloria se adquiere una verdadera experiencia de la salvación, se caerá casi inevitablemente en una actitud de *contemptus et fuga mundi*.

En segundo lugar, el teólogo que profundiza la soteriología cristiana debe poner en claro las *permanentes aspiraciones* de salvación del hombre o los *presupuestos antropológicos* de la libre oferta de Dios a la humanidad, que se concreta en el envío del Hijo y del Espíritu. Asimismo hay que individuar las *conexiones* o los *puntos de contacto* existentes entre la

propuesta cristiana y la sensibilidad contemporánea. Se trata, en definitiva, de captar todas las instancias, de *hoy* y de siempre, que constituyen una especie de invocación de un *algo-más*, que el Dios cristiano, según la fe neotestamentaria, ha ofrecido ya a la historia. Una vez examinada la pregunta que brota del corazón humano, hay que considerar la respuesta ofrecida por Dios en la historia de Israel y del Nazareno: este acercamiento crítico del dato revelado nos pone en actitud de escucha humilde de la Palabra de Dios y del testimonio de la comunidad primitiva. Es una tarea de capital importancia para la soteriología, como para cada capítulo de la teología; y hay que realizar este trabajo con gran atención y objetividad, para no correr el riesgo de 'forzar' la Palabra según nuestro proyecto salvífico preconstituído y para descubrir más bien aquella improgramable y siempre nueva propuesta de Dios, presente en la historia. A lo largo de este proceso cabe prestar mayor atención a la persona y a la vida, muerte y resurrección del Salvador, Hijo del Padre de toda gracia y dador del Espíritu que hace nuevas todas las cosas. De la escucha de la Palabra 'primera', la de Dios, es necesario pasar a la escucha de la palabra 'segunda', la de los hombres que se han esforzado, a la luz y con la fuerza del Espíritu, por 'leer desde dentro' el misterio que se ha manifestado en Jesucristo. Es el momento del examen de la conciencia *refleja* de la Iglesia, que se ha ido formando en el curso de los siglos, a partir del pensamiento, de la oración, de la caridad y del testimonio de cuantos han experimentado personalmente la experiencia de la salvación. Este examen pone de manifiesto la notable riqueza contenida en la Palabra, expresada en el transcurso del tiempo dentro de los diferentes horizontes culturales e históricos en los que ha vivido la comunidad cristiana. Otro paso de esta segunda etapa consiste en conducir a la unidad el dato soteriológico, buscando un principio unificante, que consienta valorar todo el patrimonio que está asociado al concepto de salvación cristiana. Contemporáneamente, el teólogo deberá también "reconocer las alergias, rechazos y sospechas"⁵⁷ existentes respecto a algunas categorías soteriológicas tradicionales, para verificar su veracidad o para desenmascarar su falsedad, de modo que ofrezca una propuesta significativa para la Iglesia y para los hombres de su tiempo; esta propuesta deberá mostrar también los límites de una concepción de la salvación puramente mundana o puramente espiritualista.

Como última tarea, el teólogo debe integrar los diversos 'horizontes' de reflexión sobre la salvación diferentemente acentuados en el curso del tiempo: el antropológico, el eclesiológico, el sacramental, el cristológico, el escatológico. Una buena clave de comprensión, en este sentido, se encuentra, como se ha tratado de indicar precedentemente, en el *horizonte trinitario*. Ya que, si es verdad que "la tarea suprema del cristianismo es dar razón de su propio nombre: religión mesiánica, es decir propuesta de salvación mediante el anuncio de Jesús de Nazaret como Salvador para todos; religión en la que el reino de Dios y el reino del hombre coinciden en El, como lugar concreto en el que Dios es definitivamente hombre y el hombre está definitivamente en Dios"; es igualmente cierto que la identidad, la misión y el destino de Jesús y, por tanto, del hombre se explican adecuada y totalmente sólo a la luz del misterio inefable y beatífico de la Trinidad.

[-> *Absoluto; Amor Antropología; Ateísmo; Autocomunicación; Bautismo; Budismo; Catequesis; Comunidad; Comunión; Confirmación; Creación Cruz; Dualismo; Economía, Trinidad; Escatología; Espíritu Santo; Eucaristía; Experiencia; Fe; Filosofía; Heidegger; Hijo; Historia; Iglesia; Islam; Jesucristo; Liberación; Meditación; Misterio; Oración; Padre; Penitencia; Perikhóresis; Religión, religiones; Revelación; Sacerdocio; Teología y economía; Trinidad; Vaticano II.*]

Giuseppe Marco Salvati

SÍMBOLOS DE FE

SUMARIO: I. Sentido, origen y función.—II. Confesiones de fe y NT.—III. Del Credo Romano al Símbolo Apostólico.—IV. El "Quicumque" (Ps-Atanasiano).—V. Símbolos conciliares.—VI. Credos modernos.

I. Sentido, origen y función

Con el término de símbolos de fe, confesiones o credos se designa normalmente un resumen preciso, más o menos breve y fijo, de los contenidos esenciales de la fe cristiana (de ésta hablamos aquí, si bien tales compendios se hallan presentes también en otras religiones). La proveniencia, el significado y los motivos de su designación como "símbolo" no se hallan suficientemente dilucidados. A pesar de su origen griego (*symbolon*), el término aparece por vez primera aplicado a los credos en el Occidente latino, en concreto en Cipriano de Cartago, quien asegura que el cismático Novaciano bautiza con el mismo "símbolo que nosotros los católicos... y no parece diferenciarse de nosotros en el interrogatorio bautismal" (Ep. 69,7; Hartel II, 756). Por su parte, Firmiliano de Cesarea, a propósito del bautismo administrado por una mujer desequilibrada, admite que no faltaba ni el "symbolum trinitatis ni el interrogatorio establecido por la Iglesia" (Ep. 75,11; Hartel II, 817s). En Oriente se hablaba normalmente de la "fe" o de la "doctrina", no hallándose el término "symbolon" para designar al credo hasta los así llamados cánones del concilio de Laodicea (Mansi 2, 563s). De su significado se han dado diversas explicaciones, entre las que resulta difícil justificar la preferencia exclusiva por una de ellas. Siguiendo a Rufino (CCL 20,2), bastantes autores antiguos y modernos lo interpretan en el sentido de signo (indicium) o señal, pero como equivalente de "collatio" (composición conjunta, resultado de diversas aportaciones), explicación que se funda en la semejanza existente entre los términos griegos "symbolon" y "symbolé" (collatio) y en el falso supuesto de la composición del credo por los doce apóstoles. Otros, al significado de sello acreditativo y distintivo (PL 38, 1058), añaden el de pacto, acuerdo, contraseña, garantía legal (PL 38, 1072; Carpenter 7ss). Por su parte, varios investigadores modernos, apoyándose en testimonios antiguos (CSEL 4, 198), opinan que la asunción del término símbolo para designar a los credos cristianos proviene de las religiones místicas, en las que "symbola" equivalía a las fórmulas estereotipadas, conocidas por los iniciados, que servían de signos identificativos. Kelly, después de atender a las distintas hipótesis, da por seguro que "primitivamente el *symbolum* significó las tres preguntas bautismales" (77), lo cual estaría confirmado por el concilio de Arlés (314) que en su c. 9 ordena interrogar sobre el símbolo a los que provienen de la herejía para comprobar si responden con la Trinidad, en cuyo caso no han de ser nuevamente bautizados (CCL 148, 10s).

A pesar de su influencia recíproca y de su semejanza con otras fórmulas doctrinales, como las "reglas de fe" (*regula fi dei, regula veritatis*), éstas no son intercambiables sin más con el símbolo bautismal, pues la regla de fe es un compendio de la fe cristiana tal como corresponde a la tradición doctrinal de una iglesia concreta, resumen flexible en su extensión y tenor literal, pero coincidente en el contenido nuclear de la doctrina (CCL 1, 197s; 2, 1160, 1209; Adv. Haer. 1,101); por otra parte, la regla de fe se configuró en un ambiente de polémica antignóstica y antiherética, por lo que en la primera antigüedad cristiana era valorada como garantía y prueba de ortodoxia doctrinal.

El origen y la circunstancia vital (*Sitz im Leben*) en el que fueron surgiendo los símbolos ha ocupado intensamente a los estudiosos de este siglo (información detallada en Kelly 47ss y TRE 392ss). Algunos como Cullmann intentaron poner en relación el origen de las profesiones de fe con una gran diversidad de situaciones propias de las comunidades cristianas, tales como el bautismo y catecumenado, los exorcismos, las diversas celebraciones litúrgicas, la catequesis, las persecuciones, las controversias con la herejía. Pero, ante la ausencia de testimonios documentales que prueben esta pluralidad de situaciones como momentos originarios antes del s. III, sigue prevaleciendo la tesis tradicional que relaciona originariamente la profesión de fe con el bautismo, su preparación y su celebración (la introducción del símbolo en la celebración eucarística no parece haber tenido lugar antes del s. VI). Kelly sostiene que "la verdadera y original finalidad de los credos, su primaria *raison d'être*, fue su papel de afirmaciones solemnes de fe en el contexto de la iniciación bautismal" (49). A este respecto es usual distinguir entre credos declaratorios y credos en forma de pregunta-respuesta. Los credos declaratorios, o recitación (pública, solemne) en primera persona de fórmulas fijas, no pueden datarse antes del s. IV, al menos no hay ningún testimonio explícito a su favor. Explicar este silencio recurriendo a la disciplina del arcano (el símbolo se transmitía oralmente, se aprendía de memoria y solamente era conocido por los iniciados en la fe), no parece convincente, pues nada indica que tal disciplina, de la que hay testimonios en el s. IV (PG 33, 852ss; PL 14, 335; CCL 20,2), tuviera también vigencia en los siglos anteriores, en los que se cita las reglas de fe, se describe la constitución de la Iglesia y se expone públicamente la celebración litúrgica (Ireneo, Hipólito, Justino). De ahí que investigadores recientes (Ritter 407, Vokes 531) hagan de este argumento e silencio motivo suficiente para no hablar de credos declaratorios antes del s. IV. ¿Se dieron, entonces, desde los comienzos las fórmulas interrogatorias, acompañadas de las respuestas respectivas y relacionadas con la celebración litúrgica del bautismo? Kelly ha hecho un esfuerzo detallado y encomiable por descubrir sus huellas y sus antecedentes en los ss. anteriores (Tertuliano, Justino, Hipólito), incluso en los mismos textos del NT (He 8, 36-38; 16, 14s; 1 Pe 3,21; 1 Tim 6, 12; Heb 4, 14). Pero también en este punto otros autores se muestran menos optimistas en la valoración de sus resultados, reteniendo como no demostrado irrefutablemente el uso del credo en la liturgia bautismal de los dos primeros siglos y considerando algunas reconstrucciones de fórmulas interrogatorias hechas por Kelly (p.e. a propósito de Ireneo y Justino) como una "combinación hipotética" (Ritter 496s). Divergencias entre especialistas que obligan, en consecuencia, a juicios matizados en todo intento de explicar históricamente el surgimiento, evolución y utilización de los credos en sus momentos iniciales.

Con todas las diferenciaciones necesarias puede retenerse, no obstante, como elemento seguro la estructura trinitaria del bautismo (Mt 28,19), presente en los símbolos de fe, y la relación estrecha entre ambos, si bien sus inicios y evolución histórica resultan complejos y no uniformes si se atiende al estado de las fuentes. Pero esta relación es ya por sí misma significativa en orden a descubrir las funciones desempeñadas por las confesiones de fe a lo largo de la historia y también en la actualidad (TRE 437ss).

Las confesiones no son ellas mismas objetos de fe, sino que nos remiten constantemente al Dios revelado en Jesucristo como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Tienen una función de alabanza y de adoración, son doxología confesante; hacia ello apuntan las distintas formulaciones, desde las más simples hasta las más complejas, densas, elegantes y elaboradas. Así se explica su uso en las celebraciones litúrgicas (*lex orandi, lex credendi*). El reconocimiento creyente y adorante de Dios es presupuesto, acompañante y meta de la liturgia bautismal (también de la liturgia eucarística) en la que se recitan los símbolos. El bautismo es uno de los momentos más decisivos en la vida de un cristiano y es normal que en estas circunstancias se haga la confesión de fe. Tienen también una función identificativa y comunitaria. En ellas se pone de manifiesto la propia identidad creyente (el símbolo como señal acreditativa y testificativa),

expresan e intensifican los lazos de pertenencia y las vinculaciones comunitarias, son expresión pública de la fe compartida y fortalecimiento múltiple de la comunión. Por ello el rechazo global o parcial de las confesiones de fe lleva de por sí a la excomunión. Así se explica el carácter delimitativo de las mismas, pues sirven para diferenciarse frente a otros grupos religiosos o profanos. Así se entiende también el carácter defensivo o polémico, en contra de las interpretaciones equivocadas o heterodoxas, que algunos credos han adquirido a veces en su decurso histórico. Pero sería incorrecto interpretar esta función como autoafirmación excluyente o enclaustramiento autocomplaciente en el propio "ghetto"; sólo desde la propia identidad creyente es posible el diálogo riguroso y la apertura para con los "otros". Urgencia vivamente sentida en el contexto actual donde el pluralismo religioso no es solamente una situación de hecho y de derecho, sino también un estímulo apasionante para la reflexión creyente. Y en esta situación es donde las confesiones de fe desempeñan también una función catequética y kerigmática. En cuanto resumen normalmente abreviado de la fe sirven para la instrucción y el conocimiento de su contenido nuclear. En cuanto instrumento de evangelización pueden necesitar adecuación a las circunstancias históricas y culturales, pues es posible que sólo reinterpretados o retraducidos (o al menos convenientemente explicados) los credos tradicionales puedan volverse hoy día elocuentes y alcanzar así su cometido último: remitirnos al Dios vivo y verdadero del que quieren dar testimonio.

II. Confesiones de fe y NT

La hipótesis de una fórmula de fe de origen apostólico, fija en su contenido y acabada en su estructura, de la cual dependerían todos los credos posteriores como de su modelo originario, no encuentra mención directa ni confirmación indirecta en los textos del NT [cf. *infra símbolo apostólico*]. Todo indica que el proceso de elaboración y configuración de lo que pueden considerarse como núcleos germinales o elementos fragmentarios de credos posteriores fue tan complejo y diversificado como podían ser las situaciones vitales de los diversos grupos cristianos. En los textos que nos han dejado, textos confesantes, queda plasmada su fe, cuya peculiaridad más específica está relacionada con el acontecimiento Cristo.

Cristo es en rigor lo que los apóstoles anuncian y predicán, el contenido de su kerigma, el evangelio en persona; en un camino largo y diversificado, que va desde la cristología implícita hasta la fe cristológica explícita y que tiene en la muerte y resurrección su momento decisivo como punto de arranque para una nueva y definitiva comprensión creyente de la persona, vida y ministerio de Jesús de Nazaret. Esta fe cristiana ofrece ya a finales del s. I un perfil bastante preciso y delimitado, no solamente como cuerpo doctrinal transmitido, sino también como conjunto de sumarios más o menos convencionales, diversos en estilo, frecuencia, transfondo vital y estructura. En estos textos pueden distinguirse (Hahn 207) los que son aclamaciones de fe en el sentido estricto de homologías, junto a otros que tienen un carácter más marcado de fórmulas de fe con contenido doctrinal, junto a otros que pertenecen al género especial de los himnos surgidos probablemente en contexto litúrgico, junto a otros con explicaciones más amplias, donde el kerigma se transforma en instrucción y enseñanza. Que las formas sean distintas no excluye una relación estrecha entre ellas. Hay formulaciones que tienen una sola cláusula de carácter cristológico, otras que ofrecen una estructura bimembre al referirse a Dios Padre y a su Hijo Jesucristo y otras que amplían triádicamente su estructura al incluir también al Espíritu Santo. No parece demostrado que se haya dado necesariamente un proceso evolutivo de las fórmulas más sencillas a la más complejas, sino que más bien habrían coexistido simultáneamente y se habrían influenciado de manera recíproca.

Las fórmulas de carácter cristológico resaltan lo específico de la fe cristiana en continuidad y discontinuidad con su transfondo judío, reconociendo al Jesús histórico como aquel en quien

se han cumplido las expectativas mesiánicas y se ha hecho realidad la salvación de Dios. En su configuración más sencilla son homologías, aclamaciones de Jesús bajo tres designaciones distintas: Señor, Cristo, Hijo de Dios. Jesús como el Señor, aclamación presente en la invocación oracional conservada en arameo (Maran) "Ven, Señor Jesús" (1 Cor 16, 22) y en la fórmula "Kyrios Iesus" de las comunidades de origen helenístico (1Cor 12, 3; Flp 2,11; Rom 10, 9). La aclamación de Jesús como el Cristo, el Mesías (Hech 2, 36; 1 Jn 2, 22; 5,1; cf. Mc 8, 29), con lo que se reconoce en Jesús el cumplimiento de las promesas y de las expectativas mesiánicas, si bien se ha de tener en cuenta que el título de Cristo o Mesías aplicada a Jesús no es simplemente el del AT, sino una designación ya notablemente cristianizada. La confesión de Jesús como el Hijo de Dios (He 8, 37; Heb 4,14; 1 Jn 4, 15; 5, 5; Mt 16,16; Jn 1, 29), reconocimiento explícito de su condición divina, que se retrotrae a la invocación de Dios como Abba por parte de Jesús, interpretada a la luz de los acontecimientos pascuales. Estas aclamaciones sencillas se amplifican en formulaciones con un carácter más marcado de confesiones, con su centro en la muerte y resurrección de Cristo; son formulaciones más o menos estereotipadas, con variaciones diversas, que además incluyen referencias a la encarnación y a la vida terrena de Jesús, pero que sin embargo no alcanzan la amplitud de los resúmenes cristológicos incluidos posteriormente en el Símbolo Apostólico; pueden considerarse (Wengst TRE 392) las formulaciones más antiguas con carácter de confesiones de fe y vienen a decir: Cristo es el crucificado, resucitado por Dios, en favor nuestro y para nuestra salvación (Rom 1, 3s; 4, 24s; 8, 11; 10, 9; 1 Cor 6,14; 15, 3-5.14s; 2 Cor 4,13s; Col 2,12; 1 Tes 1,10; Gál 1, 1; 4, 4). Finalmente hay algunos himnos cristológicos que podrían considerarse como fórmulas de fe ampliadas, estructuradas rítmicamente, usadas en las celebraciones litúrgicas y orientadas a que toda la comunidad termine aclamando a Jesús como el Señor de la creación entera (1 Tim 3, 16; Flp 2, 6-11).

Las fórmulas de estructura bimembre se refieren simultáneamente a Dios Padre y a su Hijo Jesucristo. La fe de Israel en un solo Dios, el creador del cielo y de la tierra, el liberador de la esclavitud egipcia y del destierro babilónico, era una fe monoteísta que también los cristianos compartían. Ahora bien, éstos debían dar cuenta igualmente del acontecimiento Cristo, de modo que su fe en Dios aparecerá unida siempre a Jesús y, por ello, creerán en el único Dios como aquel que ha resucitado de entre los muertos al Señor Jesús. Ambos, Dios Padre y su Hijo Jesucristo, aparecen simultáneamente mencionados (1 Cor 8, 6; 1 Tim 2, 5s; 6, 13s; 2 Tim 4, 1). La formulación más antigua parece ser 1 Cor 8, 6 (Hahn 202): para los cristianos no hay más que un solo Dios, el Padre, de quien todo procede, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas. No hay más dioses ni señores que merezcan reconocimiento y obediencia, ni que puedan aportar la salvación. Solamente el Dios Padre de Jesucristo, que se identifica con el Dios del AT. La referencia al único Dios era obvia para quien procedía del judaísmo (cf. Jos 24; Dt 6,4), aunque quizás no tanto para el perteneciente al ámbito del mundo gentil o pagano. Al hablar aquí de Dios como el Padre no solamente se recoge una tradición véterotestamentaria sobre Yahvé como Padre de Israel, sino también el eco de la invocación de Dios como Abba por parte de Jesús; se trata del Padre de Jesucristo. Y su Hijo es el único Señor, que ha tenido también su papel en la creación de todas las cosas, en referencia clara a la mediación creadora y a la preexistencia de Cristo. Se percibe así en este texto de 1Cor 8,6 una unidad inescindible e irrenunciable entre el reconocimiento confesante de Dios y de Jesucristo; en ello se expresa la continuidad de la fe cristiana con la del AT (monoteísmo) y, al mismo tiempo, lo distintivo cristiano frente a ella (pertenencia de Jesucristo, el Hijo de Dios, a la realidad divina del Dios único).

Finalmente también se dan en el NT fórmulas triádicas, donde junto al Padre y al Hijo es mencionado el Espíritu (1 Cor 6, 11; 12, 4s; 2 Cor 1, 21s; 1 Tes 5,18s; Gál 3, 11-14; 2 Cor 13,14; Mt 28,19). Pero las explícitas son muy escasas y no pueden considerarse sin más aclamaciones homológicas o confesiones de fe; más bien son fórmulas de saludo o bendición litúrgica (2Cor

13, 14) o simplemente la fórmula bautismal en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Mt 28,19). Su escasez no significa que la fe trinitaria se halle ausente del NT o no tenga fundamentación alguna en sus textos, quedando reducida a una creación del pensamiento posterior amante de la especulación. Si es cierto que las formulaciones de la teología trinitaria posterior son en gran parte elaboración de la reflexión creyente, también lo es que la revelación salvífica de Dios Padre en Jesucristo y en el Espíritu tiene una estructura trinitaria. En el NT se describe ampliamente el papel y la función del Espíritu Santo como fuerza, poder y actuación de Dios; para su comprensión personal se ponen los fundamentos decisivos, pero no se halla explícitamente desarrollada. Por ello, cuando los credos posteriores al NT incluyan la fe en el Espíritu, junto a la fe en el Padre y en el Hijo, fijarán una estructura trinitaria fundamental que en el decurso histórico se mantendrá constante hasta nuestros días.

III. Del Credo Romano al Símbolo Apostólico

En una carta enviada por el sínodo de Milán del 390 al papa Siricio aparece por vez primera la expresión símbolo de los apóstoles ("symbolum apostolorum", PL 16, 1174) para designar el sumario de la fe propio de la tradición romana. Nada extraño, pues, que en el extenso y detallado tratamiento científico de que ha sido objeto toda la temática relativa a los símbolos de fe desde finales del siglo pasado sea usual distinguir entre el antiguo Credo Romano (designado normalmente como R) y el llamado Símbolo Apostólico (designado normalmente como T o TR = textus receptus). Del Credo Romano nos han llegado dos versiones lingüísticas diversas, una en griego (lengua de la iglesia romana hasta finales del s. II o comienzos del s. III), que sería la más antigua y originaria, y otra versión en latín (lengua que se va imponiendo desde mediados del s. III), que sería casi contemporánea con el original griego, e.d., de finales del s. II o comienzos del s. III. Tanto de una como de otra hay una gran cantidad de variaciones, cuyas divergencias estilísticas o terminológicas no siempre ofrecen importancia para la doctrina sobre Dios y la teología trinitaria (cf. diversos ejemplos en DS 10-36 y análisis detallado en TRE 3, 531-545). R puede considerarse como "un compendio de teología popular" (Kelly 161), un eco o variante de los interrogatorios bautismales, orientado a la transmisión positiva de la fe, sin finalidad directamente antiherética, que constituye la base de los credos occidentales, especialmente de T, y que no parece tener paralelo en la tradición de los símbolos orientales, si bien unos y otros radican su estructura fundamental en la fórmula trinitaria del bautismo.

El texto actual del Símbolo Apostólico aparece por vez primera en su configuración completa en la obra "Scarapsus" del autor Pirminio, de origen probablemente español, escrito entre el 710/724 (DS 28; cf. PL 89, 1034s, 1046). Fue aceptado por Roma entre los siglos IX-XI, en la época en que también se comienza a cantar C con la añadidura del Filioque en la celebración eucarística, gozó de alta estima entre los teólogos medievales, fue integrado en el Catecismo de Trento y en el Breviario Romano y en la liturgia actual tiene su lugar propio junto al NC. También es altamente estimado por las iglesias surgidas de la Reforma protestante, las cuales hicieron del mismo una recepción positiva y han recurrido a su peso y autoridad en momentos conflictivos y en situaciones difíciles. Por lo que se refiere a su composición directa por los mismos apóstoles, la tradición piadosa que se admitía como cierta hasta el s. XV constituye una leyenda bien intencionada. Rufino de Aquileia indica en su comentario (404 ca.) que el símbolo fue obra común de los apóstoles (CCL 20,134s), pero todavía no distribuye los artículos respectivos entre los doce. El primer ejemplo de esta distribución individual se halla en la "Explanatio symboli" (CSEL 73, 3-12), que puede atribuirse probablemente a S. Ambrosio. Más desarrollada aparece la idea en los Sermones "De Symbolo", falsamente atribuidos a S. Agustín (PL 39, 2189), donde la distribución respectiva de una frase a cada apóstol concreto va unida con el hecho de que solamente los doce habían recibido el Espíritu Santo. La leyenda

alcanzó una gran difusión en la Edad Media, donde se convirtió en motivo de ilustración para salterios, breviarios, vidrieras, e incluso en tema de composiciones poéticas. En el concilio de Florencia (1438) el metropolitano Marcos Eugenikós aseguró no saber nada de este símbolo apostólico, del que hubiera quedado algún testimonio en los Hechos si realmente los apóstoles lo hubieran compuesto. Más tarde la leyenda fue sometida a una fuerte crítica por el humanista Lorenzo Valla y, desde entonces, todos los estudiosos del tema hasta nuestros días comparten el carácter ficticio de su composición por parte de los mismos apóstoles. Lo cual no impide sostener que "el convencimiento del s. II en el sentido de que la 'regla de fe' creída y enseñada en la Iglesia católica era herencia de los apóstoles, encierra mucho de verdad" (Kelly 45). De esta herencia doctrinal apostólica, tal como queda formulada en T, resaltamos a continuación su contenido trinitario.

El artículo primero formula la fe en "Dios Padre todopoderoso, creador de cielo y de la tierra". Del mismo ha desaparecido la mención de "uno solo" (*hena, unum*), que se encuentra en la mayor parte de los símbolos orientales y también en las versiones primeras de la tradición latina (Hahn 5s), aunque no de una manera constante. La unión de los términos Padre y todopoderoso resulta, por el contrario, desacostumbrada en la combinación aquí ofrecida; en los LXX 'pantocrátor' se emplea substantivado, o bien como atributo que acompaña a 'Theós' o a 'Kyrios', mientras que el NT usa raramente el término, pero nunca en combinación con 'pater'. En cualquier caso, ya en el s. II se hallan ejemplos de la mención simultánea de "Padre todopoderoso" (Kattenbusch II, 517ss). La verdad básica que se quiere profesar es la paternidad de Dios, calificado aquí de 'omnipotente'; el término griego originario (pantocrátor) implica un significado activo del que gobierna todas las cosas (PG 33,268), mientras que en su traducción latina (omnipotens) tiene un sentido más restringido y en los comentarios teológicos se irá desarrollando una comprensión de la omnipotencia divina como la capacidad de Dios para hacer todo lo que quiere y no implique contradicción con su condición de Dios ("tanta non potest quae si posset non esset omnipotens", Ag., PL 38, 1060s, 1965ss). Por la unión simultánea de ambos términos la paternidad divina tiene aquí el significado primordial de paternidad creadora (al menos en los comentarios del s.II), sin que esto suponga excluir en modo alguno la paternidad de Dios para con su Hijo Jesucristo, verdad central para el cristiano, ni tampoco la paternidad de Dios para quien en el bautismo se ha transformado en hijo suyo y ha adquirido, por su unión con el Hijo Jesucristo, también la filiación divina. Finalmente, la designación como "creador del cielo y de la tierra", que se halla ausente de bastantes versiones antiguas de R, podría deberse a motivos antignosticos o antimaniqueos, si bien los comentaristas antiguos no dan a la expresión en cuanto tal ninguna finalidad defensiva.

En el segundo artículo, de contenido cristológico, la fe se refiere a "Jesucristo, Hijo único de Dios, Señor nuestro". El tenor literal de la expresión se corresponde con la formulación de R, salvo dos variantes que suponen una cierta modificación: la inversión de los términos Cristo - Jesús y el epíteto de 'único' añadido a Hijo de Dios. En las versiones más antiguas de R se mantenía el eco del kerigma primitivo, donde el término Jesús era el nombre propio para designar al hijo de María y el término de Cristo no era sino el título de reconocimiento de su condición mesiánica. Para los cristianos procedentes del judaísmo el término Cristo no necesitaba explicación alguna, pero una explicación se hacía necesaria para los procedentes del mundo pagano; de ahí las explicaciones sobre los dos nombres, se le llama Jesús en cuanto salvador y Cristo en cuanto sacerdote ungido (Rufino). T habla de Jesús - Cristo, fórmula todavía separada de lo que posteriormente se transformará en término único de designación personal, Jesucristo. Por su parte, el calificativo de 'único', aplicado al Hijo de Dios y Señor nuestro, ofrece alguna dificultad interpretativa. En el texto griego antiguo se halla el término 'monogéne' (unigénito), que en la versión latina se ha convertido en 'unicum', resaltando así el aspecto de la unicidad y dejando a un lado el de su engendramiento. El término griego se halla en el NT, aunque no muchas veces, y en los primeros siglos su uso es más bien raro. No es fácil

precisar por qué terminó siendo incluida en el credo; podría deberse a motivaciones antignósticas, ya que los valentinianos habrían aplicado el 'unigénito' a la figura histórica de Jesús en cuanto el hijo único nacido de la virgen María; su atribución aquí al Hijo de Dios querría resaltar, por el contrario, su condición preexistente y su filiación divina única (así Kelly, del que discrepa Vokes 547). Su concepción por obra del Espíritu Santo y su nacimiento de la virgen María, distinción presente en T (conceptus de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine), pero no en R (natus de Spiritu Sancto et Maria virgine), da lugar a que los comentaristas distingan entre las preposiciones latinas 'de' y 'ex' para describir con más precisión el papel de cada persona trinitaria en el acontecimiento de la encarnación. El resto de las afirmaciones cristológicas resumen la vida y ministerio de Jesús, su muerte, resurrección, ascensión y venida final, y, en sus diversos acentos, podrían percibirse rechazos de tendencias adopcionistas, docetas o apolinaristas.

En el tercer artículo se formula escuetamente la fe en el Espíritu Santo y se yuxtapone a continuación una serie de realidades, sobre *cuya* relación con el Espíritu es difícil precisar la intencionalidad de R o T. Algunas variantes califican al Espíritu como Paráclito, en otras la fe es "en el Espíritu Santo en la Iglesia católica". Seguramente la estructura trinitaria de la fórmula bautismal determinó la enunciación simétrica de la fe en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, aunque la reflexión teológica sobre la divinidad del Espíritu Santo alcanzara su lugar en los credos una vez garantizada la divinidad de Jesucristo. A primera vista no parece haber ninguna conexión entre las diversas afirmaciones de este tercer artículo, sin embargo bien podría ser que "la experiencia del Espíritu nos dé conocimiento del perdón de los pecados, fundamente nuestra esperanza en la resurrección y en la vida eterna y nos introduzca en la vida de la Iglesia" (Vokes 549). De esta manera podría darse también razón de las diferencias entre 'credere in Spiritum Sanctum' (con la preposición 'in' de acusativo, ya que el acto de fe se pone exclusivamente en las personas trinitarias) y 'credere ecclesiam' (sin la preposición 'in', como reconocimiento y aceptación de que todo esto tiene que ver con Dios E. Santo, pero sin identificarse con él).

IV. Símbolo "Quicumque" o (Ps) Atanasiano

El símbolo llamado "*Quicumque vult*" (por sus palabras iniciales) o también (Ps)Atanasiano (hasta el s. XVII se le atribuyó equivocadamente a S. Atanasio, único autor al que se hace referencia directa en la tradición manuscrita) llegó a adquirir en la Iglesia una autoridad semejante a la del símbolo apostólico o incluso a la del niceno y alcanzó igualmente un lugar propio en la recitación litúrgica del breviario, bien la dominical o bien la propia de la fiesta de la SS. Trinidad. Su alta estima lo convirtió no solamente en tema de comentario por parte de grandes teólogos escolásticos (S. Bernardo, P. Abelardo), sino también en objeto de aceptación y de gran aprecio por parte de anglicanos y luteranos. Sin embargo, los problemas críticos relacionados con el autor, la fecha y lugar de composición o las características peculiares de su estilo no han recibido hasta el momento una respuesta que goce de aceptación unánime, a pesar de los numerosos análisis de investigación crítica y detallada a los que ha sido sometido (Burns, Turner, Madoz, Kelly, Collins). Atribuir la composición del mismo a un concilio determinado tiene pocos visos de probabilidad, pues las diferencias respecto a otros símbolos conciliares como N o C son manifiestas; además, por su estructura y peculiaridades estilísticas no parece muy adecuado para la recitación pública y comunitaria en un contexto litúrgico. De ahí las preferencias por una autoría individual, si bien aquí la lista de autores propuestos es muy amplia (Atanasio, Vicente de Lerins, Hincmaro de Poitiers, Honorato de Lerins, Ambrosio, Fulgencio de Ruspe, Martín de Braga, Cesáreo de Arlés). Como ninguno de los nombres es totalmente seguro, parece difícil ir más allá de un obispo que habría compuesto el símbolo para la formación e ilustración de sus propios sacerdotes (Collins 329). En lo que a la fecha de

Composición se refiere estaría entre el 430, si se tiene en cuenta que en la parte cristológica parece combatir el nestorianismo, y el 589, fecha del III concilio de Toledo que lo usa como una de sus fuentes. Esta utilización, unida a otra serie de argumentos (estructura similar entre el Quicumque y los credos españoles, interés por la exposición conceptualmente precisa, presencia del Filioque en la procedencia del E. Santo), hace que entre los posibles lugares de origen propuestos entre los investigadores (el norte de África, España, Galia, Italia) sea España el que tiene mayores probabilidades.

El símbolo "Quicumque" (DS 75s), en lo que a su estructura se refiere, consta de dos partes bien diferenciadas, la primera dedicada a la Trinidad divina y la segunda centrada en cuestiones directamente cristológicas; en este aspecto puede considerarse como exponente típico de un esquema bipartito, presente en otras fórmulas de fe de los siglos IV-VII como la "Fides Damasi" (DS 72s), el símbolo "Clemens Trinitas" (DS 73s) o los credos de los concilios toledanos [cf. *concilios*], esquema notablemente diverso de la estructura de otros símbolos basados en la fórmula bautismal.

En la parte trinitaria el hilo conductor gira en torno a la preocupación por salvar igualmente la trinidad en la unidad y la unidad en la trinidad. Sin confundir las personas: de ahí su insistencia en la diversidad real de Padre, Hijo y Espíritu Santo (cada uno es "alia persona"), la atribución a cada una de las personas en particular de su condición increada, inmensa, eterna, omnipotente y divina (de cada una se dice que es "deus" y "dominus"), la presentación de sus peculiaridades personales, el Padre como ingénito (Pater a nullo), el Hijo como engendrado (a Patre solo), el E. Santo como procedente (a Patre et Filio); igualmente el acento en que se trata de un solo Padre, un solo Hijo y un solo E. Santo. Pero la diversidad de personas sin separar la sustancia divina: de ahí la insistencia en que se trata de una sola divinidad (una divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas), en que la atribución a cada persona en particular de su condición eterna, increada, inmensa, omnipotente y divina no permite hablar, sin embargo, de tres dioses, sino de un solo Dios (unus aeternus, omnipotens, deus, dominus), así como la repetición de que las personas son coiguales y coeternas.

La parte cristológica pretende ser, a su vez, una exposición simétrica de la doble verdad de Jesucristo, de su condición divina y humana, pero en la unidad de persona. Jesucristo es Dios y hombre a la vez, engendrado eternamente por el Padre y nacido en el tiempo de la madre (ex substantia Patris ante saecula genitus, ex substantia matris in saeculo natus), perfecto Dios y perfecto hombre (su condición humana se precisa diciendo que consta de alma racional y carne humana), igual al Padre por la divinidad pero inferior al Padre por la humanidad, sin que en la encarnación se haya producido ni una conversión de la divinidad en carne ni una confusión de las dos substancias. Y todo ello en la unidad más estricta de persona, igualmente acentuada con insistencia (unus est Christus, unus omnino) y comparada con la unidad personal que se da en el sujeto humano entre el alma y la carne (anima - caro, deus - homo). Este Cristo único es el autor de nuestra salvación y el protagonista de una serie de acontecimientos añadidos al final, idénticos al sumario cristológico incluido en otros símbolos estructurados según la fórmula bautismal.

No hay duda de que el símbolo "Quicumque" ha captado bien el núcleo central de la fe cristiana en las implicaciones recíprocas que hay entre trinidad y cristología; ambas son inseparables y es la gran intuición o el valor permanente de estos símbolos bipartitos. Podría decirse que la doctrina tiene un carácter antiarriano y antinestoriano, aunque es difícil colocar en un contexto preciso el debate teológico; además el tono expositivo no es polémico en su conjunto. No obstante, su exposición doctrinal, que busca la precisión teológica sutil y refleja fundamentalmente la teología agustiniana, se lleva a cabo en un grado alto de abstracción formal, donde paradójicamente no es posible percibir con facilidad la dimensión salvífica de

esa realidad trinitaria, cuya aceptación en la fe se presenta repetidamente como condición para ser salvado (el mismo comienzo "quicumque vult salvus esse" difiere por completo del "credo" o "credimus" de otros símbolos). Por otra parte, la relación entre unidad y trinidad, la cuestión ciertamente más difícil para la reflexión creyente, es más bien objeto de yuxtaposición (p.e. no hay aún mención alguna a la doctrina de la perikhoesis). Quizás por todos estos motivos el "Quicumque" no parece gozar entre las distintas iglesias cristianas de hoy de la misma valoración e importancia que tuvo durante siglos en la tradición occidental.

V. Credos conciliares

Son los más importantes en el desarrollo de la fe y de la reflexión creyente sobre Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo [para su exposición y comentario, cf. *concilios*].

VI. Credos modernos

Este apartado merecería por sí solo una consideración detenida, que aquí no es posible. La fe de siempre en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo tiene que ser testificada, transmitida, comunicada, hecha creíble y plausible en un contexto profundamente modificado respecto de las circunstancias en que se formularon los símbolos de fe tradicionales. Estos siguen manteniendo su función. Pero hay realidades nuevas: la indiferencia religiosa, el movimiento ecuménico, la conciencia lúcida del pluralismo de religiones, la incapacidad para comprender una determinada conceptualidad filosófico-teológica, el giro antropológico, las perspectivas de futuro, la praxis confesante en cuestiones éticas, sociales y políticas, la superación de los confesionalismos estrechos, la propia identidad creyente a través del tiempo... todo un cúmulo de circunstancias que han dado origen en los últimos treinta años a propuestas de confesiones de fe o fórmulas abreviadas, con una configuración muy distinta en su estructura, en sus contenidos, en su lenguaje y en su intencionalidad.

Muchas de ellas tienen una vigencia efímera y localizada, otras quieren ante todo responder a las necesidades y preocupaciones del hombre de hoy, otras son una versión modernizada de los símbolos tradicionales; en gran parte pueden considerarse como espejo de las situaciones eclesiales, corrientes teológicas y sensibilidades humanas y culturales propias de los últimos años. No es posible predecir su viabilidad, su recepción o su futuro, pues los símbolos tradicionales siguen siendo de uso preferente o exclusivo en las celebraciones comunitarias y litúrgicas. Constituyen en todo caso un fenómeno necesitado de valoración y discernimiento. De entre todas ellas nos referimos, a modo de conclusión, a dos propuestas que nos parecen más relevantes, bien por la autoridad de donde proceden, bien por la finalidad que las anima: el Credo del Pueblo de Dios, de Pablo VI (1968), una ampliación parcial del símbolo clásico, que mezcla elementos tradicionales con otros tomados de la moderna filosofía personalística; la explicación ecuménica de la fe apostólica tal como se halla en NC, propuesta por la Comisión de Fe y Constitución (Stavanger 1985).

— *Credo del Pueblo de Dios, Pablo VI (1968)*. Como clausura solemne del "año de la fe" y siguiendo la propuesta hecha por el Sínodo I de obispos que se había ocupado de problemas relativos a la fidelidad doctrinal, Pablo VI (1968) pronunció una profesión de fe en nombre de todo el Pueblo de Dios (AAS 60, 1968, 433-445; Collantes 863ss). Se conmemoraba el centenario del martirio de los apóstoles Pedro y Pablo y se quería salir al paso de los riesgos que llevaban consigo algunas interpretaciones (nuevas) del cristianismo surgidas a raíz del Vaticano II. No se trata de una definición dogmática en sentido estricto, sino de una explicación auténtica del sentido de la fe, propuesta por el mismo Papa. Para ello repite

substancialmente la fórmula del credo NC, introduciendo precisiones debidas a las circunstancias de la época y a las exigencias de la verdad divina. Por lo que se refiere a la fe en Dios introduce y añade algunos elementos propios. Así resalta la unicidad y la unidad de Dios, agradeciendo a la bondad divina que "tantísimos creyentes puedan testificar con nosotros ante los hombres la unidad de Dios, aunque no conozcan el misterio de la Santísima Trinidad" (n° 9). Por su revelación lo conocemos como Padre, Hijo y Espíritu Santo, cuyos vínculos mutuos constituyen a las tres personas desde toda la eternidad y son la vida íntima de Dios (persona como relación y vida divina como relacionalidad). Insiste en la igualdad de las personas, la veneración simultánea de la unidad y de la trinidad, la condición del Padre como el que engendra, del Hijo como el Verbo engendrado "ab aeterno", del Espíritu Santo como procedente del Padre y del Hijo en cuanto amor sempiterno de ambas. En todo este lenguaje tradicional resalta especialmente la designación explícita del E. Santo como "persona increada", lo que no sucede ni con el Padre ni con el Hijo, y el mantenimiento del "Filioque" (n° 10). En el artículo cristológico repite fórmulas tradicionales sobre su filiación divina, consubstancialidad, igualdad con el Padre y unidad de persona (n° 11s). Y en el artículo pneumatológico (n° 13) repite al NC, añadiendo como propio el hecho de su envío por Cristo después de la ascensión y su actuación vivificante y orientadora tanto en la Iglesia como en el alma de cada individuo, a quien capacita para responder a Cristo. En su conjunto, estamos ante una profesión de fe de Pablo VI en la que pueden percibirse algunos acentos personales suyos, orientada al mantenimiento de la fe tradicional y de sus formulaciones acostumbradas, como si elementos importantes de todo ello quedaran cuestionados por algunos planteamientos de la teología postconciliar.

— *Una explicación ecuménica de la fe apostólica (1985)*. La Comisión Fe y Constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias ha publicado un documento que lleva por título "Creemos en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo" y por subtítulo "Una explicación ecuménica de la fe apostólica expresada en el Símbolo de Constantinopla" (DiEc 32, 1987, 371-441), tal como corresponde al primer proyecto aprobado en Stavanger (1985). La explicación ecuménica es el resultado de tres coloquios previos, celebrados en distintos continentes: uno sobre el artículo "Creemos en un solo Señor, Jesucristo", celebrado el 1984 en Kerala (India), en un contexto donde los cristianos son minoría; otro tenido en Chantilly (Francia), en 1985, sobre el artículo "Creemos en el Espíritu Santo", en el contexto europeo de tradición cristiana e indiferencia religiosa; un tercero llevado a cabo también en 1985 en Kinshasa (Zaire), sobre el artículo "Creemos en un solo Dios", en el contexto africano donde choca la concepción trinitaria del Dios uno. Por una parte, esta explicación ecuménica de la fe apostólica representa la etapa final de un largo camino que ha ido pasando por encuentros, informes, textos oficiales y documentos de convergencia de carácter ecuménico. Por otra parte, es una etapa intermedia hacia la confesión común y el reconocimiento común de la fe apostólica. De hecho, estos textos ecuménicos constituyen un género literario nuevo, que no ofrece la densidad, precisión o madurez de los textos conciliares (pretende ser una "explicación" de NC) y que puede resultar un tanto extraño a los que no participan en su elaboración. Se ha de esperar, por ello, el resultado de su recepción respectiva en las diversas iglesias. A pesar de todo, hay dos aspectos que vale la pena resaltar como muy positivos: la aceptación de NC y la relevancia de la concepción trinitaria de Dios. El símbolo de NC constituye el hilo conductor de la explicación, como contenido expositivo y como punto de partida, en este esfuerzo por dar razón de la fe apostólica en la situación contemporánea. Se trata del símbolo conciliar más antiguo, con el respaldo de un concilio ecuménico, goza de autoridad y difusión entre las distintas iglesias cristianas, ha sido y sigue siendo punto de referencia para millones de personas; se lo valora, pues, como una oportunidad ecuménica de primer orden. Y esta va unida con la percepción lúcida de que, en el fondo, lo que está en juego también en el contexto del mundo actual "es la ganancia o la pérdida de una concepción trinitaria contemporánea de Dios" (372).

[→ Agustín; Arrianismo; Biblia; Catequesis; Comunión; Concilios; Cruz; Doxología; Ecumenismo; Encarnación; Espíritu Santo; Fe; Filioque; Hijo; Iglesia; Jesucristo; Judaísmo; Liturgia; Logos; Modalismo; Monarquía; Monoteísmo; Oración; Ortodoxia; Padre; Perikhoresis; Reforma; Subordinacionismo; Tertuliano; Trinidad; Unidad, • Vida cristiana.]

Santiago del Cura Elena

SOCIOLOGÍA

SUMARIO: I. El Dios bíblico y las raíces de la modernidad.—II. Trinidad y sociedad.

El pensamiento moderno se caracteriza por haber descubierto sus raíces sociales. La sociología de la religión ha rastreado el influjo de las cosmovisiones religiosas en los diversos órdenes sociales. El concepto de Dios, sobre todo, es decisivo en tales influencias y viceversa.

Las dos últimas décadas conocen una revitalización de los estudios sociológicos aplicados a la Biblia que recuperan y profundizan los iniciados en las primeras décadas de este siglo. Pero todavía siguen siendo los autores clásicos, como M. Weber, puntos de referencia obligados.

M. Weber tiene particular importancia por sus sugerencias y análisis acerca de ciertos elementos de la tradición bíblica y el surgimiento de la sociedad moderna. Temas como la racionalidad moderna, el espíritu del capitalismo, la secularización o «el desencantamiento del mundo» hunden sus raíces en la religión del antiguo Israel.

I. El Dios bíblico y las raíces de la modernidad

M. Weber pone de manifiesto cómo hay un universo cosmovisional que separa a Israel de sus grandes vecinos culturales. El doble éxodo de Mesopotamia y Egipto es fundamentalmente cosmovisional. Frente al «orden cósmico» de aquéllos, se eleva la peculiaridad israelita basada en la concepción de un Dios (Yahvé) distinto y posibilitador de la historia.

Se pueden sintetizar en tres aspectos las características distintivas de la cosmovisión israelita; en el centro está la concepción de Yahvé y sus consecuencias.

El primer aspecto lo podemos denominar *la transcendentalización* de la religión bíblica. Dios es concebido como creador. Se sitúa enfrente, fuera, de la creación y de las criaturas. Es totalmente distinto a ellas, cae del otro lado, más allá de lo creado. Yahvé es un Dios radicalmente transcendente. Esta discontinuidad entre el Dios bíblico y la creación, sienta ya un radical desencantamiento del mundo. El universo entero aparece profano, desmitologizado, ante este Dios transcendente y creador. El relato de la creación del Génesis, que utiliza numerosos elementos cosmogónicos mesopotámicos, es ya una desmitologización.

Pero este Dios único y distinto a todo lo creado actúa históricamente. Se hace presente en acontecimientos que afectan al pueblo de Israel. Los saca de Egipto, hace alianza con ellos, les promete una tierra... A su vez, el hombre bíblico, el pueblo de Israel es responsable de sus acciones y se juega la fidelidad o no a Yahvé en la arena de lo histórico. Es decir, el mundo, la creación se convierte en el lugar de la acción de Dios y del hombre. El encuentro entre Dios y

el hombre acontece en la historia. Mejor, surge la historia en estas acciones humanas en un espacio de libertad y responsabilidad. El espacio libre para el juego de la libertad surgió de la desacralización que conlleva la transcendentalización de Dios. Esta *historización* es la segunda gran aportación de la tradición bíblica.

La historia y la consiguiente *individualización* del hombre que introduce un actor de la historia cabe Dios, tiene raíces bíblicas. La modernidad occidental con su fuerte énfasis en la historia se enraiza en esta cosmovisión religiosa judeo-cristiana. La responsabilidad histórica del hombre sustituye a los órdenes cósmicos intemporales, egipcio o babilonio o a la tragedia griega. Se puede afirmar, por tanto, que la cosmovisión bíblica proporciona un marco de referencia que posibilita el desarrollo de una concepción de la historia, el individuo, su dignidad y su libertad de acción.

El tercer rasgo que sobresale en una consideración socio-cultural de la religión bíblica es el de *la racionalización* de la vida y la ética.

La concepción del Dios creador se da la mano con las actitudes proféticas anti-idólatras y anti-mágicas. De aquí el rechazo a todo culto mágico y orgiástico en Israel y el cristianismo. El énfasis cae sobre la conducta en la vida, en las relaciones interpersonales. Es decir, la religión judía lleva consigo una disciplina de la vida cotidiana. Se moraliza y normativiza la vida. Desde los profetas hasta el movimiento fariseo hay una racionalización de la conducta que puede degenerar en la casuística jurídica de los fariseos, pero que se puede ver como el punto de inflexión del desarrollo de la racionalidad ética de Occidente.

Son numerosas las matizaciones y complementos que los actuales estudios sociológicos han aportado a los análisis e hipótesis weberianas. A título de ejemplo citemos las discusiones sobre los orígenes del idealismo religioso del mono-yahvismo. N.K. Gottwald (desarrollando una tesis de Mendenhall) afirma que hay una correlación entre la sociedad igualitaria de las tribus agrícolas del primitivo Israel y el mono-yahvismo. Este igualitarismo, enraizado en las condiciones materiales de vida, pone en marcha la novedad religiosa del yahvismo y, a su vez, éste funciona como elemento de cohesión y legitimación de aquellas relaciones igualitarias.

Las consecuencias de algunos de estos aspectos básicos de la concepción judeo-cristiana de la religión son un venero inagotable para la reflexión teológica y la filosofía de la religión. Así, la teología política actual ha acentuado el carácter anti-mítico de la tradición judía. El gran realismo histórico judío, que lleva a Israel a no mitificar sus reveses y sufrimientos, sienta las bases de una teodicea que no busca escapismos gnósticos, ni falsas transfiguraciones de la realidad oprimida. El pensamiento judío donde el recuerdo (la anámnesis) es constitutivo, se alza así, resistente y crítico, frente a las concepciones evolucionistas y disculpadoras de la responsabilidad histórica del hombre. La crítica religiosa de la racionalidad funcional, unilateral, prevalente en la modernidad, puede iniciar su camino. Se descubre, por tanto, que la tradición bíblica está en los orígenes de los impulsos de la modernidad occidental, pero no la legitima totalmente. Al contrario, se vuelve un testigo peligroso de sus unilateralidades y aberraciones.

No menos importante es el descubrimiento cristiano del carácter trinitario de Dios.

II. Trinidad y sociedad

Si Dios en vez de presentarse como soledad trascendente es comunidad, cambia radicalmente nuestra concepción de Dios. Y esto afecta a los usos socio-culturales de Dios latentes en la organización de la sociedad humana.

No será posible ya presentar un cierto monoteísmo como el legitimador de órdenes sociales absolutistas o totalitarios: un solo Dios, Rey o Caudillo, un solo pueblo, una sola raza, una sola lengua, etc. Al revés, más bien, en vez del latente principio uniformador de lo igual (ontología y/organización social), que sólo reconoce a lo igual (gnoseología), se instauro el principio del reconocimiento de lo diferente. Lo otro y la apertura a lo otro, totalmente diferente, están ínsitos en el encuentro entre Yahvé y el hombre, pero se agudiza con la salida de Dios mismo hacia el hombre en la Encarnación y el envío del Espíritu.

Si algunos sociólogos acentúan la posibilidad de un cierto «reencantamiento» del mundo a través de la Encarnación —con lo que crecerían los peligros de sacralización y mitologización del cristianismo respecto del judaísmo—, sin embargo, desde otro punto de vista, se concede al hombre una dignidad sin par. Y al mantenerse la historia como el espacio de la libertad, se crea el marco apto para una apertura diagonal, simétrica, democrático radical, frente a los otros. La Trinidad ofrece una analogía mayor con las sociedades democráticas que con las dictatoriales. Y, por supuesto, el dinamismo de respeto y diálogo que las recorre presenta más concomitancias que los comportamientos político-sociales autoritarios.

La Trinidad, concebida como la comunidad perfecta, se convierte en inspiradora continua de utopías de solidaridad y comunidad humana. Ha servido incluso para una filosofía de la historia sobre la que se han alzado periodizaciones con sus consiguientes concepciones sociales (Joaquín de Fiore y seguidores). Sabemos que tales utopías no siempre son liberadoras, pero mantienen un momento de recuerdo crítico frente a lo dado, que destruye toda pretensión de reconocimiento de las realizaciones humanas no fraternas. No sólo el agujijón de la «reserva escatológica», proveniente de la radical transcendentalización judeo-cristiana, actúa aquí, si no la «reserva trinitaria» que reduce a imperfecta y no lograda cualquier sociedad humana donde todavía exista un ápice de inhumanidad e insularidad.

Pero si la Trinidad ofrece una resistencia frontal a los usos y abusos uniformadores y a las pretendidas legitimaciones monoteístas, tampoco es, sin más, un aval de un politeísmo de valores y visiones que condujera a la justificación de un relativismo radical. La Trinidad no se aviene bien con una concepción unitaria, estrecha y uniforme, de la historia; tampoco con los monismos del imperialismo cultural. Desde aquí, el respeto a la diversidad de culturas y formas de realización humana, entra por su propio peso y razón de ser en la formación del torrente plural de la historia. Pero no se proclama un relativismo cultural ingenuo del *todo vale*. No se pierde la racionalización de la ética ni la pretensión universalista del Dios único y trascendente. Se matiza ese universalismo monoteísta de la razón y de la libertad; se advierte la necesidad del pluralismo en la comprensión de la realidad, la expresión de la verdad y la organización de la convivencia humana; se pone el acento más en el amor y la comunidad solidaria. Quizá se pudiera decir, en homología con la Trinidad, que frente al prevalente e ilustrado y patriarcal énfasis en la razón y libertad, se añade ahora, complementaria y críticamente, el amor solidario y fraterno.

Pero estas breves consideraciones sobre el potencial socio-cultural de la religión y, concretamente, del concepto cristiano de Dios, no nos tienen que hacer olvidar la inevitable ambigüedad social que le atraviesa. Ha servido y sirve para legitimar situaciones inhumanas. De aquí, la pertinencia de análisis críticos como el marxista, despojados de su reduccionismo antireligioso. Sobre todo, es digno de tenerse en cuenta, las llamadas de atención a usar a Dios, la *transcendencia*, como un mecanismo de explicación última, abstracta, de la realidad

socio-histórica concreta. Supone, en la mayoría de los casos, una huida de la realidad, una pereza a la hora de buscar las mediaciones históricas adecuadas para resolver las situaciones no queridas. Más peligroso todavía es una apelación a la transcendencia para descalificar doctrinas o regímenes en nombre de una pretendida actitud religiosa o espiritual. Proceder de esta manera es precipitarse en un juicio global, demonizador del otro, que no se atiene a las mínimas reglas de prudencia y discernimiento de la pluralidad y complejidad de los mecanismos de lo social. Peor todavía es incurrir en legitimaciones de un orden social dado mediante el recurso, aun indirecto, a la voluntad divina, la providencia o cualquier forma de manejo instrumental del misterio de la divinidad.

[→ *Amor; Biblia; Comunión; Encarnación; Espíritu Santo; Historia; Joaquín de Fiore; Judaísmo; Monoteísmo; Politeísmo; Religión; Teodicea; Teología y economía; Transcendencia; Trinidad.*]

José María Mardones

SUBORDINACIONISMO

SUMARIO: I. Designaciones.—II. Formas y corrientes de subordinacionismo.—III. Adopcionismo medieval ("homo assumptus").—IV. Valoración teológica.

I. Designaciones

Con el término *subordinacionismo* se designa una postura cristológico-trinitaria que tiende a hacer de Cristo una realidad inferior y subordinada a Dios Padre (y del Espíritu una realidad subordinada también a Cristo); incluye diversas tendencias, no todas necesariamente heterodoxas. Entre éstas últimas se incluye con razón el *arrianismo*, la configuración más coherente y mejor estructurada de un subordinacionismo que considera a Cristo como una criatura de Dios, de condición suprahumana, si se quiere, pero no divina [cf. *arrianismo*]. En el mismo campo de ideas, sin querer difuminar con ello los elementos distintivos, puede encuadrarse el llamado *adopcionismo*, que hace de Cristo un mero hombre adoptado por Dios como hijo suyo en razón de su comportamiento; es una forma moderna de designar la tendencia doctrinal que otros autores prefieren calificar de *monarquianismo dinámico* [cf. *modalismo*]. Los escritores antiguos consideraron el adopcionismo como una herejía de raigambre peculiarmente judía (defensa de la unidad divina) y la pusieron en relación con las sectas judeocristianas *ebionitas* (el nombre Ebión, supuesto fundador, es falso), las cuales compartían la consideración de Jesús como un simple hombre ("nudus homo", Tert., De carne Chr. 14).

II. Formas y corrientes de subordinacionismo

A lo largo de los ss. II y III se mantiene con fuerza una corriente de pensamiento que, apoyándose en último término en textos bíblicos (Mc 10,18; 13,32; Jn 14,28), elabora un lenguaje y un discurso teológico de cierta inferioridad de Cristo con relación a Dios Padre. Esta postura, mezclada con elementos propios del platonismo medio, persiste en la doctrina del Logos desarrollada primeramente por los apologistas, a propósito de los cuales se habla de subordinacionismo. El término en sí es plurivalente, pudiendo distinguirse entre un

subordinacionismo compatible y otro incompatible con la fe trinitaria de la Iglesia; lo cual advierte ya de lo difícil que resulta a veces precisar con exactitud el límite de demarcación.

Justino (t 163/7) expone su doctrina trinitaria combinando los datos tradicionales de la fe bautismal, tal como la vive existencialmente en la alabanza y en la oración litúrgica, con los recursos que, en su intento apologético para con paganos y judíos, le ofrece la doctrina del Logos presente en Filón de Alejandría, Jn y la filosofía medioplatónica y estoica. Es en este intento de mediación especulativa donde puede hablarse de un subordinacionismo soteriológico o histórico-salvífico a la hora de exponer la doctrina trinitaria (Courth 45); con ello se quiere indicar que Justino se sirve de conceptos e ideas subordinacionistas para poner de manifiesto cómo en el Logos-Cristo ha tenido lugar la comunicación plena de Dios, para unir monoteísmo cristiano y presencia progresiva de Dios en la historia desde la creación hasta la encarnación, para garantizar simultáneamente la transcendencia divina respecto al mundo y su inmanencia salvífica en la historia. Dios se ha servido de su Logos para otorgar el conocimiento respetuoso de Dios y de las normas morales de comportamiento a todos los hombres, sin que la pertenencia a una religión distinta de la cristiana condicione la capacidad de actuación del Logos, p.e. Sócrates, Heráclito (PG 6, 336.397). Todas las semillas de verdad (*lógoi spermatikoi*) sembradas en cada hombre son dones que Dios otorga por su Logos (PG 6, 460). Existiendo desde antes de todos los tiempos en Dios como su fuerza inmanente, sale de Dios para llevar a cabo la creación (PG 6, 453.613s), deviniendo otro distinto del Padre, sin que con ello se produzca ninguna separación o división de la esencia divina (PG 6, 776). Igualmente se halla presente y actuante en todos los acontecimientos y personajes decisivos de la historia salvífica (PG 6, 772). Finalmente, por su encarnación, el Logos-Cristo lleva a su plenitud el conocimiento de Dios (PG 6, 460) y es el revelador definitivo del Padre y el maestro universal. Para ilustrar estas ideas rechaza la imagen del sol y la sombra, usada por Filón, porque amenaza la consistencia propia del Logos, y prefiere la imagen del fuego que se enciende en el fuego (PG 6,776; cd. 6,616), sin que con ello éste disminuya. El interés fundamental de Justino se concreta así en exponer las relaciones entre Dios Padre y el Logos Hijo, hecho hombre en Jesús, en una perspectiva histórico-salvífica, sin que esté del todo ausente la preocupación por las relaciones intradivinas. Apenas hay un desarrollo de la pneumatología, llegando a veces a identificar Logos y Espíritu (PG 6, 380). Pero el subordinacionismo suyo, aunque pueda llevar implícito el riesgo inicial posterior, no tiene el carácter ontológico que recibirá en el arrianismo.

También en Ateganoras (175/180) nos encontramos con una doctrina del Logos semejante a la de Justino, pero menos extensa. Usa el discurso platónico sobre la excelsitud suprema de Dios respecto a todo lo creado, pero se trata del Dios bíblico que ha creado el mundo con su palabra, lo guarda y lo gobierna. Puede distinguirse un doble estadio del Logos-Hijo, cuya diferencia viene marcada por el hecho de la creación (PG 6, 909). El Logos es el primer engendrado por el Padre ingénito, de ahí que le llame Hijo (PG 6, 908). Pero no es una criatura: desde siempre pertenece a Dios como su idea eterna, es propiedad de su esencia; en orden a la creación del mundo recibe una consistencia y autonomía mayor, pero sin que esto suponga separación o división alguna. A diferencia de Justino usa la imagen del sol y del rayo de sol para expresar las relaciones entre el Padre y el Logos (PG 6, 909,945). Combina expresamente las ideas de unidad, comunión y diversidad intradivina y habla de una diversidad en el orden (PG PG 6,909), que no ha de interpretarse necesariamente como un subordinacionismo de distinta categoría o de rango inferior, sino más bien como el orden que aparece en la creación y en la revelación. Por su parte, Teófilo de Antioquía (t 186 ca.), que introduce en teología trinitaria el término "triar" (PG 1077B), toma de la antropología estoica la estructura del acto lingüístico que distingue entre la palabra o logos interno (*verbum mentis*) y la palabra externa o proferida para explicar de esta manera las dos condiciones del Logos divino, "endiathetos"

(eterno consejero del Padre) y "proforikós" (pronunciado, dicho, en orden a la creación) (PG 6, 1088).

Con su especulación sobre el Logos los apologetas querían comunicar la cercanía de Dios al mundo como el contenido nuclear de la fe trinitaria, pero lo hacen en un horizonte marcadamente cosmológico. Este tipo de subordinacionismo pervive de alguna manera en autores posteriores. Ireneo (t 202) desarrolla una concepción histórico-salvífica de la Trinidad, no especulativa, en la que algunos autores creen posible descubrir ciertos rastros de subordinacionismo (Marcus 134ss), no equivalente sin embargo a una inferioridad esencial del Logos o del Espíritu. Igualmente a propósito de Tertuliano (160-220) las opiniones respecto a su subordinacionismo están muy diversificadas (Courth 88s): hay en él algunas formulaciones que suenan así ("Pater enim tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio", CCL 2, 1168), pero en general puede decirse que se trata de un subordinacionismo dinámico, histórico-salvífico, semejante al de los apologetas. El término subordinacionismo vuelve de nuevo a propósito de Orígenes (185-254) [cf. *Orígenes*]. Algunos autores lo consideran como el predecesor tanto del subordinacionismo arriano como de la fe ortodoxa de Nicea y de los Capadocios, mientras que otros prefieren hablar de un subordinacionismo dinámico, semejante al de otros muchos PP de la iglesia en este período (sobre las distintas valoraciones, Courth 107s).

La negación explícita de la divinidad de Cristo caracteriza al arrianismo. Sin embargo, la idea había aparecido ya mucho antes en una corriente de pensamiento calificada de monarquianismo dinámico o adopcionismo, donde se reduce a Cristo a un simple hombre. Era la doctrina difundida en Roma a finales del s. II por Teódoto de Bizancio, según algunos para atenuar la apostasía en la que había incurrido durante la persecución (al renegar de Cristo no habría renegado de Dios, sino solamente de un hombre). Sobre él informan E. de Cesarea (Hist. Eccle. V,28,6), Hipólito (Refut. VII,35), Epifanio de Salamina (Panarion 54,1.7). Se le acusa de haber visto en Jesús simplemente a un hombre como los demás, nacido de la Virgen por decisión del Padre, que llevó una existencia ordinaria, especialmente piadosa, sobre el cual en el momento del bautismo (según otros en el momento de la resurrección) descendió bien una fuerza divina o bien Cristo bajo la forma de paloma. En consecuencia fue adoptado por Dios Padre como hijo especial suyo. Teódoto el Banquero sostiene, por su parte, **que no** fue Cristo, sino Mequisedec, espíritu superior, el que descendió sobre Jesús.

El monarquianismo adopcionista se desarrolla ulteriormente y se radicaliza con Pablo de Samosata, alto funcionario de la administración financiera, obispo de Antioquía (260/8) discutido por su conducta y por su doctrina, acusado de herejía y depuesto en el sínodo antioqueno del 268. El acceso fiable a su pensamiento resulta complicado al ser transmitido únicamente en las referencias pluriformes de sus críticos y enemigos: E. de Cesarea (Hist. Ecc. VII,27; cf. Riedmatten), Epifanio (Panarion 65), Ps. Leoncio de Bizancio (PG 86, 1213), Atanasio (PG 26,54), J. Crisóstomo (PC 62, 319s), Teodoreto de Ciro (Hist. eccl. I,4)... Los autores antiguos **valoran** su doctrina como herejía cristológica y como herejía trinitaria. El tiene en cuenta la teología del Logos desarrollada por los apologetas y por Orígenes, pero considera a Jesús no como el Hijo de Dios bajado del cielo, sino como un hombre normal y corriente, tan distinto del Logos que una encarnación en sentido estricto resulta imposible. El Logos es para Jesús como una fuerza divina derramada sobre él que lo llena por completo y lo guía en su existencia y en su comportamiento. Habla de un solo Dios Padre, Hijo y Espíritu, pero se trata de una subsistencia o persona única, la del Padre, en la cual subsisten los otros dos. Solamente el Padre es Dios y creador de todo; el Hijo es un simple hombre y el Espíritu es únicamente el don divino otorgado por Dios Padre. Hilario de Poitiers(315-367) transmite la noticia de que P. de Samosata usó el concepto de homoousios para expresar la relación entre el Padre y el Hijo, añadiendo que tal concepto fue rechazado en el sínodo antioqueno del 268 por entenderlo

modalísticamente como expresión de que Padre e Hijo constituyen un sujeto único e indistinto (PL 10, 534). El problema fundamental del adopcionismo monarquiano consiste en que una fe viva en la unidad y unicidad de Dios termina incapacitando para aceptar como algo esencial e inconfundible en su aspecto personal la presencia de Dios en Cristo Jesús.

III. Adopcionismo medieval ("homo assumptus")

Nos referimos aquí en primer lugar a una doctrina teológica de finales del s. VIII, designada a veces como "hispanicus error" (por su difusión en España) o también "felician haeresis" (por uno de sus más conocidos promotores, Félix de Urgel), según la cual Jesucristo, en cuanto hombre no es el hijo propio y natural de Dios, sino solamente su hijo adoptivo. El surgimiento de esta postura puede considerarse, de acuerdo con lo que al respecto dice Elipando de Toledo, como una reacción contra las posturas de Miguecio, quien mantenía una doctrina trinitaria muy peculiar: a lo largo de la historia se habrían producido tres personificaciones históricas de Dios, como Padre se habría manifestado especialmente en David, como Hijo en el el hijo de María y como Espíritu Santo en el apóstol Pablo (PL 96, 860/2), doctrina que sólo más tarde se calificará de sabeliana (MGH Conc II 118). Lo que al principio centra el interés son sus implicaciones cristológicas, que terminan haciendo de la filiación davídica y de la filiación divina de Jesús dos conceptos no solamente intercambiables, sino idénticos, y que constituye el punto de partida de la postura de Miguecio: a la luz del Salmo 44,2, siguiendo la idea bíblica de la descendencia davídica de Jesús, David ha de considerarse como la personificación de Dios Padre en relación con el hijo Jesús.

Nada extraño que el nervio de la respuesta de Elipando se centre en la doctrina de las dos naturalezas. Pero las formulaciones que emplea no resultarán afortunadas, dando la impresión de que él habla de una doble personalidad ("personam Filii non eam esse quae facta est ex semine David... sed eam, quae genita est a Deo Patre", PL 96, 863CD) e introduciendo, con el fin de superar la identificación entre descendencia genealógica de Jesús y filiación divina, una distinción en Cristo entre el Hijo natural de Dios, por su divinidad, y el hijo adoptivo, por su humanidad ("Jesum Christum adoptivum humanitate et nequaquam adoptivum divinitate", 918B). "La cristología adopcionista es, por tanto, una fórmula combativa dirigida contra un adversario bien determinado" (Schäferdieck 318). El adopcionismo español del s. VIII se convierte con el obispo Félix de Urgel en tema europeo de discusión teológica, motivando que personas como Alcuino intervengan decididamente en contra suya (PL 101, 119s) y siendo objeto de condena en los concilios de Frankfurt (794), así como en los sínodos de Friuli (796) y de Roma (799). En la historia doctrinal de la teología española constituye un capítulo importante y las fórmulas adopcionistas se mantuvieron durante tiempo como bandera identificativa de estos dos obispos españoles frente a los obispos franceses ("credimus Deum Dei Filium... ex Patre unigenitum sine adoptione... verum hominem assumendo de Virgine in carnis adoptione, unigenitum in natura, primogenitum in adoptione et gratia", PL 101, 1324). Algunas interpretaciones históricas del adopcionismo español del s. VIII lo consideran como un fenómeno fácilmente explicable por las circunstancias peculiares de entonces, valorándolo como un proyecto de cristología que procuraba no crear demasiadas dificultades con el islamismo hispánico. Más son los autores que lo ponen en relación con la tradición mozárabe, donde se recogen con frecuencia expresiones patrísticas o conciliares sobre el "horno adoptatus" en cuanto forma expresiva de que el Hijo, al encarnarse, ha asumido la naturaleza humana (textos y valoración en Rivera, La controversia... 524-536). La condena de las fórmulas adopcionistas en los concilios indicados no impidió, sin embargo, que conocieran un renacimiento medieval en el s. XII fuera ya del ámbito español ni que las discusiones teológicas al respecto se reactualizaran en el s. XIV (DThC 1, 423ss).

IV. Valoración teológica

El subordinacionismo, por sus distintas variaciones y su diversidad de acentos, requiere un juicio diversificado para no lanzar indiscriminadamente la acusación de herejía manifiesta contra todo tipo de pensamiento teológico que en la historia ha recibido tal calificación. Los apologistas, p.e., desarrollan un pensamiento subordinacionista que no puede identificarse sin más con las negaciones arrianas de la divinidad de Jesucristo, diferencia que conviene no perder nunca de vista en toda esta cuestión. No obstante, el subordinacionismo en sentido riguroso ha sido también una realidad en la teología cristiana y acompaña, al igual que el modalismo o el triteísmo, su decurso histórico como riesgo y como tentación permanente. Pueden considerarse como formas modernas del mismo las valoraciones de Jesucristo simplemente como un profeta de Dios, sin duda el más excelso o el más influyente, o bien como un gran personaje que, con su comportamiento y con su enseñanza ética, puso en marcha un movimiento revolucionario y transformador de la historia humana. Y nada tiene de extraño que contemporáneos nuestros encuentren aceptable y razonable una postura semejante por considerar presuntuoso, mitológico o excesivo ir más allá de los límites humanos en la interpretación del personaje histórico Jesús de Nazaret. Traspasar estos límites nos pone precisamente ante el escándalo central y permanente de la fe cristiana, lúcidamente percibido ya desde el comienzo por intelectuales paganos como Celso.

Se trata del núcleo central de la fe cristiana en Dios, de la implicación mutua entre cristología y trinidad. Los cristianos no solamente creemos en Dios como Jesús de Nazaret, sino que creemos también en Jesucristo, Hijo de Dios. La cuestión que se debate, por tanto, en toda controversia subordinacionista rigurosa es ver hasta qué punto el mismo Dios está identificado con y se halla en juego en la persona y en el destino histórico de Jesús de Nazaret. Por eso es necesaria una cristología que, partiendo de su realidad histórica concreta, de su verdad y consistencia humana (cristología ascendente), integre también la perspectiva que viene de Dios, de arriba (cristología descendente). Si Jesús es un simple hombre adoptado por Dios Padre como su hijo preferido, si el Hijo de Dios o Logos eterno no se identifica con el hijo de María, sino que hay una separación radical entre ambos, entonces no puede hablarse en rigor de la encarnación del Hijo de Dios, de que el Logos divino se hizo carne. Con ello, la relación de Dios con la historia humana sería en el mejor de los casos tangencial y quedaría cuestionada la verdad de nuestra salvación por medio del ministerio, vida y destino de Jesús de Nazaret. Los acontecimientos protagonizados por él (su significatividad) quedarían diluidos en la corriente del devenir humano histórico.

[Angelología; Anselmo; Arrianismo; Atanasio; Capadocios; Concilios; Credos; Cruz; De Regnon; Encarnación; Escolástica; Gnosis; Hijo; Ireneo; Islam; Jesucristo; Judaísmo; Logos; Modalismo; Monarquía; Monoteísmo; Orígenes; Padre; Pascua; Perikhóresis; Persona; Salvación; Símbolos de fe; Teología y Economía; Tertuliano; Trinidad; Triteísmo; Unidad.]

Santiago del Cura Elena

TEÍSMO

SUMARIO: I. Sentido y alcance del teísmo. —II. Formas de teísmo.

En términos generales el teísmo significa la creencia en el Dios viviente, que interviene en el curso del mundo y en la vida humana. En este sentido amplio, se dan rasgos teístas en la mayoría de las religiones: en las politeístas, en cuanto que los muchos dioses intervienen en mayor o menor grado en la vida humana; en las religiones de signo panteísta o monista, en la medida en que preconizan una unión íntima entre el hombre y la divinidad; en las religiones monoteístas sobre todo, por relación a las cuales el teísmo adquiere su significado específico.

I. Sentido y alcance del teísmo

El concepto de teísmo se va elaborando en la época moderna como consecuencia de tener que pensar de nuevo la idea de Dios en contraste con dos fenómenos históricos: por una parte, el desarrollo de las ciencias de la naturaleza, que parecen no dejar lugar para Dios, al menos concebido al modo tradicional; por otra parte, la presencia de otras concepciones, como el panteísmo y el deísmo, que intentaban precisamente dar respuesta al reto que suponía esa nueva visión del mundo, regido por leyes necesarias. Sin embargo, el contenido del teísmo se configura y se consolida a lo largo del pensamiento medieval. Dios en efecto es, según ese pensamiento y también según lo que se conoce como teísmo, absolutamente perfecto, autoconsciente y libre; trasciende por completo la realidad mundana y, por otra parte, la ha creado de la nada, la conserva en el ser y la determina en su actividad. Es decir, el teísmo, a la vez que intenta pensar el ser de Dios en sí mismo, lo concibe por relación al mundo, de una forma que puede parecer paradójica, puesto que le considera al mismo tiempo como absolutamente trascendente y como infinitamente inmanente. Esto, que no es nuevo, se acentúa ahora de manera especial, debido a que el teísmo se tiene que abrir paso entre dos corrientes extremas, de cuyos escollos se tiene que librar a la vez que se ve precisado a tomar de ellas aspectos legítimos, habida cuenta de la concepción general de la época.

Por una parte, el teísmo se distingue del panteísmo, en cuanto que afirma una diferencia radical entre Dios y el mundo, pero coincide con él en rechazar el dualismo y retrotraer todas las cosas a un único principio. Ciertamente, este principio crea libremente el mundo, según el teísmo, pero al mismo tiempo la presencia de Dios en las cosas les es más íntima que su propio ser, lo que hace que bajo este aspecto al teísmo no le resulte tan fácil y tan obvio distinguirse del panteísmo, sobre todo si se tiene en cuenta que el ser y la acción de Dios son absolutamente idénticas. Por lo demás, el éxito del teísmo frente al panteísmo fue sólo relativo. A finales del siglo XVIII tuvo lugar en Alemania la llamada «controversia del panteísmo» (*Pantheismusstreit*), entre Mendelssohn y Jacobi sobre todo, que ponía de manifiesto el arraigo que habían llegado a adquirir las convicciones panteístas, a la vez que presagiaba el empuje que iban a tener a lo largo del siglo XIX.

Por otra parte, frente al deísmo, el teísmo tenía no sólo que afirmar la presencia real e inmediata de Dios en las cosas, sino elaborar un concepto de transcendencia distinto. Las diferencias respecto del deísmo son claras a primera vista y podrían resumirse en las siguientes: a) Dios no sólo crea el mundo, sino que lo conserva; b) coopera con las criaturas como causa principal; c) puede intervenir de modo extraordinario en el acontecer del mundo; d) puede revelarse, y se ha revelado de hecho, al hombre libremente. En realidad va a ser ésta la diferencia fundamental. Frente a la religión natural o racional, es decir, frente a una religión que es expresión de capacidades, aspiraciones y necesidades meramente humanas, el teísmo, que nace en realidad como concepción *filosófica*, se inspira en el Dios de la teología, es decir, en un Dios que siendo trascendente, es a un tiempo misterio y donación gratuita. Lo cual supone que el concepto de transcendencia es distinto del elaborado por el deísmo, pues no se

trata de un ser supremo, absolutamente lejano, sino de que Dios, a la vez que es esencialmente diferente, está presente en un grado de infinita, no superable intimidad.

Teísmo y deísmo forman al principio una única corriente, *cuya* pretensión fundamental es depurar y salvaguardar un concepto de Dios que sea compatible con la regularidad y necesidad de los fenómenos expuestos por la ciencia moderna. Esa corriente se va a bifurcar en dos direcciones que terminan siendo incompatibles. Sin embargo, el teísmo sigue teniendo la pretensión de elaborar un concepto de Dios no sólo compatible y coherente con el desarrollo de la ciencia, sino exigido por ella. De ahí que tenga desde el comienzo una doble característica que va a intentar mantener: compatibilizar concepciones diferentes y simplificar la doctrina en lo posible. Así, en la obra de R. Cudworth, *The true intellectual System of the Universe*, de 1678, en cuyo Prólogo aparece por vez primera el término «teísmo», y que se puede considerar como acto fundacional de esta corriente, se pretende de un lado conciliar la visión neoplatónica, cultivada por la Escuela de Cambridge, con el cristianismo, y de otro, reducir los contenidos a lo esencial. El resultado son estas tres formulaciones programáticas: 1) todo ente está sometido a un gobernador supremo y omnipotente, esencialmente justo; 2) la diferencia entre bien y mal está en la naturaleza de las cosas; 3) la libertad del hombre fundamenta su responsabilidad. Además de las dos características mencionadas se percibe en el lenguaje del teísmo inicial un optimismo propio de la atmósfera racionalista de la época, como se echa de ver también en el joven A. Shaftesbury (1671-1713). En oposición al teísmo, que se caracteriza por la negación de un principio espiritual providente y por la creencia en el azar, «ser un perfecto teísta significa creer que cada cosa está gobernada, ordenada o regulada *de acuerdo con lo mejor* por un principio o por una inteligencia, buena y eterna» (*An Enquiry concerning Virtue or Merit*, London 1699, p. 7). Shaftesbury es por lo demás una muestra de la ambigüedad que acompaña al teísmo, sobre todo en su primera etapa. Elabora, por una parte, la posibilidad de un comportamiento ético independiente de la revelación y de toda expectativa de recompensa o castigo en el más allá, pero al mismo tiempo entiende que «un cristiano auténtico» tiene que ser «un buen teísta». Ahora bien, el cristianismo es una de las grandes religiones monoteístas reveladas. De hecho el teísmo, que nace como un movimiento que pretende ser estrictamente filosófico, terminará decantándose hacia posiciones teológicas, hasta identificarse relativamente con el monoteísmo cristiano, bien que extractando de él contenidos que pueden considerarse propios de una teología natural.

De suyo, sin embargo, las diferencias entre teísmo y monoteísmo son manifiestas. Se pueden reducir a las tres siguientes: a) en primer lugar, la noción de teísmo no implica la unidad y unicidad de Dios, como enseña el monoteísmo, sino que la divinidad, única o múltiple, posea carácter personal, influya directamente en la naturaleza y en la historia y tenga, no obstante su diferencia esencial con el hombre, algún tipo de unión con él. b) Más importante es la segunda diferencia consistente en que, mientras el monoteísmo de las grandes religiones se funda en la revelación, el teísmo surge con la pretensión de ser estrictamente filosófico, es decir, de fundamentarse en la razón humana. c) Muy digna de destacar por último es otra diferencia, que es de suyo histórica, pero que afecta a la índole de estas concepciones. El teísmo es un fenómeno moderno y nace en un medio que es tanto cristiano como racionalista. Lo que hace, por lo que se refiere a sus contenidos, es extractar, sistematizar y legitimar —cabría decir, racionalizar relativamente— un contenido fundamental previamente dado por el cristianismo. El monoteísmo por el contrario es muy antiguo y nace —trátese del monoteísmo judío, cristiano o mahometano— en oposición al politeísmo y, en el caso del monoteísmo cristiano y del mahometano, en oposición a una concepción religiosa que siendo auténtica y pura en sus orígenes, es considerada como infiel a ellos y por consiguiente como carente de legitimidad. Ello confiere al monoteísmo unos rasgos no fácilmente identificables en el teísmo, como son, si se toma el monoteísmo judío como caso paradigmático, el enfrentamiento a todo tipo de politeísmo y de idolatría, la afirmación de Dios como radicalmente distinto de la naturaleza y

como Señor de la vida y de la muerte, así como la creencia de que la salvación viene exclusivamente de Dios y de que la comunidad o el pueblo creyente está con Él en una relación de dependencia esencial a la vez que de intensa familiaridad.

Estas diferencias habría sin duda que matizarlas y corregirlas, puesto que por una parte el teísmo es de hecho monoteísta desde el primer momento, se inspira, en cuanto a los contenidos, en la religión revelada y se inclina más y más hacia el Dios viviente de la fe religiosa, y por otra parte hay un monoteísmo filosófico, que surge también en actitud decididamente polémica contra el politeísmo, como ocurre en los comienzos de la filosofía, además de que el monoteísmo va a ser legitimado teológicamente mediante una conceptualización filosófica muy refinada a partir de Platón y Aristóteles sobre todo.

II. Tres formas de teísmo

De conformidad con lo expuesto hasta ahora es posible demarcar tres formas de teísmo, el filosófico, el religioso y el cristiano, del modo siguiente: el teísmo filosófico intenta legitimarse desde la razón, no desde la revelación, y estructura su doctrina en torno a contenidos básicos que adquieren diferentes matices, pero que incluyen en todo caso estos dos aspectos: a) la creencia en un Dios personal y libre, creador y gobernador del mundo; b) posibilidad de, supuesta tal creencia, conferir sentido a la vida mediante el seguimiento de normas éticas racionales, coherentes con las creencias religiosas. Con el tiempo, el teísmo filosófico va a adquirir un significado prioritariamente ético, debido sobre todo a la influencia de Kant. El teísmo religioso presupone por lo general, aunque no siempre ni necesariamente, la revelación, y se configura por consiguiente desde la convicción de que Dios ha hablado y comunica sus dones. A partir de aquí el teísmo religioso encuentra su expresión más propia en la intensificación del sentimiento de religación a Dios y de las vivencias correspondientes de dependencia por una parte y de unión con la divinidad por otra. El teísmo cristiano asume las dos anteriores en cuanto que afirma tanto que los contenidos de la verdadera religión, siendo sobrenaturales, están sin embargo en armonía con la razón, como que estos contenidos se actualizan en el hombre, muy especialmente mediante la voluntad y el sentimiento. Pero el teísmo cristiano tiene rasgos específicos como son, en primer lugar, la conciencia del pecado y de la consiguiente necesidad de redención —la mayor o menor acentuación de este aspecto señala una de las diferencias entre las dos confesiones, la católica y la protestante—; en segundo lugar, la confianza en la gracia como principio posibilitador de que la acción humana sea espontáneamente conforme a la voluntad de Dios; en tercer lugar, la creencia en Cristo como manifestación suprema y absoluta del Padre y como principio, junto con El, de la acción del Espíritu. Con lo cual, el teísmo cristiano es esencialmente trinitario, como se verá más adelante.

El teísmo se relaciona negativamente con el ateísmo y con el agnosticismo, muy especialmente con el primero. El teísmo nace, en efecto, para salvaguardar la creencia en Dios en un momento en que la presunta autonomía de la razón parecía convertir la existencia de Dios en inútil, si no en imposible. Bajo este aspecto la cuestión está resuelta de antemano, en el sentido de que se trata de modos de pensar, eventualmente también de obrar, incompatibles. Pero en los últimos decenios sobre todo se han puesto en juego varios puntos de vista que cuestionan una demarcación tan nítida. En primer lugar, bajo un punto de vista más bien práctico y en la línea de un pensamiento marxista se ha hecho valer que la religión en general, si no es alienante por principio, presenta al menos dimensiones que dificultan la libertad o su ejercicio. En ese sentido, si no el ateísmo como tal, al menos la crítica atea estaría parcialmente justificada. En segundo lugar, el ateísmo estaría igualmente justificado en el sentido de que no afecta propiamente a la existencia de Dios ni tampoco a su cognoscibilidad,

sino a un determinado concepto de Dios, cuestionable como cualquier otro, mucho más en este caso, puesto que todo concepto es no sólo insuficiente sino inadecuado para expresar una realidad infinita y absolutamente perfecta como es la divina. En tercer lugar, el fenómeno del ateísmo va unido a la existencia de profundos cambios históricos, que tienen lugar sobre todo en la época moderna, y en *cuya* iniciación el hombre se siente protagonista de todo un nuevo modo de pensar, sentir y obrar, sin que le sea consciente la profunda finitud en que está inmerso constitutivamente, y cuya percepción es correlativa a la apertura a lo trascendente como tal. Si el hombre no se siente finito y limitado, difícilmente se hará eco de la presencia de lo infinito.

El fenómeno del ateísmo tiene que ver también, por otra parte, con etapas que colectividades enteras viven expuestas a una realidad que les resulta enteramente opaca, si no absurda, nada transparente por tanto para el acceso a lo divino; o bien el ateísmo resulta más bien de estados de ánimo individuales que dificultan al máximo la percepción de cualquier realidad que exceda el ámbito de los intereses materiales. En definitiva, son aspectos que no sólo explican que se dé el ateísmo, al margen de que éste tiene además este o aquel carácter específico, sino que en la misma medida hace ver la endeblez de la construcción teísta, sobre todo bajo el punto de vista estrictamente conceptual. De ahí que sobre todo en este siglo se haya desarrollado un antiteísmo más o menos intenso, en cuanto que la afirmación inequívoca y hasta contundente de Dios puede ir acompañada —de hecho lo está en muchas ocasiones— de un modo de actuar que es en realidad negador de Dios, en tanto que por el contrario, una actitud atea puede entrañar de hecho un implícito reconocimiento de Dios, en cuanto que acepta la vigencia de realidades absolutas de signo positivo, y sobre todo en cuanto que su comportamiento ético se atiene a normas que remiten de por sí a un fundamento incondicionado.

El teísmo, que en sus orígenes fue un intento de salvar lo esencial, ha terminado siendo problemático por un exceso de conceptualización. Sus puntos frágiles han quedado una y otra vez de manifiesto no sólo por la persistencia del ateísmo, al que no ha podido contrarrestar, sino por la reiterada aparición de otro fenómeno muy típico de la época moderna, el agnosticismo. Entendido como la doctrina según la cual lo que trasciende el ámbito de la experiencia no es cognoscible, el agnosticismo no es aceptable para el teísmo y ha sido rechazado por él una y otra vez, tanto más cuanto que el teísmo se ha caracterizado desde el comienzo como una corriente que hace valer el concepto en el lenguaje sobre lo divino. Pero por otra parte el agnosticismo representa una dimensión de la forma como el hombre moderno se relaciona con el misterio. Se ha tomado conciencia, en efecto, de que todas las conceptualizaciones, tanto las racionales como las estrictamente teológicas, se revelan como inadecuadas en contraste y en relación con la realidad trascendente que pretenden expresar. Ello no significa que se recaiga necesariamente en el relativismo, sino que el lenguaje se imponga la tarea de revisar críticamente sus posibilidades de forma que, previa conciencia de sus limitaciones, a través de él se transparente el misterio. Fr. Luis de León fue sin duda en su época un ejemplo de lo que puede ser ese tipo de lenguaje.

Tanto el antiteísmo como el agnosticismo ponen de manifiesto, por distintas vías, la insuficiencia de un teísmo conceptual, sea filosófico' o teológico, y la exigencia de un teísmo que haga patente la presencia de Dios vivo, de un teísmo trinitario por tanto. La razón de que sea así es que si el teísmo significa la creencia en un Dios personal que se hace presente, no de cualquier manera, sino tal como es en sí en el mundo y sobre todo en el hombre, será preciso entender esa presencia en el grado de la máxima intensidad, es decir como absoluta comunicación de Dios mismo, que no toma al hombre como simple lugar de su manifestación sino que lo dignifica infinitamente mediante el despliegue en él de su propia vida, que es Padre, Hijo y Espíritu. La polémica radical contra el teísmo, bata el punto de haberse llegado a

constituir una especie de antiteísmo militante, tendría así como sentido la búsqueda de un teísmo auténtico, aunque ello no siempre ocurra de manera consciente. En todo caso esto no debiera inducir a pensar que las motivaciones del teísmo inicial se diluyen hasta perder toda vigencia. Si el exceso de conceptualización se ha vuelto problemático, queda sin embargo el postulado de racionalidad, que se opone a que en la religión tengan lugar la milagrería, la superstición o el fanatismo, a la vez que fomenta el compromiso en favor de una vida digna de ser vivida.

[-> *Agnosticismo; Ateísmo; Autodonación; Deísmo; Dualismo; Espíritu Santo; Filosofía; Gracia; Jesucristo; Misterio; Monoteísmo; Padre; Panteísmo; Politeísmo; Religión, religiones; Revelación; Salvación; Teología y economía.*]

Mariano Álvarez Gómez

TEODICEA

SUMARIO: I. La Teodicea de los filósofos.—II. Formulación en el AT.—III. Teodicea y misterio trinitario. Planteamiento cristiano.

I. La teodicea de los filósofos

1. EL PLANTEAMIENTO DE EPICURO. Conocido resulta el razonamiento tetralemático del filósofo Epicuro contra las deidades helénicas tres siglos antes de Cristo: —O los dioses no desean impedir el mal, y de esa forma carecerían de bondad; —O no pueden impedirlo, y entonces les faltaría la omnipotencia debida a su rango; —O ni pueden ni quieren, lo que les convertiría en débiles y malos de consuno; —O pueden y quieren cual corresponde a las deidades, pero entonces ¿por qué la presencia del mal, cómo es que no se elimina?

Epicuro cree en los dioses, pero no pudiendo resolver esta cuestión opta por pensar que no se preocupan de los hombres, viviendo felices en sus intersticios siderales, al margen de todo comercio con los humanos.

2. DOS PERSPECTIVAS: DEMASIADO CERCA, DEMASIADO LEJOS. En su intento por borrar esa distancia el idealista Josiah Royce escribe: «Dios no es en su esencia última un ser distinto de ti. Es el Ser Absoluto. Tú eres verdaderamente uno con Dios, parte de Su vida. El es el alma misma de tu alma. Y he aquí entonces la primera verdad: «Cuando tú sufres, *tus sufrimientos son los sufrimientos de Dios*, no su obra ni su castigo eternos, no el fruto de su descuido, sino idénticamente su propio sufrimiento personal. En ti, Dios mismo sufre, precisamente como tú sufres, y asume toda tu preocupación por vencer esta pena» .

Pero este panteísmo royciano además de no explicar el monismo del dolor, tampoco lo supera. De ahí la reacción antipódica de quien aleja en demasía a Creador y criatura.

En esta nueva línea Paul Weiss afirma que «a la pregunta de por qué Dios no recompensa a los buenos y castiga a los malos, la respuesta... es que Dios tiene sus propios asuntos que atender, no se rige por nuestras normas, obra según razones propias, y, además, su concepto del bien y del mal está más allá del alcance del conocimiento humano»².

3. SEIS INTENTOS DE SOLUCIÓN. a) No hay solución porque todo está predeterminado o predestinado, desde los niveles naturales a los espirituales. En el mundo griego (eterno retorno de lo idéntico) o en el mundo hindú (karma cíclico expiatorio en la vida presente de las culpas de nuestras existencias anteriores) el hombre nada puede ante el peso del Hado.

b) Como no cabe captar el todo, sino sólo sus fragmentos, el hombre habrá de ignorar siempre, aunque eso no le impida ver sobre su cabeza gravitar la pugna entre el Bien y el Mal, de lo que se resentiría el orden cósmico en medio de la humana impotencia.

c) El mal es resultado de la finitud, pero ésta resulta inexplicable, pues ¿por qué creó Dios naturalezas finitas como éstas, y no otras? ¿por qué una naturaleza tal, en donde las injusticias, tragedias, cataclismos, guerras, etc, resultan tan injustificables?

d) El mal más degradante es el producido por el malo, aquel que usa de la libertad liberticidamente: «Pero los impíos con obras y palabras llaman a la muerte». «Porque Dios creó al hombre incorruptible, le hizo imagen de su misma naturaleza; mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen»⁴.

e) El mal no es sino advertencia para el futuro, pedagogo evitador de mayores problemas: —Es ocasión para conocer el orden de las cosas (la enfermedad sirve para el desarrollo de la ciencia). —Es contrapunto para la alegría (sin el dolor no habría alegría por contraposición, pronto aburriría el gozo). —Es posibilitante de la evolución y del progreso. —Es expresión de la voluntad de Dios, que «no toleraría nada malo en sus obras si no fuese tan omnipotente y bueno como para transformar el mal en bien»⁵.

f) Vivimos en el mejor de los mundos posibles, afirmación que como es bien sabido constituye el núcleo argumental de la teología moderna inaugurada por Leibniz, a la que se oponen las anti-teodiceas posteriores.

II. Formulación en el AT

1. EL ECLESIASTÉS. Las teodiceas filosóficas no responden al clamor algésico, cosa distinta ocurre en los libros religiosos.

La tesis del Eclesiastés (Qohélet, siglo III a. C.) es que aquí abajo el bien y el mal carecen de sanción. Pero Qohélet, hombre de buena salud, tras comprobar la vanidad de los placeres, siempre insatisfactorios, concluye afirmando que el hombre no puede comprender el designio del obrar divino, sólo confiar en lo que Dios dispone en cada momento, que de tal manera adquiere un valor infinito.

El Qohélet judío, desconocedor aún de la idea de resurrección, disuelve a la persona en el polvo cósmico, y la somete a un aire fatalista y ahistórico, para el que males y bienes resultan inamovibles: «donde cae el árbol, allí se queda», «una generación va, otra generación viene; pero la tierra para siempre permanece... Lo que fue, eso será; lo que se hizo, eso se hará: nada nuevo hay bajo el sol».

El resto es vanidad de vanidades. Más aún: con arta frecuencia «un absurdo se da en la tierra: Hay justos a quienes les sucede cual corresponde a las obras de los malos, y malos a quienes sucede cual corresponde a las obras de los buenos. Digo que éste es otro absurdo». «En mi vano vivir, de todo he visto: justos perecer en su justicia, e impíos envejecer en su iniquidad».

No existiendo justicia mundana, Qohélet adopta un aire derrotista: «Y ni de amor ni de odio saben los hombres nada: Todo les resulta absurdo. Como el que haya un destino común para todos, para el justo y para el malvado, el puro y el manchado, el que hace sacrificios y el que no los hace, así el bueno como el pecador, el que jura como el que se recata de jurar. Esto es lo peor de todo cuanto pasa bajo el sol: Que haya un destino común para todos, y así el corazón de los humanos está lleno de maldad y hay locura en sus corazones mientras viven, y después ¡con los muertos!», «porque no existirán obras ni razones ni ciencia ni sabiduría en el seol donde te encaminas»".

Y a pesar de todo, el creyente Qohélet, a pesar de todo lo absurdo de este mundo, se reafirma en la convicción de que en el Dios vivo cabe fiar: «Por más que se afane el hombre en buscar, nada descubre, y el mismo sabio, aunque diga saberlo, no es capaz de descubrirlo. Pues bien, a todo eso he aplicado mi corazón y todo lo he explorado, y he visto que los justos y los sabios y sus obras están en manos de Dios». Pues «El (Dios) ha hecho todas las cosas apropiadas a su tiempo; también ha puesto el afán en sus corazones, sin que el hombre llegue a descubrir la obra que Dios ha hecho de principio a fin... Comprendo que cuanto Dios hace es duradero; nada hay que añadir, ni nada que quitar»".

En conclusión: «Pero tú teme a Dios». «Teme a Dios y guarda sus mandamientos, que eso es ser hombre cabal»".

2. EL LIBRO DE JOB. En el siglo V antes de Cristo se produce la más dramática interpelación de un creyente ante la cuestión del mal. Job, antiguo patriarca idumeo, sin aparente razón, pasa de tenerlo todo a no tener nada, y su aflicción es incontenible. Pero en medio de esa aflicción se dirige a Dios con una fuerza que puede sonar a arrogancia, tratando vehementemente de que Dios le explique el por qué de su hundimiento. Mas detrás de esa arrogancia se encuentra una confianza absoluta que ninguna tribulación puede ocultar. Sólo Job se atreve a hablar a Dios como él lo hace. Y Dios le responde ratificando la amistad. Veámoslo.

Instalado «en el seno de las tempestades», Job no puede caer más bajo en la aflicción: «Mas ahora riñen de mí los que son más jóvenes que yo, a cuyos padres no juzgaba yo dignos de mezclar con los perros de mi grey»¹⁶. Éstos son los sentimientos que Job experimenta en dicha situación:

* *Aflicción*: «No hay para mí tranquilidad ni calma; no hay reposo: turbación es lo que le llega»". «¡Ah, si pudiera pesarse mi aflicción, si mis males se pusieran en la balanza juntos! Pesarían más que la arena de los mares: por eso mis razones se desmandan»'

* *Debilidad*: «¿Es mi fuerza la fuerza de la roca? ¿Es mi carne de bronce? ¿No está mi apoyo en una nada? ¿No se me ha ido lejos toda ayuda?».

* *Soledad*: «Me han defraudado mis hermanos lo mismo que un torrente, igual que el cauce de torrentes que pasan». «Mi aliento repele a mi mujer, fétido soy para los hijos de mi vientre. Hasta los chiquillos me desprecian, si me levanto me hacen burla. Tienen horror de mí todos mis íntimos, los que yo más amaba se han vuelto contra mí. Bajo mi piel mi carne cae podrida, mis huesos se desnudan como dientes». En la absoluta negrura, su mujer desesperada blasfema tremendamente y le dice a Job: «¡Maldice a Dios, y muérete!»

* *Días y noches horribles*: «¿No es una milicia lo que hace el hombre por la tierra? ¿No son jornadas de mercenario sus jornadas? Como esclavo que suspira por la sombra, o como jornalero que espera su salario, así meses de desencanto son mi herencia, y mi suerte noches de dolor. Al acostarme, digo: "¿Cuándo llegará el día?" Al levantarme: "¿Cuándo será de

noche?" y hasta el crepúsculo estoy ahíto de inquietudes. Mi carne está cubierta de gusanos y de costras terrosas, mi piel se agrieta y supura».

* *Asco de sí*: «Asco tiene mi alma de mi vida: derramaré mis quejas sobre mí, hablaré en la amargura de mi alma».

* *Abandono de Dios*: «Si voy hacia el oriente, no está allí; si al occidente no lo advierto. Cuando le busco al norte, no aparece, y tampoco le veo, si vuelvo al mediodía. Pero él mis pasos todos sabe... Saddy me ha aterrorizado. Pues las tinieblas, de él me esconden, la oscuridad me vela su presencia».

* *Desgracia total*.. «Grito hacia ti y tú no me respondes, me presento y no me haces caso. Te has vuelto cruel para conmigo, tu mano vigorosa en mí se ceba... Me hierven las entrañas sin descanso, se me han presentado días de aflicción. Sin haber sol, ando renegrido... Mi piel se ha ennegrecido sobre mí, mis huesos se han quemado por la fiebre».

Pero, así las cosas, no parece dispuesto a reconocer una culpabilidad de la que no está convencido, disponiéndose tras la eclosión algésica a defender la propia inocencia ante un Dios en el que cree («Si aceptamos de Dios el bien, ¿no aceptaremos el mal?»): «Desnudo salí del seno de mi madre, desnudo allá retornaré. Yahvé dio, Yahvé quitó: ¡Sea bendito el nombre de Yahvé!» y a quien se dirige con esperanza a pesar de todo, y no con ánimo de rebeldía. Veámoslo.

* *Mi defensor vive*: «Bien sé yo que mi defensor está vivo, y que él, el último, se levantará sobre la tierra. Después con mi piel me cubrirá de nuevo, y con mi carne veré a Dios. Yo, sí, yo mismo le veré, le mirarán mis ojos, no los de otro».

* *Compareceré en su presencia*: «Tomo mi carne entre mis dientes, pongo mi alma entre mis manos. El me puede matar: no tengo otra esperanza que defender mi conducta ante su faz. Y esto mismo será mi salvación, pues un impío no comparece en su presencia»²⁹. «Estaba yo tranquilo cuando él me sacudió, me agarró por la nuca para despedazarme. Me ha hecho blanco suyo: me cerca con sus tiros, traspasa mis entrañas sin piedad y derrama por tierra mi hiel. Abre en mí brecha sobre brecha, irrumpe contra mí como un guerrero... Ahora todavía está en los cielos mi testigo, allá en lo alto está mi defensor. Cerca de Dios mi grito es mi abogado, mientras fluyen delante de él mis ojos».

* *Tan sólo tendría que escucharme*: «Todavía mi queja es una rebelión; su mano pesa sobre mi gemido. ¡Quién me diera saber encontrarle, poder llegar a su moradal... ¿Precisaría una gran fuerza para disputar conmigo? No, tan sólo tendría que escucharme. Reconocería en su adversario a un hombre recto, y yo me libraría de mi juez para siempre».

* *¿Cuántas son mis faltas y pecados?*: «¿Cuántas son mis faltas y pecados? ¡Mi delito, mi pecado, házmelos saber!»; «hasta mi último suspiro mantendré mi inocencia. Me he aferrado a mi justicia y no la soltaré, mi corazón no se avergüenza de mis días».

Así las cosas, Job se lamenta amargamente e interpela al Dios al que no comprende, solicitando le diga en el propio rostro por qué motivo se halla en la situación lamentabilísima en que se halla.

* *El peso de la finitud*: «¿Qué es el hombre para que tanto de él te ocupes, para que pongas en él tu corazón, para que le escrutes todas las mañanas y a cada instante le escudriñes? ¿Cuándo retirarás tu mirada de mí? ¿No me dejarás lo que tardo en tragarme la saliva?».

* *Si he pecado...: «Si he pecado... ¿por qué no toleras mi delito, y dejas pasar mi falta?». «Y si culpable soy, ¿para qué voy a fatigarme en vano? Aunque me lave con nieve y limpie mis manos con jabón, tú me hundes en las inmundicias, y mis propios vestidos tienen horror de mí»*

* *¿Para qué andas rebuscando mi falta?: «¡Para que andes rebuscando mi falta, inquiriendo mi pecado, aunque sabes muy bien que yo no soy culpable, y que nadie puede de tus manos librar! Tus manos me han plasmado, me han formado, ¡y luego, en arrebató, me quieres destruir! Recuerda que me hiciste como se amasa el barro, y que al polvo me has de devolver».*

* *¿Por qué los malvados triunfan?: «¿Por qué siguen viviendo los malvados, envejecen y aún crecen en poder?». «Acaban su vida en la ventura, en paz descienden al seol». «Hay quien muere en su pleno vigor, en el colmo de la dicha y de la paz, repletos de grasa sus ijares, bien empapado el meollo de sus huesos. Y hay quien muere, la amargura en el alma, sin haber gustado la ventura. Juntos luego se acuestan en el polvo, y los gusanos los recubren»"*

Ante la asertividad de un Job que habla con demasiada convicción, algunos de sus viejos amigos vienen a consolarle pero también a decirle que no se queje injustamente. Demos paso a esas voces.

a) Habla *Elihú, el buzita*.

* *Presuntuoso Job: «No has hecho más que decir a mis propios oídos, —pues he oído el son de tus palabras—: `Puro soy, sin pecado; limpio estoy, no hay falta en mí. Pero él inventa pretextos contra mí, y me reputa como su enemigo; mis pies pone en el cepo, espía todos mis pasos'. Pues bien, respondo, en esto no tienes razón, porque Dios es más grande que el hombre. ¿Por qué te querellas tú con él porque no responda a todas tus palabras? Habla Dios una vez, y otra vez, sin que se le haga caso». «No habla Job sabiamente, no se ajustan a la prudencia sus palabras. Pero Job será probado a fondo, por sus respuestas dignas de malvados. Porque a su pecado la rebeldía añade, pone en duda el derecho entre nosotros, y multiplica contra Dios sus palabras».*

* *Dios es bueno y justo: «¡Es Saddy!, no podemos alcanzarle. Grande en fuerza y equidad, maestro de justicia, sin oprimir a nadie». «Lejos de Dios el mal, de Saddy la injusticia; que la obra del hombre, él se la paga, y trata a cada uno según su conducta. En verdad, Dios no hace el mal, no tuerce el derecho Saddy».*

«¡Pero es falso decir que Dios no oye, que Saddy no se percata! ¡Cuánto más decir que no le adviertes, que un proceso está ante él y que le espera; o también que su cólera no castiga nada, y que ignora la rebelión del hombre! Job, pues, abre en vano su boca, multiplica a lo tonto las palabras»

* *Dios castiga a los malos: «Pues sus ojos vigilan los caminos del hombre, todos sus pasos observa. No hay tinieblas ni sombra donde se oculten los agentes de maldad. No asigna él un plazo al hombre para que a juicio se presente ante Dios. Quebranta a los grandes sin examen, y pone a otros en su sitio. Es que él conoce sus acciones, una noche los sacude y se les pisa. Por su maldad los abofetea, los encadena a la vista de todos»*

b) Habla *Bildad de Suaj*.

* *Job debe ser más modesto: «Nosotros de ayer somos y no sabemos nada, como una sombra nuestros días en la tierra». «¿Cómo será justo un hombre ante Dios? ¿Cómo puro el nacido de*

mujer? Si ni la luna misma tiene brillo ni son puras las estrellas a sus ojos, ¡cuánto menos un hombre, esta gusanera...!»

c) Habla *Elifaz de Temán*.

* *El inocente triunfa*: «¡Recuerda! ¿Qué inocente jamás ha perecido? ¿dónde han sido los justos extirpados?».

* *¿Cómo puede ser puro un hombre?*: «No, no brota la iniquidad del polvo, ni germina del suelo la aflicción. Es el hombre quien la aflicción engendra, como levantan el vuelo los hijos del relámpago». «¿Has nacido tú el primero de los hombres? ¿Se te dio a luz antes que a las colinas? ¿Escuchas acaso los secretos de Dios? ¿Acaparas la sabiduría?⁵¹. «¿Cómo puede ser puro un hombre? ¿Cómo ser justo el nacido de mujer? Si ni en sus santos tiene Dios confianza, y ni los cielos son puros a sus ojos, ¡cuánto menos un ser abominable y corrompido, el hombre, que bebe la iniquidad como agua!»

* *La hora de la verdad*: «Mira, tú dabas lección a mucha gente, infundías vigor a las manos caídas; tus razones sostenían a aquel que vacilaba, robustecías las rodillas endebles. Y ahora que otro tanto te toca, te deprimes, te alcanza el golpe a ti, y todo te turbas».

* *Pero Dios sana*: «¡No desprecies, pues, la lección de Saddy! Pues él es el que hiere y el que vinda la herida».

d) Habla *Sofar de Naamat*.

* *Job es reprochable*: «Tú has dicho: 'Es pura mi conducta, a tus ojos soy irreprochable'. ¡Ojalá que Dios hablara y abriera sus labios en contienda...!»

* *El malvado es castigado*: «¿No sabes tú que desde siempre, desde que el hombre en la tierra fue puesto, es breve la alegría del malvado, y el gozo del impío dura un instante?».

Finalmente, *Dios habla y Job entiende*. Más allá de todas las «buenas razones» de los compañeros que temen que Dios se sienta contrariado por las interpelaciones de Job, éste es oído por Dios porque su queja brota de un corazón sincero que estando dispuesto a aceptar lo que Dios le haga ver, necesita su presencia. Como ha señalado motivos para desconfiar, excepto nuestra íntima certeza sobre El, es la victoria suprema de la religión. «Ésta es la victoria que alcanza Job. Sólo puede alcanzarla, empero, en tanto Dios toma la iniciativa y le ofrece la revelación de sí mismo»⁵¹. Como en el profeta Habacuc, no cabe hallar otro consuelo para los justos sufrientes que la promesa osada de que el justo vivirá de su fe"

* *Habla Dios*: «¿Dónde estabas tú cuando fundaba yo la tierra?». «¿Has calculado las anchuras de la tierra?».

* *Responde Job*: «Y Job respondió a Jahvé: He hablado a la ligera: ¿qué voy a responder? Me taparé mi boca con mi mano. Hablé una vez, no he de repetir; dos veces..., ya no insistiré». «Yo te conocía sólo de oídas, mas ahora te han visto mis ojos. Por eso retracto mis palabras, me arrepiento en el polvo y la ceniza».

* *Concluye Dios*.. «Después de hablar a Job de esta manera, Yahvé dijo a Elifaz de Temán: 'Mi ira se ha encendido contra ti y contra tus dos amigos, porque no habéis hablado con verdad de mí, como mi siervo Job... Mi siervo Job intercederá por vosotros y, en atención a él, no os castigaré por no haber hablado con verdad de mí, como mi siervo Job».

Resumamos finalmente con un texto de G. K. Chesterton: «No sé, y dudo que los eruditos lo sepan, si el libro de Job tuvo una gran repercusión, si es que tuvo alguna, en el desarrollo posterior del mundo judío. Pero si tuvo algún efecto, pudo haber salvado a los judíos de un terrible fracaso y decadencia. En este libro se formula realmente la pregunta de si Dios invariablemente castiga el vicio con penas terrestres y recompensa la virtud con bienes y riquezas de este mundo. Si los judíos hubiesen contestado erróneamente esa pregunta, podrían haber perdido toda su influencia posterior en la historia de la humanidad. Podrían haber descendido hasta el nivel de la moderna sociedad culta. Pues cuando la gente ha comenzado a creer que la prosperidad es la consecuencia de la virtud, su próxima calamidad es obvia. Si se ve a la prosperidad como la recompensa de la virtud, se la verá como síntoma de la virtud. Los hombres abandonarán la pesada tarea de lograr que los buenos alcancen el éxito y adoptarán el trabajo más fácil de hacer de quienes tienen éxito hombres buenos...

Job es atormentado no por ser el peor de los hombres, sino por ser el mejor. La lección de toda la obra es que el hombre halla en la paradoja su máximo consuelo».

III. Teodicea y misterio trinitario. Planteamiento cristiano

El mundo judío es la historia de una experiencia de apelación a Dios, a pesar de las infidelidades de los hombres, tantas veces artífices del mal. Frente a los poderes terrenos pusieron siempre los judíos su esperanza en la omnipotencia de Dios, porque esa omnipotencia de Yahvé sólo se usaba en favor del hombre, como corresponde a la divina bondad, y así lo aceptaron más tarde también los cristianos.

La fe expresada en el credo cristiano («en Antioquía fue donde, por primera vez, los discípulos recibieron el nombre de cristianos») comienza así: «Creo en Dios Padre todopoderoso». El *Pantocrator (Omnipotens)* se introdujo en la confesión cristiana al través de la versión griega del Antiguo Testamento denominada de los Setenta, la Biblia de los judíos greco-hablantes de la Diáspora. En ella, en efecto, figura el nexo verbal *Kyrios Pantokrator*, traducción del nombre hebreo *Yahvéh Sebaot*, Dios de los ejércitos.

Así las cosas, el Todopoderoso permite el mal sin dejar de ser el Omnipotente, lo que significa que la divina omnipotencia no está reñida con la presencia del mal en el mundo, aunque Dios quiere que todos los hombres se salven: «Esto es bueno y agradable a Dios, nuestro Salvador, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad».

Para que todos los hombres se salven y a la vez la libertad humana se mantenga en la historia de esa salvación, para que asuman el dolor del mal, para manifestar en suma el amor que tiene a sus hijos, el Padre, con el Espíritu Santo, envía al Hijo, para que nos libere «del» mal acompañándonos «en» nuestros males. El cristiano termina la oración que Jesús nos enseñó diciendo «mas líbranos del mal».

Como afirma con mano verdaderamente maestra Juan Luis Ruiz de la Peña, «Jesús no se ha dejado deslumbrar por el mal. Aun percibiéndolo con insuperable nitidez, también ha tenido ojos para ver los lirios del campo que florecen cada primavera espléndidamente y ha tenido oídos para escuchar a los pájaros del cielo, que cantan siempre 'en modo mayor'. La experiencia del mal no ha sido su única experiencia; como advierte González Faus, dicha experiencia se da para él en el marco de una excepcional capacidad para el gozo, la serenidad y la paz. Así, se siente mensajero de un anuncio que es 'evangelio', buena noticia; saluda a los suyos invariablemente con el *shalom*, la voz contagiosa de los bienes salvíficos; transmite a la muchedumbre una sensación de confianza, de fortaleza acogedora; sabe consolar...

Realmente, de la figura de Jesús irradian aquellos rasgos de credentidad y fiducialidad inherentes a toda condición humana sana, en equilibrio con su interioridad y con su entorno, y está totalmente ausente el unamuniano 'sentimiento trágico de la vida'.

Y, sin embargo, Jesús ha conocido y sondeado en profundidad el cáliz amargo del sufrimiento. La historia de la pasión es la historia de la *desdicha*, en el sentido que Simone Weil da a esta palabra, con la que se significa una situación en que se acumulan las tres dimensiones del dolor (físico, psíquico y social). El rabino de Nazaret no sólo ha soportado una tortura corporal de indecible crueldad, sino que ha padecido el fracaso de su misión, el entenebrecimiento de su propia identidad, el eclipse del Dios que constituía su polo de referencia permanente, la negación y el abandono de los que le fueran adictos, el descrédito público de su causa, la befa escarnecedora de sus pretensiones. En él se cumple con creces el destino de aquel enigmático siervo doliente columbrado por el Deutero-Isaías. La historia de Job se iguala y sobrepasa en el último tramo de la historia de Jesús. La escena de Getsemaní, más quizás que la del Gólgota, representa la quintaesencia del dolor químicamente puro; este hombre, que bascula patéticamente entre la oración a Dios y la cercanía física de los amigos, a la búsqueda angustiada de un consuelo que no encuentra, porque Dios calla (como callara ante Job) y a los amigos les ha entrado el sueño, este hombre es verdaderamente el arquetipo de la desventura, el vivo retrato de la desdicha»".

Y continúa Ruiz de la Peña: »'Dolor, dolor, cruz, cruz; he aquí lo que espera al cristiano'; estas palabras son de Lutero, pero no podrían ser de Jesús. Suyas son, en cambio, estas otras: 'dichosos los que sufren, porque ellos serán consolados'; un macarismo que sólo puede emitirse honestamente cuando se ha luchado hasta el límite contra el mal y se ha descubierto, por propia experiencia, que el sufrimiento residual puede trocarse en raíz de la bienaventuranza... La fe cristiana imprime al tema un sesgo rigurosamente inédito. El mal no es problema a solucionar *antes* de creer en Dios; el mal es la situación en que Dios se nos ha revelado tal cual es; como aquel que lo vence asumiéndolo solidariamente y transmutándolo en semilla de resurrección. El mal deja así de ser un problema soluble teóricamente para convertirse en un misterio a esclarecer vivencialmente. Desde esta óptica nueva, el cristiano afronta el mal animado por una doble certidumbre: a) Creer desde la experiencia del mal es creer desde la esperanza en una victoria sobre el mal.'. b) Creer desde la experiencia del mal es alinearse contra el mal experimentado. Formulado cristológicamente: Creer desde la cruz es alinearse contra toda forma de crucifixión»".

Pocos lo han testimoniado como san Pablo: «Los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros», y mientras tanto, añade Pablo, «completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia».

[-> *Credos trinitarios; Cruz; Dualismo; Esperanza; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Filosofía; Hijo; Jesucristo; Misterio; Oración; Padre; Panteísmo; Predestinación; Teología y economía.*]

Carlos Díaz

TEOLOGÍA Y ECONOMÍA

SUMARIO: I. Introducción.—II. El Nuevo Testamento: Dios revelado en Jesucristo para nuestra salvación: 1. La relación de Jesús con su Abbá en el contexto de la predicación del

reino, y el diálogo eterno del infinito amor; 2. La visión paulina de la economía, y sus raíces en la intimidad de Dios; 3. La "teología" del Nuevo Testamento.—III. Teología y economía en los Padres de la Iglesia: 1. La insistencia en la economía; 2. La insistencia en la teología.—IV. Teología y economía en Tomás de Aquino: 1. Teología como ciencia de la fe; 2. Teología trinitaria y economía.—V. Teología y economía en los teólogos modernos: 1. Recuperación de la perspectiva económica; 2. Trinidad inmanente y profundidad de la historia; 3. Conclusión

I. Introducción

En este diccionario nos fijaremos sobre todo en el significado trinitario de este par de conceptos, *teología y economía*, de suyo íntimamente vinculados, aunque a lo largo de la historia se haya insistido más en uno u otro de ellos.

La economía se refiere a la comunicación (*dispensatio*) de la salvación según la dinámica de la encarnación, y nos proporciona un modelo concreto, la persona y la vida de Jesucristo, para situarnos ante Dios en nuestro mundo y nuestra historia. La *teología* nos abre a la profundidad insondable de esa salvación en cuanto comunión en y con Dios *mismo*, y nos entrega el sentido más profundo y la densidad última de la economía y de la historia humana.

Para situar de la manera más adecuada posible la relación entre ambos conceptos nos referiremos a algunos momentos destacados de la consideración de dicha relación comenzando por el Nuevo Testamento.

II. El Nuevo Testamento: Dios revelado en Jesucristo para nuestra salvación

El Nuevo Testamento nos descubre el plan salvador de Dios, al que Pablo se refiere ya con la expresión "economía del misterio". Este plan que culmina en Jesucristo nos conduce al interior de Dios, donde se prepara y se consume la salvación. De ahí que podamos decir que la teología cristiana trata del Dios revelado en Jesucristo para nuestra salvación.

1. LA RELACIÓN DE JESÚS CON SU ABBÁ EN EL CONTEXTO DE LA PREDICACIÓN DEL REINO, Y EL DIÁLOGO ETERNO DEL INFINITO AMOR. Los sinópticos no emplean el término economía, pero se refieren a su realidad al hablarnos de la actividad de Jesús que anuncia el reino, y trabaja por su instauración.

El reino comienza aquí, y esto diferencia a Jesús de las concepciones apocalípticas. La salvación viene ya en este mundo para los pecadores y cuantos padecen enfermedad, pobreza, abandono. Hacia ellos Jesús practica la solidaridad, y la exige con su mandamiento del amor.

El actuar solidario de Jesús se realiza desde su relación entrañable con un Dios a quien invoca como a su Abbá, y en quien encuentra una fuente de alegría que nunca le abandona y que quiere transmitir a los suyos.

Pero el reino no se consume en esta vida, y en esto Jesús se distancia de una concepción puramente inmanente de la escatología. La salvación, aun estrechamente vinculada con el trabajo por la liberación intramundana, desborda los límites de este mundo.

Lo decisivo es mantener la relación con el Abbá, aun en medio de la contradicción más extremada, como Jesús hizo durante su pasión, y con confianza en el poder del Padre¹, que consumará el reino en el momento dispuesto por su autoridad.

Entonces Jesús nos comunicará plenamente el amor y la gloria que él recibía del Padre, antes de que el mundo existiese.

La relación de Jesús con su Abbá hunde sus raíces más allá del tiempo. La economía de la salvación nos conduce al diálogo eterno entre el Padre y el Hijo; el mismo Nuevo Testamento esboza una teología de este diálogo, que nos ayuda no a satisfacer la curiosidad, sino a hacernos cargo con mayor profundidad de la salvación que los cristianos han de vivir y anunciar.

2. LA VISIÓN PAULINA DE LA ECONOMÍA, Y SUS RAÍCES EN LA INTIMIDAD DE DIOS. Pablo habla de economía (*oikonomía*) del misterio o de la gracia⁵. Misterio (*mysterion*) en sentido paulino es el plan divino de la salvación, que se comunica según una economía de la que el Apóstol se considera servidor (*oikonómos, o doulos*).

La economía implica la incorporación a Cristo por el bautismo¹, y la unión de los creyentes entre sí por el agápe, hasta formar el único Cuerpo de Cristo; se consuma cuando los hombres, reconciliados por la sangre de la cruz, resucitan con el Señor. Vencida entonces toda negatividad, la creación se renueva, y Cristo entrega el reino al Padre.

La perspectiva paulina es claramente trinitaria, dada la insistencia del Apóstol en el Espíritu. Gracias a éste el creyente se incorpora a Cristo², la diversidad comunitaria se vive como riqueza, y el Cuerpo de Cristo compuesto por muchos miembros se articula en la unidad³.

Por la resurrección, Jesucristo es "constituído Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad"; entonces se cumple la promesa realizada a los padres, se consuma la filiación de Jesús⁴, y la de quienes resucitan con él con un cuerpo como el suyo, "espiritual" no por eliminación de la materia, sino por su transformación por el Espíritu.

Promesa y reino se identifican con la comunidad de los resucitados, que alcanzan la plenitud de su filiación por obra del mismo Espíritu que con Jesús los hacía exclamar Abbá⁵.

Este esquema trinitario de la salvación se corresponde con una concepción teológica de la realidad divina, donde se gesta y donde desemboca el *mysterion* de la economía.

3. LA "TEOLOGÍA" DEL NUEVO TESTAMENTO. Según esta teología de la intimidad divina, ya bastante explícita en el Nuevo Testamento, Cristo aparece como Hijo, estrictamente divino, plenamente poseedor de los secretos de Dios; al mismo tiempo es considerado como distinto del Padre. Este mantiene con él una relación enteramente de amor, y el Hijo amado a su vez vive vuelto con amor hacia el Padre, en el seno de su ternura infinita¹.

Los términos neotestamentarios de imagen, resplandor, impronta, logos (palabra) aplicados al Hijo, y las alusiones al conocimiento exclusivo que él tiene del Padre, hacen pensar en la lucidez de ese amor.

El Padre proyecta la creación y su plan de salvación en y con el Hijo, en quien extiende su amor a todos los hombres, de modo que no sólo seamos llamados hijos sino que en verdad lo seamos². Se descubren así las raíces de la filiación divina, de la fraternidad universal entre los hombres, y de la reconciliación de toda la creación.

El Nuevo Testamento, que ha reconocido al Espíritu Santo una función diferenciada en la obra de la salvación, lo sitúa en el mismo nivel que al Padre y al Hijo en diversos textos y sobre todo en las fórmulas trinitarias.

Ser Hijo supone proceder del Padre. También del Espíritu se afirma que procede del Padre en textos que parecen aludir a la intimidad divina°. La lectura conjunta de otra serie de versículos sugiere la identificación del Espíritu que une a los cristianos entre sí, con el vínculo de amor que enlaza al Padre y al Hijo en su intimidad trascendente.

4. CONCLUSIÓN. Quien sigue a Jesús y vive como El vivió en favor del hombre en necesidad se abre a la salvación que se dispensa en la historia según una sabia "economía". Esta economía, según el mismo Nuevo Testamento, no sólo se halla impulsada por la fuerza de Dios, sino que se fundamenta y se consume en la estructura misma del ser divino, al que nos incorporamos en Cristo por el Espíritu.

III. Teología y economía en los Padres de la Iglesia

1. LA INSISTENCIA EN LA ECONOMÍA. En los primeros siglos la atención se centra sobre todo en la *economía*. Este término, que en el griego profano se refiere originariamente a la administración de la casa, aparece en los Padres apologistas y alejandrinos con el sentido, asimismo helénico y prepaulino, de orden de la creación y providencia divina. Otras veces alude a las disposiciones divinas decididas desde la eternidad y realizadas en el tiempo con vistas a la salvación de los hombres.

Los Padres apóstolicos y los apologistas afirman con nitidez la divinidad de Jesucristo, y consideran al Espíritu Santo como tercero en la tríada y santificador que ejerce funciones propiamente divinas". Pero su intento principal se dirige a mostrar que el Hijo y el Espíritu, revelados en la "economía" como distintos del Padre, son al mismo tiempo inseparablemente uno con él en su ser eterno. No hay mucha propensión a "explorar las relaciones eternas de los tres y mucho menos a construir un sistema conceptual y lingüístico capaz de expresarlas".

Hasta el siglo III la lucha contra el politeísmo pagano y las elucubraciones del gnosticismo, conducen a poner en primer plano la unidad de Dios, e inhiben la exploración de las distinciones dentro de la divinidad una e indivisible, de las que los teólogos eran vagamente conscientes.

San Ireneo es un buen ejemplo de insistencia en la "economía" en cuanto proceso ordenado de la revelación en que Dios se manifiesta como trino. Para Ireneo el término economía posee un sentido netamente histórico, unido a la idea de la recapitulación de todas las cosas en Cristo, y a diferencia de los gnósticos, siempre ocupados en abstrusas elucubraciones acerca de la organización del pléroma de los eones.

No duda Ireneo de que la economía posea un correlato en la vida íntima de Dios, donde el Verbo-Hijo que coexiste con el Padre de toda eternidad es por completo divino; también lo es el Espíritu. Pero no avanza mucho en la teología de la Trinidad inmanente; no elabora por ejemplo una teoría de la generación, ni emplea el término "persona".

La herejía modalista representa la culminación del apofatismo intratrinitario al insistir en la monarquía de Dios hasta el punto de afirmar que el trinitarismo económico no podía suponer distinción alguna en la propia intimidad divina. Padre, Hijo y Espíritu no son sino modos de aparecer del mismo Dios; la Trinidad económica no supone la inmanente.

2. LA INSISTENCIA EN LA TEOLOGÍA. La refutación del modalismo por parte de Hipólito y Tertuliano dirige la atención en occidente hacia la inmanencia divina. Tertuliano sigue de

alguna manera el camino de los gnósticos, al extender el término economía a connotar la distinción del Hijo y del Espíritu respecto del Padre.

Los tres comparten aquello que Dios es, la "substantia" divina. En la eternidad, Dios se encuentra solo sin cosas distintas de El. Pero se halla con su razón o palabra cuya alteridad o individualidad Tertuliano señala con más claridad que sus predecesores. Este *sermo* es "otro", "de alguna manera" segundo".

Cada uno de los tres en cuanto manifestado en el orden de la revelación es "persona". Este término, acuñado también por Tertuliano, sólo más tarde se aplicará a la Palabra y al Espíritu como inmanentes en el ser eterno de Dios`.

En Oriente Orígenes, con el neo-platonismo como trasfondo cultural, hace una verdadera teología de la Trinidad inmanente. Acentúa la individualidad subsistente de los tres, al designar como hypóstasis a cada uno de ellos y diferenciar el sentido de este término del de ousía.

Insiste Orígenes en la generación del Hijo (engendrado no creado), y considera que el Espíritu Santo posee el último fundamento de su ser en el Padre, por mediación del Hijo. Al mismo tiempo trata de salvar el monoteísmo: sólo el Padre es fuente (*pegé*) de la divinidad.

Su doctrina posee cierto sabor subordinacionista. Únicamente el Padre es *autótheos*, y extiende su acción a toda la realidad. El Hijo es *theós*, no *ho theós*; es el primero en la cadena de emanaciones; su acción alcanza únicamente a los seres racionales, mientras que el Espíritu influye sólo en los que se están santificando.

Por otra parte Orígenes no olvida las economías divinas entre las que hace prevalecer la de la encarnación, en cuanto acción salvadora del Verbo hecho hombre, distinta de su preexistencia eterna.

Las discusiones en torno al subordinacionismo arriano y a la interpretación del concilio de Nicea provocan aportaciones muy significativas a la reflexión trinitaria. Entre ellas destacan las de los Padres de Capadocia.

Éstos interpretan el *homousios* como afirmación de la identidad, numérica y no sólo genéricamente una, de la divinidad; confirman la distinción origeniana de los conceptos de ousía e hypóstasis entre sí; conducen a la fórmula "una esencia y tres personas" como expresión de la fe trinitaria.

Distinguen cada persona por su propiedad personal (o *idiótetes*). El Padre por la *agennesía*; el Hijo, por la *génnesis* o proceder por generación; el Espíritu por el simple proceder o *ékpemsis*.

La peculiaridad personal se establece pues por los *trópoi hypárxeos*, o modos de recibir el existir idéntico en los tres por su contenido. El Hijo lo recibe del Padre, y el Espíritu, del Padre por el Hijo. Sólo el Padre es principio sin principio.

A partir de esta época sobre todo, la reflexión trinitaria es considerada como la teología por excelencia; se la distingue de la economía, referida ésta a la consideración de la vida concreta y salvadora de Cristo hombre.

El término teología fue empleado ya por Platón en el mundo pagano, y por Justino en el cristiano. Orígenes habla de un teologizar sobre Dios en sí, distinto del tratar de su economía. Eusebio se aproxima aún más a la nitidez de la distinción al considerar que la teología se

refiere al elemento divino de Cristo, y la economía a su elemento humano. Sin embargo en siglos posteriores se llegará a perder la expresión tan rica de "economía de la salvación".

IV. Teología y economía en Tomás de Aquino"

1. TEOLOGÍA COMO CIENCIA DE LA FE. Mientras la teología bizantina conserva la distinción entre teología y economía, en Occidente por obra de Gilberto de la Porrée, Abelardo, y después de Tomás de Aquino (TA), teología pasa a designar toda la ciencia de la fe. Contribuye a ello la influencia de Aristóteles con su división tripartita del saber en matemática, física, y teología (o metafísica).

La economía de la creación y de la gracia se hallan presentes en el tratamiento de TA. Baste pensar en la estructura de la *Summa*: todo sale de Dios, y todo, en Cristo, vuelve a Dios. Pero no encontramos en él muchos aspectos de la perspectiva histórica paulina que tan bien recogió san Ireneo.

La teología lo estudia todo desde Dios. Tanto los misterios sobrenaturales, como todo lo real en su conjunto y en sus expresiones individuales, resultan ser *explicación* de Dios, en el doble sentido de despliegue de Dios y de lugar donde se profundiza su conocimiento.

Se impone pues hablar de una extensión en TA del concepto de "teología" como estudio de Dios, dado que la unidad de la ciencia teológica proviene de esta consideración de todo "sub ratione deitatis", y con vistas a un conocimiento más profundo de Dios.

El instrumento que permite tal estudio es la razón iluminada por la fe, "ratio fide illustrata". La razón avanza cuanto sus alcances le permiten, pero ve sus posibilidades ampliadas por la fe. Esta ampliación se realiza porque la razón acepta principios cuya evidencia ella misma no puede establecer aquí abajo, pero que son realidades evidentes en la vida eterna. En este sentido la teología es considerada por TA como una ciencia subalternada a la de los bienaventurados; un poco como la música, dice él, emplea principios cuya evidencia establecen las matemáticas.

Los principios dula fe sirven también como punto de partida de un verdadero discurso racional, ya que se expresan en conceptos humanos comunes a otros conocimientos. La razón, al considerar los contenidos revelados, busca el nexo que guardan los misterios entre sí; hace ver que, aunque indemostrables, no son absurdos; pone de relieve los errores de quienes los niegan.

La teología debe ser considerada como ciencia por llegar a afirmaciones ciertas y universales, cualidades éstas que no dependen sólo de los principios de fe, sino de que la misma razón no yerre en las tareas que a ella le competen.

La obra de TA adolece de un cierto objetivismo intelectualista, dado que la índole implicativa de la fe bíblica no es considerada por él como característica propia del tratamiento teológico, aunque de hecho aflore en éste como rasgo de la subjetividad del santo que lo conduce. La causa puede hallarse en una concepción de la razón excesivamente delimitada respecto de las demás facultades humanas. Rahner ha hablado de *perikhóresis* entre entendimiento y voluntad, y Zubiri, más pertinentemente, de inteligencia sentiente. En todo caso, de la causa detectada habría que extraer el principio hermenéutico que actualice la obra de TA sin perder sus riquezas para nuestros días.

2. **TEOLOGÍA TRINITARIA Y ECONOMÍA.** La consideración de la Trinidad inmanente de TA, o "teología" por antonomasia, constituye una de las cumbres del pensamiento trinitario latino. Aludimos tan sólo a dos de sus aspectos.

En primer lugar, al concepto de persona que TA llega a perfilar, de índole ante todo relacional. La persona en Dios se distingue en cuanto tal no por su autoposición afirmativa, sino por ser donación al otro, o acogida del otro, o por recibirse como amor como tal persona. Cada cual se hace persona al asumir la relación peculiar que a ella le corresponde en el concierto con las demás personas. En la teología actual se descubre analogía entre esta concepción de la personalidad divina y la del hombre "a imagen de Dios", frente a concepciones de la personalidad que subrayan sobre todo la autoconciencia o la afirmación libre de sí mismo.

Una alusión también a la manera tomasiana de pensar al Hijo como Palabra (*Verbum*) y al Espíritu Santo como Amor, según la convencionalmente llamada teoría psicológica. Conviene considerarla no sólo como un intento de mostrar la no incompatibilidad entre la identidad y la distinción de los tres divinos, sino también en lo que nos ayuda a hacernos cargo de la revelación. En ésta Jesús aparece estrechamente vinculado a la manifestación de la verdad, hasta identificarse con ella, y el Hijo amado es caracterizado también como palabra e imagen, no ajenas al amor, sino constitutivas de la lucidez propia del verdadero amor.

El tratado de la Trinidad de TA finaliza con el estudio de las "misiones" del Hijo y del Espíritu Santo. A través de ellos, el Padre establece con el hombre destinatario de la misión una relación nueva caracterizada por la amistad'. La teología se abre así de manera expresa a la economía, pero ésta se entenderá demasiado exclusivamente como inhabitación, lo que subraya uno de sus aspectos, pero oscurece la dimensión histórica que también posee según el Nuevo Testamento.

V. Teología y economía en los teólogos modernos

1. **RECUPERACIÓN DE LA PERSPECTIVA ECONÓMICA.** La Iglesia católica no recupera la dimensión histórica de la economía hasta el Vaticano II, varios de cuyos principales documentos arrancan con el anuncio de la obra peculiar del Hijo y la del Espíritu Santo en cuanto enviados del Padre en el mundo y para su salvación".

Karl Rahner sobresale como precursor de la recuperación de esta perspectiva. Su aportación suele condensarse en su aforismo: la Trinidad económica es la inmanente y viceversa.

La recuperación de la perspectiva económica en el trasfondo de una modernidad predominantemente agnóstica en cuanto al ser de Dios, se traduce, en un primer momento, en pérdida de la "teología" como reflexión sobre el ser inmanente divino³¹.

2. **LA TRINIDAD INMANENTE COMO PROFUNDIDAD DE LA HISTORIA.** De esta suerte de apofatismo intratrinitario sale la teología al relacionar la vida misma de Dios con los dinamismos propios de la comunicación interpersonal, y del compromiso transformador de la historia. La teología proyecta así sentido sobre la existencia humana, y descubre cómo ésta, en virtud de la gracia, puede ser situada, con cuanto le pertenece, en la hondura misma de la comunión trinitaria.

H. Mühlen interpreta como relación yo-tú, la que el Padre mantiene con el Hijo; en ella cada uno reconoce al otro una peculiaridad intransferible, que se halla en razón, no inversa, sino directa de la cercanía que los une hasta identificarlos, llevando al límite lo que ocurre en la

relación de amistad. Ambos, en la relación denotada por el pronombre nosotros se vuelven hacia un tercero, el Espíritu Santo, fruto común del amor que los une.

"El Dios crucificado" de J. Moltmann significa, pese a sus formulaciones a veces discutibles, una contribución importante en el camino de considerar la historia humana, con sus dolores, como incluida en la vida de Dios. El Calvario ha de considerarse como acontecimiento del propio Dios, en que el Padre entrega al Hijo, y el Hijo acepta ser entregado. La comunidad de amor entre ambos manifiesta su unidad. El abandono del Hijo por el Padre, su distinción. De esa relación brota también el Espíritu Santo, que comunica al hombre la posibilidad y la fuerza de una nueva vida. Lo que así ocurre en la historia de los hombres no sólo se fundamenta en Dios, sino que halla su correlato en la estructura trinitaria del mismo ser divino.

G. Lafont, antes que Moltmann y con un conocimiento mucho más preciso que él de la tradición teológica católica, había considerado el misterio pascual como "expresión en el lenguaje simbólico de una vida de hombre del eterno intercambio trinitario". Descubre la economía como traslación a nuestra historia del dinamismo interno del misterio trinitario.

En la economía, el Padre se señala por la acción de dar; confía al Hijo una misión, y le comunica la gloria de la resurrección. El Hijo aparece como quien *acoge*, primero la voluntad del Padre hasta la Cruz, después la gloria de la Resurrección. El Espíritu Santo se percibe como estrechamente vinculado a la *comunidad* eclesial.

Estas actividades relacionales —dar, acoger, ser comunión— son también las que más allá de todo límite se realizan en la inmanencia divina.

Lo cual sugiere que quien se una a ellas en la historia participa de la vida de Dios. Lafont considera el misterio pascual no sólo como lugar de acceso a la intimidad de Dios, sino como paradigma concreto de la existencia humana. Esta progresa hacia su condición filial al dejarse interpelar por la Palabra, para deponer toda autosuficiencia y vivir cada vez más la acogida del don del Padre. Al morir con Jesús, la muerte se transforma en tránsito pascual que consuma la condición filial.

Vivir como hijos en el Hijo implica participar del Ser de Dios, cuyo contenido concreto es la Santísima Trinidad. La revelación de ésta manifiesta a lo largo de la historia las estructuras fundamentales del Ser, que no puede ya ser concebido como clausurado sobre sí, o sustancialidad compacta. Se desvela como acontecimiento de amor.

Estas estructuras del Ser-Amor han de ser asumidas y vividas de manera participada por el *Dasein* o realidad humana situada en la historia. Todo ha de ocurrir con la mirada puesta en Jesús, traducción concreta a una vida de hombre de su actitud intratrinitaria de acogida que hace posible la donación, y así la aparición del ser como amor.

La teología de la liberación ayuda a ampliar esta perspectiva histórica, al señalar que el mundo entero, en la medida en que se va transformando en reino mediante el trabajo del hombre, está llamado a reflejar el misterio divino. Éste ha de irse traduciendo en la vida económica, social y política, puesto que cualquier otra comunión puede relacionarse por la gracia con la comunión trinitaria. La gracia tiende a incorporar a la vida de Dios todo lo que se halle regido por un principio auténtico de solidaridad y fraternidad.

J. Sobrino observa que la versión histórica de la filiación eterna del Hijo es la vida de Jesús. Éste define su personalidad por su relación al Padre, y nos enseña a través de su vida humana la

manera de acercarnos a El y de corresponder a su amor. Gracias al Espíritu Santo captamos que Jesús es el Hijo, y vamos con El al Padre. Al seguir a Jesús, vivimos la Trinidad.

3. CONCLUSIÓN. La tradición y la teología por antonomasia, que parten de la revelación del mismo Cristo y la profundizan, nos ayudan a conocer la intimidad divina más allá de lo que nos sería posible mediante la sola consideración de la historia de Jesús de Nazaret.

Esta teología de la Trinidad inmanente nos es necesaria también hoy, para sopesar la densidad y la grandeza de la condición filial divina que Jesús ha puesto a nuestro alcance, al vivirla en términos de humanidad. Pero las aportaciones de la consideración intratrinitaria han de verificarse en la vida de Jesús de Nazaret, y adquirir en ella penetración y concreción.

Cristo no sería nuestra norma si no fuera el Verbo de Dios; la teología trata de hacerse cargo de la profundidad que ello supone. Cristo no sería nuestro hermano ni nuestro modelo concreto, si no se hubiera encarnado; la economía pone de manifiesto todo lo que ello significa, y prohíbe a la teología caer en el esoterismo.

No se trata de escoger entre teología y economía. A la luz de la teología, la economía aparece como la animación progresiva de nuestra historia, en Cristo y por Cristo, por el dinamismo de amor que configura la comunión divina intratrinitaria.

Quien se incorpora a Cristo y marcha en su seguimiento, participa por ese mismo hecho de la comunión de Dios y contribuye a transformar la historia en historia de salvación.

[-> *Agnosticismo; Amor; Apocalíptica; Atanasio y Alejandrinos; Bautismo; Capadocios; Comunión; Concilios; Creación; Cruz; Encarnación; Escatología; Esoterismo; Espíritu Santo; Fe; Hijo; Historia; Ireneo; Jesucristo; Liberación; Misterio; Monoteísmo; Orígenes; Padre; Padres (griegos y latinos); Pascua; Perikhoresis; Personas divinas; Politeísmo; Procesiones; Rahner, K; Reino; Revelación; Salvación; Tertuliano; Tomás de Aquino; Trinidad; Vida cristiana; Zubiri.*]

José Ramón García-Murga

TERESA DE JESÚS, STA.

SUMARIO: I. Los preámbulos de su saber trinitario.—II. La experiencia mística del misterio trinitario.—III. La inhabitación de la Trinidad en el alma.

Como en otros sectores de su magisterio espiritual, el misterio trinitario no es objeto de una especulación teológica por parte de santa Teresa (=T)¹. En ella prevalecen el hecho de la *experiencia profunda* del misterio, y la decisiva relevancia de las personas divinas en la culminación de *la vida espiritual* cristiana. Dos planos —testimonio y doctrina— que presentaremos así: 1º, los preámbulos de su saber trinitario. 2º, su testimonio experiencial de la Trinidad. 3º, su doctrina sobre la inhabitación de la Trinidad en el alma del cristiano.

I. Los preámbulos de su saber trinitario

Antes de encontrarnos con la palabra fuerte de T. sobre la Trinidad, es importante conocer, al menos someramente, su formación catequética acerca del misterio. Precisamente, porque la palabra fuerte de la Santa será eminentemente testifical y mística, en contraste con su elemental aprendizaje teológico.

En éste como en otros artículos del credo, T. tuvo la formación hogareña común y corriente en las familias medianamente cultas de su tiempo y de su ambiente abulense. En ella, todo fue relativamente precoz. El capítulo primero de su autobiografía sitúa el recuerdo de sus lecturas de infancia a partir de «los seis o siete años» (V. 1, 1). El *Flos Sanctorum*, leído en esos albores de su vida (V. 1, 4), probablemente le atrajo más la atención hacia los episodios de martirio que hacia las ocasionales alusiones a la Trinidad. Con todo hay que recordar que la vida familiar y social de entonces estaba salpicada de continuas invocaciones trinitarias, desde las palabras que acompañaban la señal de la cruz hecha sobre sí mismo, hasta las frecuentes bendiciones, o el rezo del Gloria Patri en calidad de oración fundamental del cristiano y constante ritornelo de la liturgia cotidiana.

Más adelante, T. enriquecerá esa formación inicial con sus lecturas predilectas, sobre todo con los libros del Padre Granada, de Francisco de Osuna y Bernardino de Laredo. Y más especialmente con su libro formativo por excelencia, la «Vita Chisti» del cartujo Landulfo de Sajonia («los Cartujanos», dirá ella), en que encontrará páginas densas de contenido bíblico y teológico, densas también de unción y piedad sobre el misterio trinitario, sobre Cristo Jesús, y sobre el Espíritu Santo (cf. V. 38. 9; y R. 67). En la versión castellana del libro —cuatro gruesos infolios—, las meditaciones se habían adaptado al ciclo litúrgico. Y en él las fiestas de la Trinidad y de Pentecostés eran doblemente formativas, para la piedad y para la cultura teológica de T. Datos bíblicos y piedad personal forman, de hecho, el trenzado de fondo de esas meditaciones. Teresa contaba además con la ayuda de la liturgia carmelitana: tanto el breviario como el misal de la Orden le suministrarán abundantes recursos formativos a través de los textos latinos, ligeramente opacos para ella (cf. MIGUEL ÁNGEL DIEZ, *Un misal de san Juan de la Cruz, en Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, Madrid 1990, 155-167. Estudio del misal carmelitano de 1559, con especial atención a las liturgias de la Trinidad y del Espíritu Santo).

Más adelante recordará que una de sus primeras ilustraciones místicas de contenido trinitario le ocurrirá mientras reza el símbolo «Quicumque» (V. 39. 25). De hecho, no sólo comenzará a escribir su *Castillo Interior* «hoy, día de la Santísima Trinidad año de 1577» (M. prólogo), sino que muy probablemente la liturgia de ese día le facilitó el tema y el símbolo central del libro.

Entre las expresiones típicas de su elemental piedad trinitaria pueden mencionarse dos o tres de carácter más o menos episódico: a) T. pondrá a uno de sus Carmelos bajo la advocación de la Santísima Trinidad, el de Soria, penúltima de sus fundaciones (F. 30 título). b) Una de sus monjas más íntimas refiere en los procesos de beatificación de T. este episodio: «... con grandes enfermedades, casi nunca dejaba de rezar el Oficio Divino, y esto con tanta devoción que cuando íbamos por los caminos y rezaba fuera del coro, siempre rodeaba el Salmo de arte que hubiese de decir ella el verso de *Gloria Patri*» (Procesos de B. y Canonización, Burgos 1935, t. I, p. 473: declaración de Ana de Jesús). c) Más singular es el hecho de las estampas de la Trinidad que T. lleva en su breviario. Cuenta Gracián: «Era la santa Madre Teresa de Jesús muy devota de imágenes bien pintadas... Traía, pues, en su breviario algunas estampas curiosas por registros. Y entre ellas, tres de la Santísima Trinidad: la del Padre era de un rostro muy venerable; la del Espíritu Santo, en figura de medio cuerpo arriba, como de un mancebo muy hermoso, sin barbas, muy encendido el rostro, y ocultado la mitad del cuerpo entre unas nubes de fuego. Con esta figura tenía grandísima devoción; y no sé de dónde tuvo principio hacerle pintar de esa manera, pero era notable rostro y que movía a mucha admiración. La del

Hijo era de la manera que arriba dije, resucitado, con corona y llagas, y tenía un no sé qué, que no se miraba vez que no diese consuelo y espíritu. Nunca he yo visto semejante imagen, y principalmente los ojos, en los cuales se parecía con la Verónica de Jaén que yo he visto muy de cerca» (GRACIÁN, *Escolias a la vida de santa Teresa...* Roma 1982, 367). Las tres estampas pasaron a poder de la Duquesa de Alba, quien añade: «... las tres imágenes de la Santísima Trinidad,

que en tal modo se le mostraban, las tuvo Su Excelencia (la Duquesa), y tiene por cierto que, cuando se pintaban, borraba la dicha Madre con su mano lo que el pintor no acertaba a conformar con las que en la oración había visto» (Procesos, *ibid.*, t. III, 347: declaración de D^a María Enríquez de Toledo).

Todo ese paisaje primerizo y ligeramente «naif» será desbordado al comenzar la vida mística de T. Será entonces cuando estallen súbitamente sus iluminaciones trinitarias, que, como es sabido, comienzan con una intensa experiencia de la presencia de Dios. Lo referirá ella en sus primeros escritos autobiográficos. Baste transcribir aquí un par de testimonios directos:

«Se ve el alma (la propia alma de T.) en un punto tan sabia, y tan declarado el misterio de la Santísima Trinidad y de otras cosas muy subidas, que no hay teólogo con quien no se atreviese a disputar la verdad de estas grandezas» (V. 27, 9). «Estando una vez rezando el salmo *Quicumque volt*, se me dio a entender la manera cómo era un solo Dios y tres Personas, tan claro, que yo me espanté y consolé mucho. Hízome grandísimo provecho para conocer más las grandezas de Dios y sus maravillas, y para cuando pienso o se trata de la Santísima Trinidad, parece entiendo cómo puede ser, y esme mucho contento» (V. 39, 25).

Escribe esas afirmaciones probablemente a fines de 1565, cuando ella cuenta cincuenta años, y lleva ya más de un quinquenio de fuertes experiencias teológicas y cristológicas. Serán ellas el punto de arranque de una escalada de vivencias y testimonios en torno al misterio trinitario, que ocupará todo el decenio siguiente, y que en gran parte coincidirán con la etapa que la Madre T. vive bajo la dirección espiritual de fray Juan de la Cruz. Las recogemos a continuación.

II. La experiencia mística del misterio trinitario

Afortunadamente ha llegado hasta nosotros una serie de *apuntes* íntimos en que la Madre T. fue escribiendo, casi sobre la marcha, algunas de sus experiencias místicas, «las mercedes» que Dios le hace. Es probable que otra gran parte de esos apuntes se haya perdido. Con todo, los que nos quedan son de valor excepcional. Y permiten seguir a grandes pasos la «escalada» de teofanías trinitarias a que hemos aludido. Las seguiremos al hilo de la cronología. Luego destacaremos lo más relevante de su contenido.

1) A modo de preludeo, nos hallamos con un apunte brevísimo. La Santa ya ha sido introducida en una intensa experiencia mística del misterio de Cristo. Han surgido las primeras graves dificultades de fundadora. Enmarcada en ese doble contexto, externo y místico, le llega una palabra interior de Jesús: «Mi Padre se deleita contigo, y el Espíritu Santo te ama» (Relación 13: fechada entre 1570 y 1571). Es presagio y promesa. Los dos verbos «deleitarse» y «amar» tienen resonancia bíblica y lograrán marcar la interioridad de T. en su relación con las personas divinas (cf. V. 14, 10; *Exclamaciones* 7, 2).

2) Sigue el relato del famoso éxtasis de Salamanca. La gracia mística se apodera de todo el ser de T. al oír oca sionalmente el canto «Véante mis (jos)» en el clima de las fiestas de Pascua: 15

de abril de 1571. Recogemos sólo el testimonio central del relato, que ha sido escrito por T. en vivo, mientras aún está bajo el impacto del precedente «traspasamiento de alma» (R. 15, 3): «... hasta esta mañana estaba con esta pena... Tuve un gran arrobamiento y parecíame que nuestro Señor me había llevado el espíritu junto a su Padre, díjole: "esta que me diste, te doy", y parecíame que me llegaba a Sí».

3) Poco más de un mes después (29 de mayo 1571), T. se halla ya en plena experiencia trinitaria. Nos lo cuenta en la R. 16, que contiene uno de los testimonios más ricos en contenido teológico. He aquí dos fragmentos del relato: «El martes después de la Ascensión, habiendo estado un rato en oración después de comulgar..., comenzó a inflamarse mi alma, pareciéndome que claramente entendía tener presente a toda la Santísima Trinidad en visión intelectual, adonde entendió mi alma, por cierta manera de representación, como figura de la verdad para que lo pudiese entender mi torpeza, cómo es Dios trino y uno; y así me parecía hablarme todas tres Personas, y que se representaban dentro en mi alma distintamente, diciéndome que desde este día vería mejoría en mí en tres cosas, que cada una de estas Personas me hacía merced: la una en la caridad, y en padecer con contento, (y) en sentir esta caridad con encendimiento en el alma. Entendí aquellas palabras que dice el Señor: que estarán con el alma que está en gracia las tres divinas Personas, porque las veía dentro de mí por la manera dicha». «Parece quedaron en mi alma tan imprimidas aquellas tres Personas que vi, siendo un solo Dios, que, a durar así, imposible sería dejar de estar recogida con tan divina compañía».

4) A partir de ese momento, T. entra en un *estado teopático*, en que se le normaliza y estabiliza la experiencia de la Trinidad. Lo anota ella misma un mes después (30 de junio de 1571), en la R. 18: «Esta presencia de las tres Personas que dije al principio, he traído hasta hoy... presentes en mi alma muy ordinario, y como yo estaba mostrada a traer sólo a Jesucristo siempre, parece me hacía algún impedimento ver tres Personas, aunque entiendo es un solo Dios, y díjome hoy el Señor... que erraba en imaginar las cosas del alma con la representación que las del cuerpo..., y que era capaz el alma para gozar mucho. Parecióme se me representó como cuando en una esponja se incorpora y embebe el agua; así me parecía mi alma que se henchía de aquella divinidad y por cierta manera gozaba en sí y tenía las tres Personas».

Esa impresión de esponja sumergida en el océano de la Trinidad la reitera otras dos veces en sus apuntes, a distancia de varios años (cf. R. 45 y 61; de los años 1575 y 1576 respectivamente).

5) Sigue una experiencia de especial densidad doctrinal. Acontece en ese mismo año 1571 y la refiere en la R. 24: «Una vez estando en oración, me mostró el Señor por una extraña manera de visión intelectual cómo estaba el alma que está en gracia, en cuya compañía vi la Santísima Trinidad por visión intelectual, en cuya compañía venía al alma un poder que señoreaba toda la tierra...» «Mostróme también cómo está el alma que está en pecado...»

Es, probablemente, la experiencia que aflorará en el recuerdo de T. cuando aborde la exposición del *Castillo Interior* (M. 1, 1, 1-2). En todo caso, las tres experiencias documentadas en los números 3, 4, 5, forman el tríptico central de los apuntes trinitarios de la Santa. Constituyen el soporte básico de la doctrina teresiana de la inhabitación.

6) En un solo apunte, sigue una doble experiencia: una delicada mariofanía y la experiencia del *don* de las personas divinas. Está datada en enero de 1572, y referida en la R. 25. He aquí la segunda parte del relato: «Después de esto, quedéme yo en la oración que traigo de estar el alma con la Santísima Trinidad, y parecíame que la Persona del Padre me llegaba a Sí y decía

palabras muy agradables. Entre ellas me dijo, mostrándome lo que quería: "Yo te di a mi Hijo y al Espíritu Santo y a esta Virgen. ¿Qué me puedes tú dar a mí," » (Cf. R. 31, nuevamente sobre el Espíritu Santo).

7) Ese mismo año (22 de septiembre de 1572), T. recibe la gracia trinitaria que prepara su ingreso en las «séptimas moradas» y que de hecho le servirá para redactar el primer capítulo de esas moradas en el *Castillo Interior*. Es la R. 33, escrita muy probablemente a raíz de esa experiencia mística: «Un día de san Mateo, estando como suelo después que vi la visión de la Santísima Trinidad y cómo está con el alma que está en gracia, se me dio a entender muy claramente, de manera que por ciertas maneras y comparaciones por visión imaginaria lo vi. Y aunque otras veces se me ha dado a entender por visión intelectual la Santísima Trinidad, no me ha quedado después algunos días la verdad, como ahora, digo para poderlo pensar y consolarme en esto. Y ahora veo que de la misma manera lo he oído a letrados, y no lo he entendido como ahora, aunque siempre sin detenimiento lo creía, porque no he tenido tentaciones de la fe».

El apunte teresiano prosigue analizando esa experiencia, no sin cierto aire de elucubración teológica. Hace una confrontación crítica con la iconografía trinitaria de su tiempo. Ella, en cambio, en su «representación» interior percibe a las tres personas distintas. Con su vida intratrinitaria («se aman, se comunican, se conocen»). «Son una sola esencia». Poseen acción común «ad extra». Si bien sólo el Hijo «tomó carne, y no el Padre ni el Espíritu Santo». Aunque «bien sé yo que en aquella obra tan maravillosa (de la Encarnación) estaban los tres». Todo ello percibido en grado que desborda la comprensión de T.: «mientras menos lo entiendo, más lo creo, y me hace mayor devoción».

8) A partir de esa última experiencia, las fechas litúrgicas, especialmente la de Pentecostés, ahondan la inmersión de T. en el misterio trinitario (R. 39.40.41: de abril-mayo de 1575; y R. 67: de 6 de junio de 1579). Se le renovará la iluminación del misterio, testificada en la R. 33 (así en la R. 47: «cómo las tres Personas de la Santísima Trinidad que traigo esculpidas en mi alma son una cosa»: del 28 de agosto de 1575). Insistirá en el dato experiencial: vive «recogida con esta compañía que traigo siempre en el alma» (R. 54), «con esta presencia de las tres Personas que traigo en el alma» (R. 56).

9) En esta serie final de experiencias místicas, destacan dos nuevos aspectos: la posibilidad de ofrecer al Padre los méritos de Cristo «como cosa propia», y de pedir al Padre «como cosa propia» (R. 51: fechada en 1575). Y la misteriosa implicación trinitaria en el sacramento de la Eucaristía: «una vez, acabando de comulgar, se me dio a entender cómo este santísimo Cuerpo de Cristo le recibe su Padre dentro de nuestra alma, como yo entiendo y he visto están estas divinas Personas, y cuán agradable le es esta ofrenda de su Hijo, porque se deleita y goza con El, digamos, acá en la tierra». —«Importa saber cómo es esto, porque hay grandes secretos en lo interior cuando se comulga. Es lástima que estos cuerpos no nos lo dejan gozar». (R. 57: fechada en Sevilla entre 1575 y 1576).

10) El último testimonio documenta ya la experiencia trinitaria culminante de T., que lo escribe apenas un año antes de su muerte, en la R. 6 (Palencia 1581). Recojamos sólo lo más interesante de ese testimonio conclusivo: «Esta presencia tan sin poderse dudar de las tres Personas, que parece claro se experimenta lo que dice San Juan, "que haría morada con el alma", esto no sólo por gracia, sino porque quiere dar a sentir esta presencia, y trae tantos bienes, que no se pueden decir, en especial que no es menester andar a buscar consideraciones para conocer que está allí Dios». El relato sigue afirmando que «tiene tanta fuerza este rendimiento (de la voluntad de T. a la de Dios)» que no desea ni vida ni muerte,

porque «luego se le representa con tanta fuerza estar presentes estas tres Personas, que con esto se ha remediado la pena de esta ausencia».

Tras ese recorrido a través de los diez postreros años de experiencias teresianas del misterio trinitario, es posible un sencillo balance complejo. T. ha tenido intensas ilustraciones sobre la vida intratrinitaria de las divinas personas. Sobre su presencia en la creación y en la Eucaristía. Sobre su acción santificadora en el hombre. Especialmente en la Eucaristía. El Padre es autor de los dones supremos: donación de Cristo, del Espíritu Santo y de la Virgen María, a la Iglesia y a cada redimido. En Teresa misma, la acción del Padre es «amor», la del Hijo la asocia a Cristo en el padecer, y la del Espíritu Santo la hace «sentir la caridad con encendimiento en el alma» (R. 16). Quizás el aspecto más destacado de esa densa teofanía trinitaria es la llamada a presentar —sacerdotalmente— al Padre la pasión de Cristo «como cosa propia», para así poder pedir para sí y para la Iglesia «como cosa propia» (R. 51).

III. La inhabitación de la Trinidad en el alma

El hecho de que «el Espíritu Santo mora como en su templo en los corazones de los redimidos» (LG 9; UR 2) es un dato de excepcional importancia en la vida cristiana y en la teología espiritual. Sobre todo para ahondar en la comprensión del misterio de la santidad o de la plenitud de gracia del «hombre nuevo, creado según Dios» (Ef 4, 24).

En la visión teológica de T., ese hecho es visto como el cumplimiento de una promesa de Jesús: «si uno me ama y guarda mis mandamientos, vendremos y haremos morada en él» (Jn 14, 23). Es a la vez el mayor refrendo de la dignidad de la persona humana, creada a imagen de Dios (Gén 1, 26-27), y suma expresión de la misteriosa comunión de Dios con el hombre: «Dios tiene su complacencia en estar con los hijos de los hombres» (Prov 8, 31). Son esos los tres pasajes bíblicos en que T. funda la síntesis de su Castillo Interior (M. 1, 1, 1), y que previamente han sido objeto de reiteradas experiencias místicas de la Palabra de Dios, a lo largo de su itinerario espiritual.

También en este sector de su magisterio, es la experiencia mística del dato revelado su gran punto de apoyo. Desde ella es posible otear y articular el pensamiento de la Santa en el delicado tema de la inhabitación de la Trinidad en el alma. Lo seguiremos en cuatro apartados, que van desde la experiencia de Dios, hasta la síntesis teológica de las séptimas moradas.

1°. En T. la experiencia mística de Dios comienza explosivamente, con una doble percepción: toda ella inmersa («engolfada») en Dios, y Dios vivo y presente dentro de ella misma: «en ninguna manera podía (yo) dudar que (Dios) estaba dentro de mí, o yo toda engolfada en Él» (V. 10, 1). La primera de esas dos percepciones se desarrollará hasta sentirse a sí misma «como una esponja» sumergida e impregnada por la divinidad (R. 45). La segunda, en cambio, será la experiencia que se desarrolle como misteriosa «inhabitación» trinitaria. A T. le interesará insistir en el realismo objetivo de esa presencia interior. Ella lo dirá a su modo, asegurando que no se trata de una mera presencia refleja, por la mediación de la gracia divina, sino que es presencia de «Dios vivo» (R. 56), por «haber entendido estar allí su misma presencia» (V. 18, 15; M. 5, 1, 10). Ya en la fase final de su experiencia mística (1576), una decisiva palabra interior le dará el verdadero sentido de esa percepción: «Búscate en Mí, y a Mí búscame en ti», lema glosado por ella en un hermoso poema («Alma, búscate has en Mí»), y que ensambla los dos momentos profundos de *interioridad* y de *transcendencia*. En todo caso, serán preludio y en cierto modo el umbral de la inhabitación trinitaria.

2°. Esa primera experiencia «teologal» se desarrolla rápidamente como experiencia «trinitaria». La hemos documentado ya en la serie de testimonios recogidos en el apartado anterior, y que marcan la neta diferencia entre las experiencias teresianas referidas en *Vida* (anteriores a 1565), y las referidas en las *Relaciones* (a partir de 1571).

En este nuevo despliegue experiencias destacan dos datos: a) T. percibe la presencia de la Trinidad, que mora en ella, como el cumplimiento de la palabra evangélica de Juan 14, 23: «vendremos y haremos morada». De suerte que la experiencia directa de esa palabra «fundante» persiste desde los testimonios iniciales (R. 16), hasta la codificación doctrinal del tema en las moradas séptimas (c. 1, n.7), e incluso en el último testimonio que poseemos de su vida mística: «... parece claro se experimenta lo que dice san Juan " que haría morada con el alma"» (R. 6, 9). b) En segundo lugar, destaca la incisividad y hondura de esa presencia. T. experimenta a la Trinidad, no sólo como «compañía» presente, sino como realidad plasmadora, remodeladora de su vida y de su ser profundo: «quedaron en mi alma tan *imprimidas* aquellas tres Personas...» (R. 16), «las tres Personas que yo traigo en el alma *esculpidas*» (R. 47); *traspasada* por ellas y *embebida* como la esponja en el agua (R. 45 y 18). Siente «estar allí Dios vivo y verdadero» (R. 56).

3°. En el desarrollo de la vida espiritual de T. misma, la experiencia de la inhabitación trinitaria comienza con gracias esporádicas en los preludios del estadio final (preludios que corresponderán a las sextas moradas del Castillo), y se desarrolla en el período de plenitud, codificado por T. en las moradas séptimas. Es entonces cuando se estabiliza, con una constancia más o menos difusa en la conciencia de la Santa. Ella misma testifica su sorpresa al pasar de la experiencia de la Humanidad de Cristo a la de la Trinidad: no sólo incorporada a Cristo, sino habitada por «los Tres». Efectivamente, hubo un primer estadio en que la experiencia mística de T. se centró en el misterio de Jesús, de su Humanidad y Divinidad («humano y divino junto») (cf. V. 27-29). Pero luego ella misma testificará: después de un mes de «esta presencia de las tres Personas..., como yo estaba mostrada a traer sólo (presente) a Jesucristo siempre, parece me hacía algún impedimento ver las tres Personas» (R. 18). En cambio, a partir de ese momento, entre las «constantes» de su estado teopático se incluirá la presencia y experiencia de la inhabitación de «los tres»: «esta compañía que traigo *siempre* en el alma» (R. 33), «oración que traigo *de estar* el alma con la Santísima Trinidad» (R. 25,2), «esta presencia de las tres Personas que *traigo en el alma*» (R. 56). Será precisamente este dato el que, al codificar doctrinalmente el proceso de la vida espiritual, permitirá a T. presentar la situación final —el «pléroma»— como un «estado» en el que la vida del cristiano en plenitud esté caracterizada por su inserción en la vida íntima de la Trinidad (M. 7, c.1).

4°. Por fin, en el plano estrictamente doctrinal, la Santa reserva un puesto preciso al hecho misterioso de la inhabitación, en la última etapa del proceso espiritual, que ella —siguiendo la tradición— denomina «matrimonio espiritual del alma con Dios». No es que en las precedentes etapas del camino 'espiritual esté ausente ese hecho misterioso. Sino que la autora del *Castillo* prefiere ponerlo a foco desde la plena experiencia del mismo. A la luz de esa plena experiencia final, la inhabitación trinitaria aparece en toda su magnitud misteriosa. De momento, destaquemos sólo los rasgos más salientes.

a) Ante todo, su empalme con la promesa de Jesús en el evangelio de Juan. La experiencia de la inhabitación se desdobra en experiencia profunda de la Palabra-promesa, y experiencia de la realidad misma prometida. Así, vinculada a Cristo Jesús, aparece como experiencia teofánica de la «promesa-cumplida»: «¡Oh válgame Dios! ¡Cuán diferente cosa es oír estas palabras y creerlas, a entender por esta manera cuán verdaderas son» (M. 7,1,7). Entenderlas «por esta manera», es entenderlas desde la experiencia.

b) En segundo lugar, la inhabitación se produce en lo más hondo del ser humano: «en el espíritu del alma». En el simbolismo de su *Castillo*, T. analiza el ser humano dimensionándolo entre la hondura del «espíritu» y la superficialidad del cuerpo y de los sentidos. La gracia divina convoca a la vida las potencialidades más hondas y secretas del «yo profundo». Lo terminal en ese despertar de las más hondas capas del ser humano es «el centro del castillo», «el hondón del alma», «lo esencial del alma», el «espíritu» en cuanto contradistinto del alma misma (M. 7, 1,11). T. piensa que esa hondura del ser humano tiene carácter de zona reservada a Dios. Y es ahí precisamente donde se da el supremo contacto del espíritu creado con la divinidad: la unión de los dos. Es ahí donde se produce la experiencia de la presencia de la Trinidad: «... cada día se espanta más esta alma, porque nunca más le parece se fueron de con ella, sino que notoriamente ve, de la manera que queda dicho, que están en lo interior de su alma (las tres divinas personas), en lo muy muy interior, en una cosa muy honda, que no sabe decir cómo es —porque no tiene letras—, siente en sí esta divina compañía» (M. 7, 1, 7). «Lo esencial de esta alma jamás se movía de aquel aposento» (*ibid.* n. 10).

c) El núcleo mismo de esa experiencia es formulado por T. en términos que —desde la primera publicación de su libro— han cuestionado a la teología. Transcribámoslos textualmente: «aquí... quiere ya nuestro buen Dios quitarle (al alma) las escamas de los ojos... Se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres Personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad, y estas Personas distintas, y por una noticia admirable que se da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios; de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma —podemos decir— por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria. Aquí se le comunican todas tres Personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio...» (M. 7, 1, 6).

El texto teresiano no sólo preocupó a los teólogos censores del autógrafo del Castillo (Gracián y Yanguas), y a fray Luis de León que en su primera edición hubo de acotarlo con una copiosa nota aclarativa, sino que rápidamente motivó la denuncia de la obra ante la Inquisición (cf. E. LLAMAS, *Fray Luis de León llevado a la Inquisición de la mano de la Madre Teresa de Jesús*. En «La Ciudad de Dios» 1991, 735-763: que remite a precedentes estudios del mismo autor).

Con todo, las palabras de la Santa no tienen retorsión posible. Son palabras de testigo, que a la vez elevan a categoría teológica ese filón de la vida profunda del cristiano.

d) Último aspecto subrayado por la Santa: la inhabitación (y su experiencia) en la economía del proceso espiritual desempeña una función introductoria en el estadio final de la vida espiritual. Prepara e introduce en la experiencia final de la Humanidad de Cristo (M. 7, c. 2); eleva a plenitud la vida del cristiano en la Iglesia (*ibid.*, cc. 3-4); y es preludeo y presagio de la vida beatífica (*ibid.* c. 3).

CONCLUSION. En T. de Jesús, la teología y la espiritualidad trinitaria tienen una característica angulación mística. Son palabras desde la experiencia profunda. En éste, como en otros sectores de la teología, la mística tiene función epifánica: ilumina y pone de relieve o trae a un primer plano visual lo que el teólogo y el creyente sólo entrevén a través del tupido claroscuro de la fe.

De ahí las dos características del mensaje trinitario de T.: en el plano teológico, ella es un profeta del misterio de la Trinidad en nosotros; lo más relevante de su magisterio es el «testimonio directo» de esa realidad de fe. En el plano de la vida, ella ha logrado introducir el dato revelado en el corazón mismo de la vida cristiana. Su teología espiritual es una pastoral de la inhabitación, como cota suprema de la vocación cristiana.

[—> Amor; Catequesis trinitaria; Comunión; Credos trinitarios; Cruz; Doxología; Espíritu Santo; Eucaristía; Experiencia; Fe; Gracia; Hijo; Icono; Iglesia; Inhabitación; Jesucristo; Juan de la Cruz, san; Liturgia; María; Meditación; Mística; Misterio; Oración; Padre; Pentecostés; Teología y economía; Trinidad; Vida cristiana.]

Tomás Álvarez

TERTULIANO

SUMARIO: I. El Deus Christianorum.—II. Teología trinitaria.

Quinto Septimio Florencio Tertuliano, el pensador occidental más original del período preniceno, nació en Cartago hacia el 160 y murió también allí hacia el 220 o un poco después. Probablemente nadie discute la importancia de su figura en relación a la teología occidental, ya sea que se le considere su iniciador o, al menos, uno de sus más importantes exponentes. Durante mucho tiempo se le consideró exageradamente como el creador del latín cristiano, del cual es más bien un testigo activo y comprometido, cuya creatividad lingüística y genio literario han marcado a la tradición latina. Aunque no sea el creador del latín cristiano, sí lo ha introducido de forma masiva en el mundo literario y puede ser considerado como el creador del latín teológico, en cuanto lenguaje estructurado, y del latín eclesiástico, junto al decisivo papel que jugaron las diversas traducciones latinas de la Biblia.

El pensamiento teológico de Tertuliano se contextualiza frente a la filosofía griega, las doctrinas rabínicas, el gnosticismo, el marcionismo y el monarquianismo. El carácter de la obra de Tertuliano es sistemático, casi una *summa theologica*, es decir, estudia sucesivamente los diversos núcleos fundamentales de la fe cristiana.

I. El «Deus Christianorum»

Aquí nos interesa particularmente la exposición de Tertuliano sobre la doctrina del *Deus Christianorum*. Su teología sobre Dios no es una teología de gabinete, sino que procede, incluso en el *Adversus Praxean*, de las controversias vivas y actuales en su época en la comunidad cristiana de Cartago. Las fuentes de su doctrina proceden de la Escritura, la Liturgia y la Regla de Fe (*De Praescript.* 13,1-5; *De Virg. Vel.* 1,3; *Adv. Prax.* 2,1) de la Iglesia.

El centro del mensaje cristiano es la fe en un Dios uno y trino, creador del universo, y en un único Cristo, que trae la salvación al mundo y consumará la resurrección, y en único Espíritu que nos santifica. Manifestaciones históricas del *Deus Christianorum* son la creación, la revelación y la salvación.

La sistematización de la doctrina de Tertuliano sobre Dios encuentra su mejor formulación en el *Adversus Praxean*. Práxeas es un *monarquiano modalista* que propugna la existencia de una única persona en Dios, en la que Padre, Hijo y Espíritu Santo son meros nombres. Concederles otro tipo de entidad sería, según Práxeas, destruir la *monarquía divina* y caer en el paganismo. Ciertamente que la unicidad divina es un dogma esencial del cristianismo, pero no lo es menos que la revelación neotestamentaria y la predicación del evangelio desde los comienzos apostólicos

obligan a creer en la economía interior de la divinidad por la que la unidad se despliega internamente en Trinidad. Tertuliano es el primer autor latino que usa el término *Trinitas*, no limitando su sentido únicamente al de tríada, sino enriqueciéndolo al unirlo y contraponerlo al de *unitas*.

Tengamos delante un texto que es todo una síntesis de la teología trinitaria de Tertuliano: "Y especialmente ésta (la herejía de Práxeas) que se imagina poseer la pura verdad en tanto que piensa que no es posible creer en el único Dios más que diciendo que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son personalmente él mismo (*ipsum eundemque*), como si el Uno no fuera también Todo, al provenir Todo del Uno, a saber mediante la unidad de sustancia, salvaguardando, con todo, el misterio de la economía que organiza la Unidad en Trinidad y explica que el Padre y el Hijo y el Espíritu son tres. Tres, sin embargo, no por naturaleza (*statu*), sino por el grado (*gradu*), no por sustancia (*substantia*), sino por la forma (*forma*), no por el poder (*potestate*), sino por la manifestación (*specie*), pues son de una única sustancia (*substantiae*), de una única naturaleza (*status*) y de un único poder (*potestatis*), porque no hay más que un único Dios, a partir del cual estos grados (*gradus*), formas (*formae*) y manifestaciones (*species*) se atribuyen a los nombres del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Cómo es que admiten pluralidad (*numerum*) sin división, se demostrará a continuación" (*Adv. Prax. 2, 3-4*).

Esta breve síntesis, en la que resuena en sus últimas líneas el eco de la praxis litúrgica en la administración del bautismo, es un verdadero compendio sistematizado de la teología trinitaria de Tertuliano. Pero esta síntesis requiere por parte del lector un esfuerzo por comprender el lenguaje y la intención del autor. Es lo que enseguida realizaremos explicando primeramente el tema de la unidad y luego el de la Trinidad. La unidad se designa con los términos *substantia*, *status*, *potestas*. La distinción de personas con los términos *forma*, *gradus*, *species*, y en *Adv. Prax. 12,6* con el término *persona*.

II. Teología trinitaria

Unius autem substantiae. El término *substantia* tiene para Tertuliano una resonancia concreta, relacionada con su etimología, y designa el sustrato, el fondo concreto y permanente constitutivo, la verdad objetiva de las cosas particulares. Es la materia constitutiva del ser. Ese sustrato persiste bajo la diversidad de cualidades, actos, elementos cambiantes. Tertuliano lo aplica, en primer lugar, a las sustancias materiales. Y también a las realidades espirituales: Dios, ángeles, alma. Ahora bien, Tertuliano dice: '*Substantia corpus sit rei cuiusque*' (*Adv. Hermogenem 35,2*), con lo cual toda la realidad, la material y la espiritual, es *corporal* tiene una cierta *corporalidad*. Lo que es incorporeal, —que no es lo mismo que no-espiritual—, sencillamente no existe. La *substantia Dei*, su sustrato, la materia constitutiva del ser divino, es *espíritu* (*Adv. Prax. 26,4.6*), que, a su vez y según la explicación dada, es "*corpus sui generis*" (*Adv. Prax. 7,8*). *Espíritu* equivale aquí a naturaleza divina. Al no conocer el concepto de espíritu puro, la doctrina de Tertuliano sobre Dios está afectada de un cierto materialismo verbal, que, en definitiva, nos revela haber tomado el término del lenguaje corriente.

Unius status. Prescindiendo del significado banal de estado de la cuestión, estado de salud, etc., el *status* concierne al conjunto de propiedades que caracteriza a una *substantia* y que permite situarla en relación con otras sustancias. Es el aspecto permanente de una realidad vinculado a su naturaleza y no a sus circunstancias. Correspondería a lo que llamamos la condición o naturaleza de una cosa. El *status Dei*, por no tener origen, tiene como condición el ser siempre, haber sido siempre, sin comienzo ni fin. El *status Dei* es la unicidad, unidad, eternidad, inmutabilidad, indivisibilidad. Esto es propio y exclusivo de Dios. Este *status* es

común a las tres personas divinas, las cuales difieren *non statu sed gradu*. Pertenecen al mismo orden de realidad. El problema está en ver qué las distingue dentro de ese orden. En Dios la *substantia* es ser *spiritus*, su origen o *census* es la *aeternitas*. Su *status* es la condición de increado, no hecho, lo cual le opone a todo lo que no es él y que, consiguientemente, tiene su origen en él.

Unius potestatis. Las divinas personas poseen el mismo poder. Y que sean tres las que participan de la misma potestad no rompe la *monarquía*, ya que tienen en común una misma y única sustancia. La *potestas* tiene un aspecto dinámico: la plenitud de poder en Dios para actuar y obrar, concretamente que Dios es el único que posee el poder de crear y que, de hecho, es el único creador de todas las cosas.

Ahora estudiaremos los términos con que Tertuliano expresa la pluralidad en Dios: *gradus*, *forma*, *species*, *persona*.

Tres autem non statu sed gradu. En general, *gradus* designa, situándolo en su lugar, un término comprendido en una serie, una sucesión, encadenamiento, organización, un orden. Expresa una relación de origen, cierto orden progresivo. Al aplicar el término a la teología trinitaria, *gradus* marca el orden necesario de sucesión de las personas divinas, sin que esto implique diferencia alguna de *status* o de *substantia*. Es sólo la expresión del origen o *census*. En la Trinidad, *gradus* designa el modo como las personas divinas se distinguen en el interior del ser divino. No es distancia de tiempo o de rango: la metáfora incide sobre la emanación, no sobre una distancia. El *gradus principalis* es el punto de partida de todos los siguientes. Del Padre es propio ser ingénito y eterno, el Hijo es nacido y, por tanto, no eterno: el Hijo fue engendrado con vistas a la creación (aunque, por otra parte, es eterno ya que el *unius status* y la *unius substantiae* es común a las tres divinas personas). Tertuliano no consigue formular sin fallos el misterio trinitario de Dios, y precisamente en esto del *gradus* la igualdad de las personas no se mantiene.

Non substantia sed forma, nec potestate sed specie. Los conceptos de *forma* y *species* son casi sinónimos. *Forma* para Tertuliano es algo así como el principio individuante y distintivo. Hay tres formas en Dios, es decir, tres subsistentes individuales, tres sujetos de la misma sustancia divina. El término *forma* tiene un sentido fuerte, como el que tendrá más tarde en teología trinitaria el de *persona*. La *species* es lo exterior de una cosa que nos la hace comprensible y comprensible. El ejemplo del sol y sus rayos son "*duce formae, sed cohaerentes*" (*Adv. Prax.* 8,6) o "*duas species unius et indivisae substantiae*" (*Adv. Prax.* 13,10), dos modos de aparecer la misma sustancia, que la hacen visible y cognoscible. La *forma* o *species* del Padre es ser invisible ya que no tiene comienzo. Los ojos no pueden mirar directamente al sol. El Hijo es capaz de manifestación y visibilidad "*pro modulo derivationis*" por proceder, por tener comienzo. El rayo de sol sí se puede ver. El encuentro de Dios con la creación se lleva a cabo por medio del Hijo. En cuanto el Hijo realiza los planes del Padre, tenemos el fundamento último de la diferencia de ambas *formae* o *species* en la divinidad. En el AT, el Verbo se hacía visible en las teofanías y preparaba así su aparición como Verbo encarnado (*Adv. Prax.* 17).

Persone non substantiae nomine (*Adv. Prax.* 12,6): Tertuliano es el primer autor eclesiástico que aplica el término *persona* a la Trinidad. El término aparece 33 veces en el *Adversus Praxean*. Él dice por una parte *una substantia* y, por otra, *tres personae*, pero no une nunca las dos expresiones. Con todo, tiene un texto que se acerca mucho a la fórmula posterior *tres personae in una substantia* o *una substantia in tribus personis*: "*alium autem quomodo accipere debeas iam professus sum, personae non substantiae nomine*" (*Adv. Prax.* 12,6). El Hijo es "otro" distinto al Padre en cuanto persona, no por razón de la *substantia* que le es común con el Padre. Por ello, persona expresa distinción, no división o separación. Cuando

Tertuliano habla de personas en el cuadro de la monarquía divina, ésta no se rompe, porque los tres ejercen el mismo dominio soberano. Hijo y Espíritu son los asistentes del Padre, son personas oficiales, encargados de oficio, ministros.

¿Qué significa *persona* en Tertuliano? Prescindimos de los significados de máscara, faz, rostro, pues en *Adv. Prax. 7* se insiste en que persona es una realidad y no un término vacío de contenido. En primer lugar, una *persona* es para Tertuliano un sujeto parlante (*Adv. Prax. 5*). Que en la Trinidad hay varias personas se muestra, según el testimonio de las Escrituras, en que uno habla a otro y sobre otro (*Adv. Prax. 11*). En segundo lugar, la persona se manifiesta en su actuar responsable. Tertuliano encuentra que la Escritura no sólo llama Dios y Señor a un único y mismo sujeto, sino que a diversos sujetos los designa con el nombre de Dios. A estos sujetos, a los que la Escritura menciona con sus nombres, los llama Tertuliano *personas* un individuo existente distintamente, un sujeto espiritual con autodominio y subsistencia en una sustancia. Así al interpretar Gén 1, 26-27 dice que Dios habla en plural, que el Hijo es la segunda persona y el Espíritu la tercera, los cuales cooperan con Dios como colaboradores: "*cum ministris et arbitris*" (*Adv. Prax. 12, 3*). Las tareas de las personas son distintas: al Hijo toca la encarnación y al Espíritu la santificación.

La articulación trinitaria de la divinidad la explica Tertuliano por medio de comparaciones. La triple analogía de *raíz-tallo-fruto, fuente-río-arroyo, sol-rayo-punta luminosa del rayo* (*Adv. Prax. 8, 5-7*) representa una producción o emisión unida a su origen e ilustra la emergencia de las personas divinas en Dios. La Trinidad queda comparada a un desarrollo vital, lo mismo que de la raíz brota el árbol para terminar en el fruto, el movimiento trinitario se concluye en la persona del Espíritu Santo, el tercero (*Adv. Prax. 30, 5*) después del Padre y por medio del Hijo (*Adv. Prax. 4, 1*), sin perder nada del origen fontal que es el Padre y del cual procede o emana o desarrolla de una manera orgánica la Trinidad "*per consertos et connexos gradus*". Padre, Hijo y Espíritu son tres, pero inseparables y estrechamente unidos en la *substantia* de la divinidad sin división ni separación alguna. Los tres son una sola cosa, no una sola persona (*Adv. prax. 25,1*). Se mantiene así el principio de la monarquía y el de la economía intradivina. Pero no todo es perfecto en esta articulación de la divinidad. El Verbo deviene persona con miras a la creación. El Hijo está subordinado al Padre en cuanto que es originado; la sustancia del Hijo es sólo derivación o porción de la "*tata substantia*" (*Adv. Prax. 9,2*) del Padre. El Espíritu, como tercero, está subordinado al Hijo (*Adv. Prax. 8,7*).

La aportación de Tertuliano a la elaboración del dogma de la Trinidad, en línea con la Escritura y la Regla de Fe, podría resumirse en los siguientes puntos: No sólo a nivel de terminología, pues es el primer autor latino que ha utilizado el término *trinitas* y también el primero que emplea el término *persona* en teología trinitaria. Supone un progreso en relación a autores anteriores, pues elabora una teología propiamente trinitaria al integrar al Hijo y al Espíritu con funciones específicas: creación, redención, santificación. Lo peculiar de Tertuliano está en la expresión tan elaborada de la pluralidad divina y en las explicaciones racionales que da. Los tres de la Trinidad pueden contarse, sin que esto constituya una separación entre ellos.

Los términos utilizados por Tertuliano, *substantia, persona*, conservan todavía hoy su validez. Pero también tienen sus deficiencias: por ejemplo, el concepto de *substantia* tan unido a unaimagen corporal. Los nombres divinos se explican no por las relaciones personales, sino por modificaciones de la sustancia divina y, por eso, son *formae* y *species* de la misma sustancia. Quizás el valor teológico más notable de Tertuliano sea haber creado un lenguaje teológico nuevo, aunque no todos sus términos y conceptos hayan tenido el mismo acierto ni la misma aceptación y supervivencia, y, no en último término, el haber puesto las bases para sugerir el principio que deberían explotar abundantemente los Padres del siglo IV, que el Espíritu es con relación al Hijo, lo que el Hijo es en relación al Padre.

[-> *Bautismo; Creación; Encarnación; Espíritu Santo; Fe; Filosofía; Gnosis y Gnosticismo; Hijo; Jesucristo; Misterio; Naturaleza; Padre; Padres (orientales y occidentales); Personas divinas; Redención; Revelación; Salvación; Teología y economía; Trinidad; Unidad; Verbo.*]

Carmelo Granado

TOMÁS DE AQUINO

SUMARIO: I. Su visión de Dios: 1. El Dios de la fe; 2. Un Dios que apuesta por el hombre—II. Las pruebas de la existencia de Dios: 1. Valor; 2. Estructura—III. La SS. Trinidad: 1. Claves de comprensión; 2. Terminología—IV. Actualidad del tema: 1. Ojeada histórica; 2. Respuesta en el hoy.

I. Su visión de Dios

1. EL DIOS DE LA FE: a) S.T. cree en el valor positivo de la razón, al menos en cuatro niveles: reconoce el valor *metafísico* de unas "vías" para llegar a demostrar la existencia de un primer ser [*infra* II.1]; acepta la evidencia de unos motivos de credibilidad ("no creería si no fuera evidente que debe creer"); considera legítimo indagar el *por qué* de las verdades religiosas; y es consciente de que sólo la filosofía le permite establecer un puente de diálogo con los no creyentes'. b) Y, sin embargo, para S.T. "Dios" no es el "primer ser" que se deduce de la consideración de las criaturas mediante unas vías de demostración. El Dios objeto de su teología es el "Dios de la fe", el que se ha autocomunicado al hombre a través de una historia de salvación y, principalmente, a través de su Palabra encarnada. Es el Dios misterioso, trinitario, Padre-Hijo-Espíritu, del cual nada hubiera sabido el hombre, si El no hubiera tomado la iniciativa de descender el velo de su intimidad^o. No es posible definir a Dios ni comprenderle. Hablar de Dios con la pretensión de abarcarlo es enunciar un error. El sólo concebirlo o pensarlo es ya empequeñecerlo. Es "el gran desconocido" que mora en una especie de tinieblas impenetrables. Es algo que defiende siempre, tanto en su juventud como en su madurez'. Por esto, la teología tomista nada tiene que ver con una teodicea. Su visión de Dios es netamente trinitaria.

2. UN DIOS QUE APUESTA POR EL HOMBRE. a) Para S.T. la teología es "historia de salvación". Sin usar esta terminología, la tiene presente en todo momento. Su gran preocupación es el hombre. Sólo en razón de ello estudia los misterios divinos y, más concretamente, la Trinidad y la Encarnación, misterios que considera como las dos columnas básicas sobre las que se cimienta la realización salvífica de la humanidad'. Siendo *una*, su teología es especulativo *práctica*" y abarca un abanico universal de temas, que van desde Dios-en-sí-mismo hasta lo aparentemente más profano. Todo cabe en teología con tal de que el centro de interés sea indagar qué ha dicho o qué diría Dios sobre ello. En este aspecto, tiene una visión unitaria de la realidad, tanto que su saber es "como una imagen de la ciencia divina". b) El "sufrimiento" de Dios. Se ha criticado a S.T. como si dibujara un "dios insensible", inerte, impasible, ajeno al dolor humano. Hiere, en efecto, a la sensibilidad moderna leer que Dios es misericordioso en cuanto que *remedia* las miserias ajenas, pero no porque se *entristezca* de las mismas¹³. Y ofende los oídos pensar que Dios "es inmóvil" como si no se conmoviera". Pero hay que situar estos datos¹⁵ y leerlos a la luz de otros, como p.ej. cuando dice que "el compadecerse es lo más propio de Dios" o cuando escribe que "Dios es feliz cuando los otros son felices". No entiende *inmóvil* en el sentido de parado, inerte, sin sentimientos, antes como quien está *en*

pleno movimiento, en la suma actividad, en *acto* puro. Por ello puede escribir: "El corazón de la criatura más se asemeja a *Dios inmóvil* cuando se mueve que cuando se para: porque *la perfección del corazón está en moverse*, mientras que pararse es la muerte". Si rechaza la "pasión" en Dios es en cuanto ésta puede representar imperfección, mas no en su realidad más auténtica. Si se comprende el lenguaje de la analogía, no hay inconveniente en decir que "Dios sufre". En la medida en que el sentimiento y la pasión son "amor", Dios siente y sufre. Lo que S.T. quiere mantener es que Dios y el hombre están en planos distintos. El hombre está sometido al tiempo, balanceándose entre el pasado y el futuro, entre el no-ser y el ser, entre lo negativo y lo positivo, mas Dios es un eterno presente. No tiene ni antes ni después. Es el amor en acto de amar. Sin impurezas. Está más allá de las categorías y de las miopías humanas. Dios sufre, pero no al modo humano. Vive y se desvive por el hombre al modo divino.

II. Las pruebas de la existencia de Dios

1. VALOR. Analizadas desde una óptica puramente filosófica, las *vías* son argumentos *metafísicos* que lógicamente convergen en un Primer-ser. Supuesto el principio de causalidad, tienen ciertamente un valor probativo. Sin embargo: a. de su argumentación racional, S.T. no concluye taxativamente "luego Dios existe", sino "y a esto llamamos Dios". Es decir, como creyente, identifica la conclusión filosófica ("luego hay un Primer-ser") con lo que la revelación manifiesta acerca del Dios salvador. Lo cual ya no es un paso filosófico, sino de fe. Su argumentación termina en los preámbulos de la fe²¹; b. se trata de un análisis filosófico sólo accesible "a pocos, después de mucho tiempo y con mezcla de errores". Unas *vías metafísicas* pueden convencer a una mente "metafísica", pero difícilmente conmoverán al hombre existencial, en su realidad temporal, amasijo de pasiones y sentimientos, incapacitado de hecho para captar la verdad de una forma objetiva"; c. en resumen, lo que pretende es justificar, desde un prisma racional, al Dios que se revela, en quien ya cree y de quien sabe se ha presentado a Moisés como *El que es*.

2. ESTRUCTURA. La estructura de las *vías* es firme. Se distinguen por sus puntos de partida, que son cinco visiones distintas del mundo, pero todas ellas tienen idéntico desarrollo, a saber: *punto de partida*: constatación de un hecho de experiencia verificable; *primer grado*, principio metafísico: este hecho ha sido necesariamente causado, es esencialmente dependiente; *segundo grado*: en una subordinación esencial de causas es preciso llegar a una primera; *término*: luego se da una Primera causa. Y a esto llamamos Dios. Luego Dios existe. "Toda interpretación que rompa este marco está evidentemente fuera de la ruta señalada por el Angélico Doctor y, por consiguiente, fuera de su pensamiento".

III. La SS. Trinidad

1. CLAVES DE COMPRESIÓN". a) Visión bíblica y visión ontológica. Para las primeras generaciones cristianas, el misterio trinitario fue una verdad vivida de una incomparable fuerza espiritual. El modo de considerarlo fue neta y sencillamente su proyección bíblica, es decir, una perspectiva económico-salvífica. El Padre es la fuente de toda salvación, por medio de Jesucristo, su Palabra encarnada, y gracias a la presencia del Espíritu. El Espíritu Santo ilumina al hombre haciéndole comprender que Jesús es el Hijo; y, por medio del Hijo, el hombre tiene acceso al Padre. Pronto surgieron discrepancias doctrinales y la Iglesia se vio obligada —para defender el sentido de su creencia— a expresar su convicción en un lenguaje filosófico alejado del bíblico (visión ontológica).

b) Brotan paralelamente dos enfoques distintos en la explicación de la misma fe en el mismo misterio.

Los Padres griegos siguen más de cerca el modo bíblico de hablar. Parten del hecho de que en la Escritura se habla del Padre y del Hijo y del Espíritu; y sólo después se esfuerzan por razonar cómo siendo *tres* (¿personas?, ¿hipóstasis? (...)) son un *solo Dios* (una esencia, una naturaleza...). El apoyo humano lo encuentran en la idea de *donación*, trasvase de la *participación* platónica. Esta explica el origen o la procesión del Verbo y del Espíritu, concibiéndolos no a modo de operación del entendimiento y de la voluntad, sino a modo de comunicación de la naturaleza divina: el Padre *don* su propia sustancia al Hijo y, por medio del Hijo, al Espíritu.

Ese enfoque tiende a refutar de forma directa el monarquianismo y el modalismo. Como lado positivo tiene que su lenguaje parece favorecer más la vivencia espiritual del misterio. Dios deja de ser una "esencia abstracta" para presentarse en su triple dimensión de Padre, Hijo y Espíritu de cara a la salvación del hombre. Como lado negativo tiene que, aparte de que su forma de expresarse tiene un sabor subordinacionista y triteísta, son muchos los puntos que deja sin razonamiento satisfactorio. Por ejemplo: ¿por qué se dan dos procesiones y no tres? ¿por qué solamente la primera se llama generación?...

Los Padres latinos parten del hecho de que en la Escritura se habla de un *único Dios* y se esfuerzan por razonar cómo siendo *uno* puede ser al mismo tiempo *tres* (¿personas? ¿hipóstasis?...)

Como trampolín racional se apoyan en las huellas o imágenes trinitarias que creen descubrir en el hombre ("teoría psicológica"). *Unidad* de ser y de vida con dos facultades operativas inmanentes: el "entendimiento" que produce el *verbo* y la "voluntad" que produce el *amor* (como don, no como acto).

Este enfoque está dirigido fundamentalmente contra cualquier forma de dualismo o subordinacionismo. Y tiene de bueno que, desde el ángulo especulativo, es una concepción más lógica, dando respuesta a muchos de los interrogantes abiertos a los griegos. Su lado negativo está, por una parte, en que su lenguaje se manifiesta mucho más condicionado por la filosofía; y, por otra, en que en la práctica ha favorecido la carencia de espíritu trinitario en la vivencia habitual de los cristianos.

Sería, sin embargo, erróneo concebir ambas visiones como dos teologías paralelas, y mucho menos opuestas. Indudablemente se entrecruzan. La griega es mucho más metafísica de lo que pudiera parecer, y la latina mucho más personalista.

c) Que S.T. se sitúa en la línea de los Padres latinos es incuestionable. De las 17 cuestiones que abarca el tratado, dieciséis están dedicadas a escudriñar con la razón el insondable misterio de cómo siendo un solo Dios se dan tres personas realmente distintas. Sólo en la última, la cuestión 43, habla de las *misiones*, es decir, de la proyección de las personas divinas hacia el hombre. Quizás por esto haya sido juzgado con excesiva severidad y considerado no raras veces como un teólogo arcaico en un hoy donde lo único que parece importar es lo funcional y dinámico. Con todo, he aquí algunas observaciones a su favor: aa. Imitando a S. Agustín, S.T. especula no "para saber", sino en orden a vivir y a hacer vivir [*supra* 1,2]. Podría añadirse que también los griegos fueron grandes especulativos; y es que la Trinidad "económica" invita por sí misma a penetrar hasta la realidad profunda que se esconde tras su dinamismo (la "inmanente"). Cuando el entendimiento humano verifica los fenómenos, anda inquieto y sin descanso hasta alcanzar las esencias; bb. una de las razones principales que condujo a S.T. a la

especulación trinitaria fue la necesidad de *defender la fe*. Las opiniones contrarias son para él como una ocasión permitida por Dios para sacudir la pereza del creyente y estimularle a un mayor conocimiento de lo revelado, lo cual es en definitiva un valor salvífico; cc. el hecho de que S.T. se sitúe en una línea latina —aceptando incluso las limitaciones de tal enfoque— no equivale a decir que su teología es una visión abstracta y desencarnada. Su visión es altamente *personalista*, en el sentido de que todo cristiano, en su vida normal de bautizado, puede —y, en principio, debe— llegar a tener relaciones personales, de amigo a amigo, no ya con un *dios neutro* (Dios como esencia no existe) sino con cada una de las tres personas (Dios = Padre-Hijo-Espíritu). Los actos corresponden a los sujetos y la esencia se da singularizada subsistentemente en cada persona. No hay una "cuaternidad", como si por una parte se diera la esencia y por otra las personas (Joaquín de Fiore). Por lo demás S.T. tiene una visión muy dinámica de la historia, de la que el Espíritu Santo es el conductor y guía .

2. TERMINOLOGÍA. *Relación*.- El concepto de *relación* se introdujo en la explicación teológica del misterio trinitario ante la necesidad de responder a ciertas objeciones heterodoxas. Los nombres personales (Padre-Hijo-Espíritu) no significan "sustancia" y, por tanto, no puede afirmarse —como hizo Arrio— que la sustancia del Padre sea distinta de la del Hijo y de la del Espíritu (se evita así el subordinacionismo y el triteísmo). No significan tampoco "accidente", como si existiera una sóla persona que se manifiesta como Padre o como Hijo o como Espíritu, tal cual decía Sabelio (se evita así el modalismo). Los nombres personales son "relativos". "El Padre es Padre por tener un Hijo y el Hijo es Hijo porque tiene un Padre". En la elaboración del concepto, los SS. PP. se sirven de categorías aristotélicas, aunque la inspiración es fundamentalmente bíblica. Tomás se apoya en san Agustín. Y éste, aún siendo el principal introductor del concepto en teología, había seguido en realidad un camino paralelo al de los Padres capadocios. La Escolástica, anterior y contemporánea de S.T., se había apoyado igualmente en el concepto de relación para explicar la tripersonalidad divina. El mismo Magisterio lo había asumido (cf. XI de Toledo; IV de Letrán). La aportación de S.T. es sistematizar y clarificar las ideas en una armonización perfecta. Más tarde el concilio de Florencia consagrará la fórmula: "Y todo es uno, donde no obsta la oposición de relación".

Procesión.- S.T. da un paso en adelante con respecto a san Agustín: busca el fundamento metafísico de las "relaciones" y cree encontrarlo en el concepto de "procesión". Es una preocupación que lleva desde joven. Cuando la mayoría de los comentaristas se embargan en un análisis de la diferencia entre la generación del Verbo y la procesión del Espíritu, S.T. se fija más bien en lo que es común a las dos, centrando su atención sobre la noción genérica de "procesión". Entiende "procesión" como *orden de origen*, abstrayendo de todo movimiento y tiempo. Para su aplicación a la divinidad se impone pasarlo antes por el tamiz de la *analogía*⁴⁰. Y supone siempre una actividad *inmanente*. Ahí radica la clave del razonamiento y la gran diferencia entre la doctrina tomista y todas las demás explicaciones trinitarias. Mientras que Ricardo de San Víctor retiene tan sólo un aspecto de la teoría psicológica de san Agustín y basa sobre el amor toda su representación de la Trinidad, S.T. se mantiene fiel al pensamiento del gran Doctor africano, dándole una mayor consistencia. Ello le permite establecer una equivalencia perfecta entre noción de Verbo-Hijo por una parte y entre noción de Amor(don)-Espíritu por otra.

Generación . a) Generación se aplica directamente (modo humano) a los animales y a los hombres: pasan del no-ser al ser por emanación de otro ser viviente y por comunicación de su naturaleza específica. Este es el dato de experiencia de donde parte la analogía; b) con una *analogía imperfecta* puede aplicarse a la concepción del verbo mental. El *verbo* (ser vivo) brota por emanación de otro ser vivo (entendimiento) por comunicación de la propia naturaleza . Sin embargo, el verbo mental ni es el hombre, ni es un hombre, sino tan sólo un *hombre pensado* (*concebido*); c. con una *analogía más perfecta* puede aplicarse en la divinidad para explicar la

concepción del VERBO (=Hijo). Se parte para ello de la experiencia sensible (modo humano), pero tomando el sentido auténtico de la misma revelación (modo divino = *analogia fidei*).

Espíritu Santo como AMOR". Siguiendo el camino de la analogía de las actividades inmanentes, a S.T. le parece una consecuencia lógica explicar la procesión del Espíritu por vía de amor (voluntad). Se trata sin duda de una opción válida y, por supuesto, acorde con la revelación, aunque ni en la Escritura ni en el Magisterio se halla nunca expresada de un modo formal. Cuando la Escritura habla de la segunda persona, le llama *Hijo o Logos* (Verbo); pero cuando habla de la tercera no le apellida *Amor*, sino *Espíritu* y alguna vez *Paráclito*. Paralelamente, cuando el Magisterio habla de la segunda persona dice que procede *por vía de generación*; cuando habla de la tercera se limita a decir que *procede*. San Agustín fue el primero en esbozar una explicación *por vía de amor*. S.T. se inspira en él. Si se toma el paralelo entre la inteligencia y la voluntad, el correspondiente exacto del verbo no es el acto de amar (*operatio*) sino más bien "el ser amado presente en el amante" y esto en razón de la influencia o dominio (*impressio*) que ejerce sobre él. El *amatum in amante* hace juego con el *intellectum in intelligente*. Lo que el *verbum* es al entendimiento es el *amor-don* a la voluntad. Puede incluso hablarse de un *verbum amoris*.

Persona. a) En la definición de S.T. hay que manejar como imprescindibles tres elementos: aa. *Incomunicabilidad*. Equivale a lo que es completo, a lo que tiene la última perfección en el género de sustancia. Se refiere a un *individuo concreto*, a un singular determinado, independiente, autónomo, intransferible; bb. *Subsistencia*. A la formalidad por la que una naturaleza se constituye en sustancia se le llama "subsistencia". Subsistencia no es lo mismo que existencia. Existen los accidentes y existen las sustancias: pero hay algo que hace que las sustancias existan en sí mismas y por sí mismas, mientras que los accidentes tienen que existir en otro. La madera *subsiste*; el color *existe en*. Pues bien, cuando S.T. usa el término *individuo incomunicable* entiende *subsistente*; cc. *Intelectualidad*; No se llama persona a cualquier individuo, sino al que subsiste con plena autonomía en una naturaleza *racional*. Los demás pueden calificarse de hipóstasis, supuestos o sustancias primeras; pero sólo los alcanzados por la *intelectualidad* son honrados con el título de "persona". Gracias a la intelectualidad, la sustancia (subsistente) alcanza su autonomía de acción, se convierte en maestra y dueña de sus actos, obra por sí misma y entra en relación con los demás.

b) San Agustín era reacio al empleo del vocablo "persona" en teología trinitaria. Piensa que si se adoptó su uso fue debido tan sólo a la pobreza del lenguaje humano. Su dificultad estriba en que "persona" parece ser un concepto absoluto (autónomo, independiente, subsistente): si, pues, se afirman tres personas en Dios fácilmente podría pensarse en tres dioses. Pues bien, quizás lo más genial de S.T. sea el haber puesto en claro que precisamente la incomunicabilidad, que en las criaturas es algo absoluto, en Dios es por necesidad algo relativo. La "*incomunicabilidad*" le viene no de la esencia sino de la *relación de origen*. Se tiene así la paradoja de que lo propio y característico de la persona divina no es lo absoluto —lo absoluto, que nace de la esencia, es siempre *común a* los Tres— sino lo relativo. El Padre es Dios, pero ni es el Hijo ni es el Espíritu Santo. A su vez, el Hijo es Dios, pero ni es el Padre ni es el Espíritu. *Padre e Hijo* son conceptos relativos, y sólo en cuanto se oponen relativamente se distinguen y vienen a ser *incomunicables*. En aquello que se identifican con la esencia son absolutos; en aquello que se diferencian son *relativos*. Ahora bien, eso que los diferencia, que los hace *incomunicables*, que los caracteriza como *individualidades*, es lo que llamamos *persona*. Por esto, persona en Dios equivale a *relación subsistente*.

IV. Actualidad del tema

1. OJEADA HISTORICA: a) S.T. fue en su tiempo un maestro abierto al futuro. Apenas muerto (1274) comenzaron a publicarse resúmenes, índices y concordancias de sus obras. En 1277, un concilio de París condenaba, por avanzadas, algunas de sus tesis. Pero la Orden de Predicadores defendió pronto su doctrina en varios capítulos generales (Milán, 1278; París, 1286). Canonizado S.T. en 1323, el tomismo fue adquiriendo cada día mayor difusión y prestigio en la Iglesia universal. Como principales representantes de los siglos XIV y XV habría que mencionar a Tomás de Sutton (t 1315), Juan de París (t 1306), Juan de Nápoles (th. 1336), Pedro de Bérghamo (i1482), y, sobre todo, Juan Capreolo (11444); b) Con todo, hay que esperar a pleno siglo XVI para que la *Suma* desplace en la docencia a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Es la época de los grandes *comentarios* bien a toda la Suma (Cayetano), bien a parte de la misma (Vitoria, Soto, Báñez). Paralelamente, la Reforma protestante y el c. de Trento obliga a los tomistas a replantear y precisar cuestiones tan importantes como la justificación, la predestinación y la gracia. A los ya mencionados hay que recordar nombres como A. Catarino, M. Cano y B. Carranza. Problemas surgidos a raíz del descubrimiento de América pone en primera fila a tomistas como Vitoria y Bartolomé de las Casas en la defensa de los derechos de los indios; c) El siglo XVII y parte del XVIII está marcado por las famosas controversias *de auxiliis* entre los partidarios del dominico Báñez (que se presentaban como los auténticos tomistas) y los partidarios del jesuita Molina (que también se apoyaban en parte en S.T.). Al margen de las mismas destacaron los españoles F. Araujo y P. Godoy, los italianos J. Médicis y P. Nazario, el portugués Juan de Santo Tomás y los franceses J. B. Gonet, A. Goudin y C. R. Billuart. Finaliza así el "tomismo clásico"; d) desde finales del s. XVIII hasta mediados del XX se va imponiendo un *neotomismo* que se vio fuertemente impulsado por León XIII y sus sucesores. Limitándonos a España hay que recordar a J. Balmes, Ceferino González, L. G. Alfonso Getino, I. G. Menéndez Reigada, M. Barbado, Marín Sola, S. Ramírez, P. Lumbreras, M. Cuervo, E. Sauras y M. Llamera.

2. SANTO TOMÁS Y EL TOMISMO, HOY. a) "Cristiano de todos los tiempos", aunque hijo de su época, S.T. sigue siendo de actualidad. Cierto que han transcurrido siete siglos y que sus limitaciones son claras, mas sus principios continúan firmes y muchas de sus intuiciones permanecen clarividentes. Aparte de sus grandes síntesis, permanece su esfuerzo de intentar armonizar con el Evangelio todas las culturas ajenas al mismo; su constante y valiente búsqueda y defensa de la verdad frente a cualquier instancia; su permanente equilibrio en el diálogo fe-ciencia; en definitiva, su compromiso por el hombre y sus derechos; b) Ya antes de 1940 hubo una fuerte reacción en contra de los métodos escolástico-tomistas en Alemania, Francia y Bélgica principalmente". Dominicos como Chenu y Charlier primero, Schillebeeckx y Congar después, en línea con otros teólogos como De Lubac, Daniélou, Rahner, Urs von Balthasar y otros, persistieron en una línea de investigación (exegetico-patristica) y de diálogo con otros movimientos; en un afán por penetrar la problemática del hombre secular; en un esfuerzo por hacer comprensible la Palabra de Dios a la mentalidad de los no-creyentes. Considerados durante tiempo como peligrosos y hasta próximos a la herejía, un día fueron llamados a Concilio y su trabajo, realizado en condiciones difíciles, desembocó en la audiencia del magisterio universal. El Vaticano II asumió muchos de sus puntos de vista y adoptó, en gran parte, su nuevo enfoque de teologizar; c. Hoy puede hablarse de "dos Santo Tomás". Existe el S.T. fijado en un conjunto de tesis abstractas y de soluciones prefabricadas. Es el S.T. de los manuales (Billuart, Gonet, Garrigou, etc.) y de ciertos sectores involucionistas, y existe el S.T. lleno de frescura y de originalidad, con sus percepciones creativas, sus intuiciones profundas y sus planteamientos abiertos a los grandes interrogantes de la humanidad. Es el S.T. descubierto por la "nueva teología" [*supra* IV.2.b], promovido por el Vaticano II⁵⁰ y asumido por la Orden Dominicana. Sin salirse de España, en esta línea están hoy autores como M. Gelabert, A. Sanchis, A. Robles, J. L. Gago, A. Escallada, D. Salado y otros. Me siento honrado de caminar en esta línea.

[→ Agustín, san; Amor; Analogía; Balthasar, H. u v; Capadocios, Padres; Concilios; Dualismo; Encarnación; Escolástica; Espíritu Santo; Fe; Filosofía; Hijo; Historia; Iglesia; Jesucristo; Logos; Misiones trinitarias; Modalismo; Naturaleza; Padre; Padres (griegos y latinos); Personas divinas; Procesiones; Rahner, K; Reforma; Relaciones; Ricardo de S. Víctor; Salvación; Subordinacionismo; Teología; Teodicea; Trinidad; Triteísmo; Vaticano II; Vías; Vida cristiana.]

Sebastián Fuster

TRÍADAS SAGRADAS

SUMARIO: I. La tríada, número sagrado.—II. Tríada y Trinidad.

«Sobre el número en la religión podrían llenarse gran cantidad de volúmenes con materiales históricos» (K. Goldammer). En efecto, los números y las estructuras numéricas de todo tipo: binarias, ternarias, etc., aparecen con frecuencia en muchas tradiciones religiosas cargadas de significaciones que las convierten en símbolos para aspectos invisibles pero llenos de eficacia de lo real y que dan lugar a la simbólica de los números. No entramos aquí en el proceso que ha conducido a la mística o a la simbólica de los números, pero parece cierto que los números no contienen un valor absoluto perceptible de forma idéntica en todas las culturas y que el valor o el significado que se les atribuye no reside necesariamente en las estructuras o arquetipos psicológicos del sujeto sino en determinadas recurrencias que aparecen en la naturaleza o en la condición psicosomática del sujeto y que son representables en números.

Aun teniendo en cuenta estos presupuestos, es verdad que hay significados que se repiten y que explican el recurso a una simbólica determinada en diferentes tradiciones. Así, el uno es para muchas tradiciones místicas el símbolo de lo uno originario, de lo no polar ni divisible, de lo divino que está más allá de toda serie: «uno sin segundo» como dicen las Upanishads del *Brahman*, o el *unum* por encima del ser y el espíritu en la filosofía neoplatónica de Plotino. «Como la unidad está en todo número, así está Dios, el uno, en todas las cosas», canta Angelus Silesius. Dos es el número para la polaridad, la oposición que rige en incontables reinos y aspectos de lo real: yang-yin: masculino y femenino de la antigua visión china de lo real; derecha e izquierda como coordenadas de la organización espacial; día y noche, sol y luna como momentos fundamentales de la organización temporal. De ahí, la frecuente organización de lo divino, principio de lo real, en díadas: Mitra-Varuna; Visnú-Siva.

I. La tríada, número sagrado

Pues bien, de la *tríada* se ha dicho que es «el número sagrado por excelencia, el número divino, el número *kat'exochén*» (Fr. Heiler). No es fácil descubrir por qué. Usener pensaba que esa prevalencia se derivaba de la situación en que las sociedades no tenían numeración superior a tres, pero su explicación ha sido criticada y superada. Tal vez la razón de la importancia del tres radique en que significa la totalidad y la condición de completo, ya que abarca principio, medio y fin (Aristóteles). En todo caso, es un hecho que las tríadas aparecen en todos los niveles de la vida religiosa y en las más diferentes y distantes tradiciones de todos los tiempos. Fr. Heiler se ha referido con razón a tríadas divinas (Júpiter-Mars-Quirino), metafísicas (*Sat-cit-ananda*), antropológicas y psicológicas (cuerpo-alma-espíritu; memoria-entendimiento-voluntad), cosmológicas (cielo-tierra-infierno), cronológicas (las tres fases de la

historia en J. de Fiore), éticas (purificación-iluminación-unción) litúrgicas (el triple refugio de los budistas), legendarias (los tres días de Jonás en el vientre de la ballena).

II. Tríada y trinidad

Situándonos en el caso de las tríadas divinas, se suele distinguir entre tríada y trinidad. Con «tríada» se designan los grupos de tres dioses diferentes o de tres diferentes figuras divinas o míticas. Se utiliza en cambio «trinidad» para designar el triple aspecto, forma o representación de una única divinidad o de una única idea de lo divino (Di Nola). «Trinidad», por tanto, comportaría al mismo tiempo la triplicidad de forma, sea cual sea la manera en que se entienda esta forma, y la unidad de realidad, que también puede ser comprendida de formas diversas. La tríada, pues, sería el resultado de procesos de organización de un panteón politeísta, mientras que la trinidad surgiría de procesos de diversificación dentro de concepciones monistas o monoteístas de la divinidad.

De acuerdo con esta precisión, sólo pueden enumerarse tres casos de trinidad en la historia de las religiones: la *trimurti* de las religiones de la India, en la que lo divino *Brahman*, aparece bajo la triple figura (murti, significaba en sánscrito cuerpo sólido, materia, estatua, imagen) de *Brahma* (creador), *Vishnu* (protector) y *Shiva* (destructor), aun cuando también existe la *trimurti*, la triple manifestación, de uno de estos dioses, sobre todo de Shiva; la doctrina del *trikaya* (o triple cuerpo del Buda) en el budismo *mahayana* que constituye un paso importante de la budología en el proceso de deificación de Siddarta Gautama; y la Trinidad cristiana.

En cambio los casos de tríada de dioses son muy numerosos. Así, en las religiones semitas son frecuentes las tríadas divinas en las que diferentes divinidades se ordenan de acuerdo con el esquema familiar padre-madre-hijo-hija que a veces se carga de otras valencias simbólicas: cielo-tierra-inferior; sol-luna-tierra, etc. En la religión asiriobabilónica, «cada Dios es adorado solo, con su mujer y a veces con un hijo, en una tríada formada de acuerdo con el modelo de la familia humana» (G. Furlani). Tales grupos, aunque de modelo familiar, se convierten, a veces, en una gran tríada cósmica formada por *Ami*, dios del cielo, *En lil*, dios del viento y *Ea*, dios del océano; o en una tríada astral formada por *Sin* (luna), *Sarnas* (sol) y *Istar* (venus). Tríadas familiares de Dioses se encuentran también en Egipto, tales como la compuesta por *Isis-Osiris-Horus*.

En las religiones de los pueblos indoeuropeos, en un área vastísima que va desde la India hasta los pueblos germanos pasando por Irán, Grecia y Roma, aparecen organizaciones triádicas de la divinidad que se corresponderían, según la hipótesis de las tres funciones propuesta por G. Dumézil, con estructuras sociales históricamente determinadas. Típica de este grupo de tríadas es la compuesta en Roma por Júpiter-Marte-Quirino. Pero en el mismo Capitolio se veneraba otra tríada compuesta por *Jupiter Optimus Maximus*, *Juno Regina* y *Minerva* (M. Meslin).

En correspondencia con las tríadas divinas y con las organizaciones de la naturaleza humana en divisiones tripartitas, se encuentran en los sistemas religiosos organizaciones triádicas de las actividades religiosas: caminos del saber (*Gñana-marga*), de la acción (*Karmamarga*) y de la devoción (*Bhaktimarga*) en el hinduismo; de las etapas del proceso espiritual: vías purgativa, iluminativa y unitiva en la espiritualidad cristiana con equivalentes en otras religiones; de los agentes del culto: tres grandes "lamines o sacerdotes de la religión romana.

Para interpretar correctamente la razón de la organización de múltiples figuras en una tríada o la diversificación de un substrato divino o un Dios único en tres manifestaciones parece que el

camino adecuado, más que las lucubraciones sobre la naturaleza de los números o sobre las estructuras o arquetipos de la humanidad, es el estudio de las diferentes tradiciones religiosas con particular atención a las circunstancias históricas en que se han desarrollado.

[-> *Budismo; Hinduismo; Joaquín de Fiore; Monoteísmo; Politeísmo; Religión, religiones.*]

Juan Martín Velasco

TRINIDAD: PADRE, HIJO Y ESPÍRITU SANTO

SUMARIO: I. **Introducción:** 1. La raíz de la revelación trinitaria: la irrupción de Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios en la historia; 2. Sentido dinámico, práctico y ético de la revelación trinitaria; 3. El horizonte salvífico de la Trinidad; 4. Advertencias metodológicas. —II. Los datos y la forma de pensar del NT: 1. ¿Cuáles son, en verdad, las raíces del pensamiento trinitario?; 2. Primer nivel: el bautismo de Cristo; 3. Segundo nivel: la recapitulación de Pablo en 1 Cor 15; 4. Tercer nivel: la protología y la escatología joánicas. —III. De la Escritura al Concilio de Nicea: 1. Reflexiones previas: la ley de la continuidad y del desarrollo orgánico; 2. La Escritura sigue siendo la «norma nonnormata»; 3. Nuestra situación; 4. De las fórmulas bautismales a las confesiones de fe; 5. Ignacio de Antioquía y Atenágoras; 6. San Ireneo; 7. Tertuliano y Novaciano: Dos columnas del pensamiento trinitario; 8. Orígenes. —IV. El magisterio eclesiástico hasta el Concilio de Nicea: 1. Intervenciones de la sede romana; 2. La crisis arriana; 3. Nicea: el primer Concilio ecuménico. —V. La consolidación de la ortodoxia trinitaria: Atanasio y los Capadocios en Oriente; Hilario y Agustín en Occidente. Oriente: 1. Marcelo de Ancira; 2. Atanasio; 3. Los Capadocios: Gregorio de Nacianzo, Basilio y Gregorio de Nisa; Occidente: 4. Hilario de Poitiers; 5. Agustín de Hipona: a) El método de la obra, b) Plan y contenido. —VI. Síntesis: 1. La terminología; 2. La SS. Trinidad, centro del misterio cristiano; 3. La SS. Trinidad, centro de la teología.

I. Introducción

1. LA RAÍZ DE LA REVELACIÓN TRINITARIA: LA IRRUPCIÓN DE JESÚS, EL CRISTO, EL HIJO DE DIOS EN LA HISTORIA. El tratado sobre la Trinidad no arranca propiamente de la iniciativa eclesiástica. Lo "pone en marcha" el evento único de Jesús de Nazaret. Jesús, que tiene su propia experiencia religiosa fundada en la fe monoteísta del pueblo de Israel, manifiesta y, lo que es más importante, comunica su relación de conocimiento, afecto y vida con ese Dios único a quien Jesús llama *Abbá*, Padre. Esta manifestación y comunicación se realiza en la gracia de la fe y su fruto es la filiación adoptiva.

La manifestación de Dios no la realiza Jesús de cualquier modo. Jesús pasó haciendo el bien y liberando a los oprimidos, porque ésta era la manera de hacer visible el amor de Dios. Ahí, en ese acercamiento del Señor a los enfermos y oprimidos para curarlos y levantarlos, se produce el testimonio del amor más grande. En la cruz, cuando la entrega de la vida de Jesús a su Padre y a sus hermanos sea total, la revelación del amor de Dios habrá alcanzado la cumbre, y por cierto en la forma más paradójica que consiste en el despliegue del mayor agape en la mayor debilidad.

2. SENTIDO DINÁMICO, PRÁCTICO Y ÉTICO DE LA REVELACIÓN TRINITARIA. El camino y la cruz de Jesús constituirán la dote y el distintivo de sus discípulos. Cuando reciban el Espíritu Santo

prometido que les enseñará todo lo que concierne a Jesús y les impulsará con el dinamismo que a El le impulsó, los discípulos recorrerán el mismo camino de acercamiento a los hermanos y a la vida de Dios que realizó Jesús en su propio caminar y en su crucifixión y resurrección. Seguir a Jesús no consistirá, por tanto, en un vago subjetivismo. Cada uno de los pequeños, niños, enfermos, ancianos, oprimidos, marginados será una imagen viva de Jesús a quien habrá que acercarse, para acompañarlo, vestirlo, alimentarlo y liberarlo en cuanto sea preciso y posible. De esta manera, los discípulos, en el seguimiento de Jesús, se acercarán al Padre que habita en los cielos al mismo tiempo que conoce el secreto del hombre. Y ¿cómo podría realizarse ese dinamismo literalmente divino sin la fuerza espiritual del Don de Dios?

De este modo se ha manifestado la Trinidad de Dios: cuando los cielos se abren en la encarnación y en la pascua de Jesús. De este modo también, la humanidad creyente se incorpora a Jesús en la fuerza del mismo Espíritu que él ha recibido de su Padre. Así, *en todopaso pascual de muerte a vida*, la humanidad incorporada al cuerpo eclesial de Cristo se ofrece al Padre y entra en la unidad perfecta de su amor, allí donde Él "será todo en todas las cosas". La revelación de Dios se realiza con una finalidad soteriológica, y, por eso mismo, en un nivel práctico y dinámico.

Por eso la reflexión sobre la Trinidad no puede ni sabe prescindir de "lo sucedido en toda Judea, comenzando por Galilea, después que Juan predicó el bautismo: cómo Dios [Padre] ungió a Jesús de Nazaret con el Espíritu Santo y con poder, y cómo él pasó haciendo el bien...". No podemos prescindir de "lo de Jesús de Nazaret, *profeta poderoso en obras y en palabras* delante de Dios y de todo el pueblo". Jesús sigue siendo el lugar de la revelación del Padre y el camino del encuentro con los hermanos llamados a vivir la comunión del mismo Espíritu. Esta es la causa, como se ha dicho tantas veces, de que la Trinidad manifestada o "económica" coincida con la revelación que Jesús lleva a cabo.

La Trinidad tiene una dimensión *soteriológica, vital y práctica*: ella debe mostrar su calidad de buena noticia proclamada y manifestada por Jesús. Equivale a decir que Jesús es el camino que lleva al Padre a través del testimonio del amor, afectivo y efectivo, reflejo del mayor Amor.

3. EL HORIZONTE SALVÍFICO DE LA TRINIDAD. El tratado sobre la Trinidad responde, en definitiva, a la salvación ofrecida por Dios al hombre. Pero el hombre ¿cómo podría pretender ser amado por el Padre y alcanzar la consideración de *hijo suyo*, siendo como es un pobre pecador? Tan sólo si ese pecador se *revistiera* del Hijo⁴ podría aspirar a recibir el amor gratuito de Dios, Padre del Hijo único. Pero ¿cómo podría el hombre y no se trata de preguntas retóricas llegar a ser conforme o semejante al Hijo bien amado, si el Espíritu del Padre y del Hijo, como "fuerza de lo alto", no le ilumina y no le imprime su dinamismo? La respuesta real a estas preguntas es la revelación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y las consiguientes relaciones que los hombres adquieren con la Trinidad de Dios: la Trinidad se nos ha revelado para que podamos ser hijos del Padre, configurados según la imagen del Hijo Jesús, en la elevación y en la fuerza del Don espiritual.

Esto es exactamente lo que ocurre en la Iglesia de Cristo: en la Iglesia de la plegaria, del bautismo, de la eucaristía y del testimonio del Amor más grande, pues esa única Iglesia que ora, celebra y da testimonio es el lugar divino-humano donde se manifiesta y se comunica el Dios Uno y Trino a los cristianos.

4. ADVERTENCIAS METODOLÓGICAS. I^a. Deriva como una conclusión de lo dicho hasta aquí: ha sido como una vivisección separar la Trinidad de la economía de la salvación y, por tanto, del estudio de Cristo y de la Iglesia, del bautismo y de la eucaristía.

2ª. Extrae también de las reflexiones anteriores el método que permite progresar en el tema. Rige el criterio: *Ad invisibilia Dei per visibilia Christi et Ecclesiae*. Nos acercamos al misterio de Dios trino, cuando nos acercamos al máximo a Jesús: al misterio de su Encarnación y de su Pascua, a sus palabras y a las palabras que el NT dice de él. La irrupción de Jesús en nuestra historia nos permite pasar, llevados por el Espíritu, de lo visible de la humanidad de Jesús a la invisibilidad de Dios Padre.

3ª. No sería adecuado estudiar aquí cada uno de los pasos trinitarios del NT. Su estudio llenaría todo el espacio disponible para bosquejar el conjunto del tema trinitario. En nota se dejará constancia de la práctica totalidad de esos textos trinitarios. En nuestro estudio, bastará profundizar las escenas o momentos clave del NT respecto de la Trinidad. Veremos estos tres momentos: a) En la escena del Bautismo de Cristo, que manifiesta la realidad de la *filiación divina*; b) En el *dinamismo liberador y salvador*, por el cual el Hijo resucitado devuelve al Reino del Padre la humanidad redimida del dolor, de las lágrimas y de la muerte; c) En la *protología* joánica, que aparece en el Prólogo del IV Evangelio, simétrica de la *escatología* que, en el Apocalipsis, presenta a Jesús como el primero y el último, el eternamente vivo. Entre la protología y la escatología, fluye la historia de Jesús y la de quienes creen en él.

II. Los datos y la forma de pensar del Nuevo Testamento

1. ¿CUÁLES SON, EN VERDAD, LAS RAÍCES DEL PENSAMIENTO TRINITARIO? No es difícil dar razón de esta afirmación contundente de Leo Scheffczyk: "En el Nuevo Testamento se encuentran estas raíces. Ya las fórmulas triádicas y trinitarias de las *cartas de Pablo* prueban que el conocimiento de la relación *Dios, Cristo, Espíritu* —aunque del modo ciertamente asistemático propio de Pablo— apunta, con todo, sensiblemente en la línea que conduce a la doctrina trinitaria de la Iglesia de la época posterior (O. Kuss). [...] No puede negarse que la Trinidad Padre, Hijo y Espíritu Santo está fundada en la experiencia de la comunidad misma del NT"⁵.

El NT presenta muchos puntos de contenido o de mentalidad trinitaria, que es útil clasificarlos así: a) Evangelios de la infancia'; b) Escenas del Bautismo de Cristo'; c) Textos de los Sinópticos que muestran la relación del Mesías con el Padre y con el Espíritu Santo⁵; d) Textos del IV Evangelio; e) Los grandes textos de san Pablo"); f) La predicación del kerigma en *Hechos de los Apóstoles*"; g) Otros textos del NT".

Como se ha indicado, más que entrar en el estudio analítico de cada uno de estos textos, es conveniente profundizar en los tres niveles o momentos en los que el NT presenta la novedad de la dispensación trinitaria:

2. PRIMER NIVEL : EL BAUTISMO DE CRISTO. La escena de revelación en la que se desarrolla el Bautismo de Cristo manifiesta visiblemente la realidad trinitaria a través de los símbolos propios de la entronización del Mesías como profeta escatológico. Él lleva a término la irrupción de Dios en la humanidad creyente'.

Esta escena, que tomamos de Marcos pero que es narrada o evocada por los cuatro evangelistas, se abre con la fórmula "en seguida", que sirve para introducir algún evento de importancia. Aquí el evento, consiste en que "aparece presentado de forma visible lo que es celeste e invisible'. Así la *subida (anabaínon)* de Jesús del agua es correlativa al descenso (*katabaínon*) invisible del Espíritu. Pero, a su vez, esa invisibilidad propia del Espíritu es visibilizada por la suavidad de la paloma, ligada al mundo divino. La voz, la entronización del Mesías, el Espíritu, vienen del cielo que se ha rasgado porque el Hijo que sube del agua y de la tierra ha sido constituido como camino hacia lo divino.

En la escena del Bautismo, Jesús aparece como el Ungido escatológico, amado del Padre, sobre el que desciende el Espíritu Santo. Aparece como el paradigma de la nueva humanidad. Jesús enseñará a sus discípulos el camino hacia el Padre' y les revestirá con la filiación divina. No es casual que, poco más tarde, se transforme el entorno humano y se eleve el nivel de humanidad: "Si por el dedo de Dios expulsó los demonios, es que ha irrumpido en vosotros el Reino de Dios" . El Reino del Padre irrumpe en la entraña de lo humano, cuando Jesús (con los suyos) expulsa el mal con el dedo mismo de Dios que es el Espíritu Santo'. Orígenes resume la escena con tanta o mayor fuerza teológica que los exegetas actuales:

"Gracias al Bautismo de Jesús, los cielos se han abierto [...] y el Espíritu Santo ha descendido para que el Señor después de 'haberse remontado a las alturas llevando consigo la cautividad' nos comunique ese mismo Espíritu que ha descendido hasta él. Y, de hecho, él nos lo ha dado una vez que ha resucitado de entre los muertos y ha pronunciado estas palabras: 'Recibid el Espíritu Santo'. [...] 'El Espíritu Santo descendió sobre el Salvador bajo la forma de una paloma': el pájaro de la dulzura, símbolo de la inocencia y de la simplicidad. También a nosotros se nos ha dicho que debíamos imitar la inocencia de las palomas. Tal es el Espíritu Santo, puro y aligero viniendo de lo más alto. Por eso, el salmo 55, 7 pregunta: '¿Quién me dará alas como la paloma?' [...] Toda la santidad, la del corazón, la de las palabras y la de las obras, viene del Espíritu Santo en Cristo Jesús".

3. SEGUNDO NIVEL: LA RECAPITULACIÓN DE PABLO EN 1 COR 15. San Pablo percibe lo que Padre, Hijo y Espíritu realizan en nosotros los pecadores, convertidos y justificados por la fe en Jesús: en un texto de bendición presenta *la gracia de Jesús, fruto del amor del Padre, que reúne a los hijos en la comunión del Espíritu*²⁰. En otro texto, muestra a Jesús, revelador del Padre, como Imagen (*eikón*) del Dios invisible'. La categoría de la imagen no es sólo un descubrimiento especulativo: el Padre nos ha llamado y el Espíritu nos ha sido dado con la finalidad práctica de ser recreados y configurados de acuerdo con esta imagen, en la comunión del cuerpo eclesial de Cristo.

Todo ello lleva a Pablo a descubrir el dinamismo de la Trinidad en nosotros. Los creyentes entramos realmente en un dinamismo de retorno al Padre, unidos al mismo Jesús, como cautividad reconquistada. Podría pensarse que la última palabra de san Pablo acerca de la transcendencia soteriológica de Jesús, el Señor, consiste en que los hombres, reunidos como los muchos hermanos del Primogénito, formen parte del cuerpo (místico) de Cristo. Pero esa sería solamente una penúltima palabra en el mensaje paulino. Más decisiva es la palabra de Pablo acerca del dinamismo que mueve a ese cuerpo (místico) del Señor. Cabe recordar que Jesús, en su historia terrestre, se hizo como uno de tantos, se humilló hasta la muerte en cruz, y resucitado, como Señor en la fuerza del Espíritu, ha sido entronizado como Hijo-de-Dios-en-poder a la diestra del Padre'. Esta es la historia de la persona de Jesús después de ser enviado en la plenitud del tiempo.

Su cuerpo místico, formado por todos los configurados a su imagen, va a experimentar ese mismo dinamismo de devolución al Padre, para reinar con él. El tiempo y la historia, desde la perspectiva de la Trinidad, muestran que el cuerpo místico experimentará el mismo dinamismo pascual que movió a Jesús, haciéndole pasar de muerte a vida, y una vez en posesión de esta vida, haciéndole entrar en el poder y la gloria del Padre, allá donde los hombres, reunidos como cortejo del Señor" entrarán en su Reino eterno y donde todos los enemigos del hombre y la última enemiga, la muerte, serán despojados de su poder y sometidos al Reino de Dios.

En este encuentro final, entre el Resucitado con su grey y el Padre, Dios será por fin todo en todas las cosas. Un tratado coherente sobre la Trinidad no puede olvidar ese dinamismo, de

tanta transcendencia teórica y práctica, señalado por 1 Cor 15, 20-28. Tal vez la enorme densidad conceptual de este fragmento, síntesis de toda la escatología, explica que en él se omita la explicitación del Espíritu Santo. Pero en otros lugares Pablo ha mostrado que el Espíritu era el aliento y la fuerza de ese dinamismo escatológico. Concretamente aparte de afirmar que el Espíritu ha sido dado a los hombres la epístola a los Romanos lo presenta como el Espíritu de la resurrección de Jesús, es decir, como la fuerza de la que el Padre se vale para resucitar a Jesús y a los suyos de entre los muertos.

4. TERCER NIVEL: LA PROTOLOGÍA Y LA ESCATOLOGÍA JOÁNICAS. Hemos entendido el Bautismo de Jesús como la intervención de Dios en el mundo, mediante la presencia del Ungido *escatológico*'. Asimismo, la expulsión de los demonios llevada a cabo por Jesús con el dedo o el Espíritu de Dios la entendíamos como "anticipaciones del *Eschaton*". Pero la profundización sobre el *Principio* y el *Eschaton* aparece en los enunciados protológicos del *IV Evangelio* o de *Filipenses* y en las fórmulas sobre la escatología del *Apocalipsis*. Andrea Milano ha resuelto admirablemente la relación entre protología y escatología en relación con la Trinidad manifestada en la historia de Cristo (*oikonomía*):

Los enunciados protológicos afirman la preexistencia de Cristo en cuanto Verbo de Dios. En concreto: *Filipenses 2, 5* afirma que Cristo era de condición divina, y establece las cuatro fases del drama de la encarnación y de la pascua: preexistencia, humillación, retorno y exaltación. El Prólogo de Juan contempla a Jesucristo, "desde arriba", desde la divinidad del Verbo, que en el principio estaba con Dios y era Dios. Así se expresa la singularidad de Jesús en su relación con Dios. Estos enunciados surgen en el contexto de las comunidades de origen helenístico o en las comunidades influidas por la especulación judeo-helenística sobre la sabiduría personificada como ser celestial preexistente.

El mismo Jesús, maestro de sabiduría, se sirvió del lenguaje sapiencia) para expresar su conocimiento de Dios y su relación con El, llamándole "Abbá" y revelándolo como Padre no sólo con sus palabras sino con la entrega total de sí mismo. Los esquemas protológicos del judaísmo tardío, por los que se muestra la pertenencia de un hombre al plan y al ser de Dios, los aplica el NT a Jesús de Nazaret. Pero con la novedad de que Jesús no es un personaje del pasado lejano o mítico, sino un hombre con una historia que incluye una relación cercana de conocimiento y de amistad con los suyos.

Ver las cosas desde la preexistencia equivale a contemplarlas "desde arriba", desde el punto de vista de Dios. Por eso, según el NT, no es la comunidad cristiana la que "descubre" y atribuye los títulos cristológicos a Jesús. El NT tiene cuidado en mostrar que es Dios mismo quien ha constituido a Jesús como Cristo, Hijo y Señor. Correlativamente, la confesión de la fe equivale a reconocer a Jesús como Cristo y como Hijo desde el punto de vista del Espíritu de Dios, no desde la carne y la sangre. La denominación del ser de Jesús por parte de Dios da lugar a una verdadera *ontología*, pero de tipo bíblico-judaico, que sirve para determinar el ser de Jesús: no solamente lo "que en él ha acontecido", sino "lo que él es", a saber, que el crucificado y resucitado pertenece desde la eternidad no solo al "plan" de Dios sino a la misma realidad divina.

El lenguaje protológico remite al lenguaje escatológico. Hay una circularidad entre ambos. Según la concepción bíblica, Dios está al *principio* porque está al *final*. En definitiva, en el tiempo último será el Hijo del hombre quien bajará del cielo a la tierra". Con sencillez pero con enorme fuerza, el Resucitado se manifiesta como el *Próton* y el *Éschaton* en el *Apocalipsis*: "Yo soy, el Primero y el Ultimo: el que vive. Estuve muerto, pero ahora vivo por los siglos de los siglos y tengo las llaves de la muerte y del Infierno"

La escatología presenta dos caracteres propios: *el tránsito de la historia de la salvación a la Trinidad y la universalidad*. Cristo no sólo se identifica inseparablemente con el plan universal y divino de la salvación sino con el *ser mismo* de Dios. Cristo es el valor salvífico universal porque, con su encarnación, muerte y resurrección, no sólo se relaciona en el tiempo con todos los avatares de sus discípulos y de la historia de su pueblo, sino que entra, desde el principio, en relación de pertenencia con Dios, el Padre y, desde ahí, como *Principio* y como *Eschaton*, entra en relación con todos los acontecimientos de la historia de la humanidad. De ahí, que el NT haga, respecto de Jesús, constantes alusiones metahistóricas, como si Jesús además de sentarse junto al pozo de Jacob, perteneciera a un más allá del tiempo y del espacio, a una transcendencia divina, que enmarca su tiempo y su historia terrestres.

Estas coordenadas transcendentales, protológicas y escatológicas, se sustraen a la posesión de nuestra imaginación y de nuestro pensamiento, porque se refieren a la intimidad de Dios. De ahí que no podamos medir la relación protológica y escatológica de Jesucristo con Dios el Padre, en el soplo vital del Espíritu, con las medidas humanas de nuestras imágenes, representaciones y conceptos. Si lo intentáramos sin respetar la ley de la analogía, caeríamos en una teología ideológica de tipo gnóstico o hegeliano.

Jesús es el *Emmanuel*, Dios con nosotros, y ello supone que se dio a conocer humanamente a los suyos, con los que estableció lazos de amistad. Pero las fórmulas que expresen ese conocimiento y amistad humanos se han de encuadrar en otras fórmulas análogas que intenten dar testimonio de la relación metahistórica y trascendente del Hijo del hombre con el Padre del cielo, y con nosotros mismos, sus hermanos. Estas formulaciones son, en concreto, los Símbolos que expresan la confesión de fe en la economía trinitaria manifestada en Jesús el Cristo.

De esta suerte la protología y la escatología se muestran como una profundización de la escena del Bautismo, profundización que consiste en señalar que Jesucristo está implicado en la eternidad de Dios, en el principio y en el fin. La visión del principio (*en arché*) en el ciclo joánico, muestra que el Hijo del hombre es realmente el Hijo de Dios, en la gloria del Unigénito, lleno de gracia y de verdad. (Para Gregorio de Nisa, la "gloria" es el Espíritu Santo por la cual Jesús aparece "lleno de gracia y de verdad"). En el final se ofrece la visión definitiva del que fue muerto en Cruz y resucitado para siempre: El ha atravesado el espacio, el tiempo y la muerte para entrar en la eternidad de Dios. Desde la protología, la eternidad de Dios ha dado lugar a la historia de la libertad y de la gracia, pero esta verdadera historia de salvación ha sido devuelta, en la escatología, a la misma eternidad en la que preexistía.

III. De la Escritura al Concilio de Nicea

1. REFLEXIONES PREVIAS: LA LEY DE LA CONTINUIDAD Y DEL DESARROLLO ORGÁNICO. Desde la formación de la Escritura del NT hasta el Concilio de Nicea, vige simultáneamente la ley de la continuidad y la ley del crecimiento. La *continuidad* se concibe como *analogía entre las formulaciones* apostólicas y las posteriores, con *identidad de sentido* entre ellas. Por eso tal *continuidad* se sitúa entre la pura repetición y la interrupción de la transmisión o la ruptura del sentido. Sobre el *crecimiento*, disponemos de un criterio constante desde san Vicente de Lerins hasta el Card. Newman: más que evolución ciega y necesaria, es *desarrollo orgánico* realizado en la conciencia creyente, responsable y libre de la Iglesia.

Junto a estas dos leyes, se da un fenómeno insospechado: la enorme creatividad y riqueza de matices que muestran los Padres, cada uno individualmente, o en relación con los anteriores, a

través de una sucesión no exenta de lógica interna, en la que no se limitan a repetir lo dicho sino que profundizan y promueven el crecimiento de la doctrina recibida.

Una última observación se refiere al enorme impacto que causaron las herejías, especialmente la ideología gnóstica. Después del tiempo de pacífica posesión y difusión de la Buena Noticia, viene el vaivén y la lucha por recuperarla y defenderla. El objetivo explícito de esta lucha consiste en establecer una *continuidad doctrinal homogénea con la enseñanza de la Iglesia apostólica*. Las herejías tratan de establecer una forma de conocimiento racional del misterio. El ejemplo de Arrio es claro. El busca la "gnosis" del misterio de Dios, Padre, Hijo y Espíritu. La respuesta doctrinal de los Padres, de los Concilios y, por tanto, de la Iglesia, aparece entonces en conexión homogénea con la Iglesia apostólica, pero, como efecto de la lucha ideológica, con una fachada más especulativa, más abstracta, más metafísica. Aceptar cordialmente esta realidad es algo compatible con el esfuerzo para que esa fachada no ofusque el fulgor de la Buena Noticia, que brota de la Encarnación y de la Pascua de Cristo.

2. LA ESCRITURA SIGUE SIENDO LA "NORMA NON NORMATA". Visto lo ocurrido en la historia de los cuatro primeros siglos, se saca esta lección: en teología, lo bueno y lo mejor consiste en afirmar y ahondar respecto de la Trinidad lo que de ella dice la Escritura. Pero hay ocasiones en que el empuje de la herejía no sólo legitima sino que obliga a salir fuera del marco del lenguaje escriturístico, para mantener precisamente la continuidad del sentido más allá de la letra de las fórmulas.

Es el caso del famoso *homooúsios*. Mucho después que el Concilio del año 325 consagrara el uso de este término, en pleno siglo V, los Padres estiman todavía como una objeción de peso el hecho de que esta palabra no aparezca en la Escritura. Dionisio de Alejandría experimentaba cierta reserva ante este término, mientras san Cirilo de Alejandría tan sólo se tranquiliza después de hallar una *buena razón* para usar esa innovación no escrituraria que supone la palabra *consustancial*. La buena razón de Cirilo es el argumento *ad hominem*: hay atributos divinos, tales como incorpóreo o infinito, que no están en la Escritura pero que todos aceptan. Los mismos herejes han empleado términos no escriturísticos: *ousía* (esencia) y *hómoios*, que indica tan sólo una semejanza genérica entre el Verbo y el Padre.

Hoy día podemos intuir en este argumento *ad hominem* más de lo que el mismo Cirilo veía: el uso de palabras no escriturísticas nació cuando el debate teológico y, concretamente, las herejías desplazaron las cuestiones hacia campos culturales nuevos. Para oponerse a la *nueva ideología no homogénea con la fe transmitida*, el Concilio de Nicea buscó términos nuevos en continuidad de sentido con la fe apostólica ("engendrado, no creado", "consustancial", "Dios de Dios") porque servían para oponerse de forma estrictamente contradictoria a las nuevas formulaciones heréticas.

Cirilo no sobrevaloraba estas nuevas palabras. Si bien creía que los términos "engendrado" y "consustancial" eran del todo legítimos y útiles para oponerse al arrianismo, indicando que el Verbo-Hijo es de la misma sustancia del Padre⁴⁴, no creía en cambio que tales términos pudieran llevar al conocimiento adecuado y perfecto de Dios. Cirilo aprecia aquel conocimiento *imperfecto, pero no erróneo de Dios*, que los occidentales calificaríamos de conocimiento analógico. En efecto, a pesar de "que la divinidad trasciende el género, la diferencia [y cualquier concepto], sin embargo seríamos unos infieles e ignorantes respecto del Dios verdadero, si repudiáramos los medios que nos conducen a un *conocimiento restringido* de la sustancia divina que lo sobrepasa todo "

3. NUESTRA SITUACIÓN. Nuestra situación es distinta de la que vivieron los Padres "al día siguiente" de Nicea. Nos beneficia el hecho de encontrarnos tan lejanos de las herejías

trinitarias de los siglos III y IV. Como los restauradores que descubren con mirada limpia las primeras capas de pintura de un retablo, hemos intentado descubrir, contemplar y valorar el contenido y la significación de las fórmulas escriturísticas, *centradas en la economía de la salvación, que la Iglesia nos propone para creer y para vivir*, dejando que la doctrina posterior —de funcionalidad antiherética— asuma la tarea de iluminar conceptualmente de qué modo la unidad de Dios subsiste en la comunión del Padre, de la Palabra y del Espíritu.

Todavía habrá que continuar nuestro estudio en aquel punto en que el Bautismo de Jesús se extiende al bautismo de los discípulos. La comunión de los cristianos con el Padre, el Hijo y el Espíritu es el fundamento para orientar actualmente a los fieles hacia el deseado sentido comunitario.

4. DE LAS FÓRMULAS BAPTISMALES A LAS CONFESIONES DE FE. ¿Dónde se puede hallar la presencia de la Trinidad? En la Iglesia que celebra el misterio pascual de Cristo y, por tanto, en el bautismo y en la eucaristía. El bautismo, desde el siglo 1, se ha celebrado no sólo en el nombre de Jesús, sino en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Por otra parte, la eucaristía es la alabanza que el cuerpo de Cristo, ungido por el Espíritu, dirige al Padre.

Todo arranca de Mt 28, 19: "Bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo". Este texto se cumple en la fe bautismal identificada con la fe trinitaria que brota en las comunidades bautismales y se expresa en las Confesiones o Símbolos de la fe.

Los escritos de los Padres Apostólicos y de los Apologetas, contemporáneos de esos Símbolos, levantarán acta de la dimensión trinitaria del bautismo. En cambio, son muy sobrios en la explicación de la Trinidad como doctrina. Está claro que, respecto de la Trinidad, el nivel confesante, litúrgico y vital es primario respecto del nivel doctrinal. Este es posterior y derivado. El tratado sobre la Trinidad se despliega como un libro abierto en el acto del bautismo celebrado "en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo". Ahí, aprendemos el significado religioso y místico de la Trinidad revelada. El Bautismo de Cristo prefigura lo que sucede en el bautismo de sus discípulos: el Padre los convierte en hijos, a imagen de su Hijo, por la donación del Espíritu de la filiación. La Didajé, Hipólito de Roma, san Justino y san Ireneo son los testigos de primera hora que contemplan la donación que el Padre hace del Hijo y del Espíritu en el Bautismo.

Las profesiones de fe, de estructura trinitaria, acompañan inseparablemente al bautismo, porque la fe del discípulo de Cristo es la fe en el Padre creador, en el Hijo redentor, y en el Espíritu Santo, santificador. El bautismo se celebra en la fe de la Iglesia, y la fe del bautizando es eco y participación de esa fe del Pueblo de Dios, que tiene un carácter cristológico y trinitario. Quizás la fórmula más antigua y más concisa es la del *texto occidental* de *Hechos*: "Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios" (He 8, 37). Pero las fórmulas trinitarias —como la incluida en Mt 28, 19— son también del siglo I, como lo muestra el texto gemelo de la Didajé

Posteriormente, hallamos la *Carta de los Apóstoles*, apócrifo que surge en Asia Menor (c. 160-170). Los cinco panes de la multiplicación evangélica —dice— simbolizan los cinco artículos básicos de la fe: "en el Padre, dominador del universo,/ y en Jesucristo,/ y en el Espíritu Santo,/ y en la santa Iglesia,/ y en la remisión de los pecados" 54

No tardan en aparecer profesiones de fe que, en Occidente conducirán al "Credo" romano y, en Oriente, al Niceno-constantinopolitano. Hipólito de Roma escribe entre el 215 y el 217 la *Traditio apostólica*, que, en su narración del bautismo, contiene una profesión de fe muy cercana a lo que será el Símbolo apostólico en su forma *romana antigua* ("R"). A mediados del

siglo III, fórmulas semejantes surgen en Milán, Ravenna, Florencia, Toledo y Africa, hasta que llega a formarse el *Textus receptus* ("Y), mediado el siglo VII, en las Galias y en Alemania.

Oriente sigue un proceso paralelo: Eusebio de Cesarea, en 325, evoca su propio bautismo, cuya profesión de fe trinitaria podemos situar, por tanto, a mediados del siglo III, en Cesarea. Paralelamente, el testimonio de Cirilo de Jerusalén nos retrotrae a principios del siglo IV. El Credo bautismal de Jerusalén es el precedente del Símbolo Niceno, que introduce el término técnico *consustancial*, del que recelaba Cirilo.

Esta ecuación *Trinidad-Bautismo-Fe* proporcionó a la Iglesia, hasta el final del siglo II, un estado de pacífica posesión: La divina economía era celebrada, vivida, e incluso transmitida, a través de una sobria doctrina trinitaria, sin tensión metafísica. Durante este tiempo no hay necesidad de defender la pertenencia del Hijo y del Espíritu a la unidad de Dios Padre. Ningún hereje la niega. Desde el siglo I, se manifiesta la *dispensación trinitaria* en el misterio pascual que la Iglesia celebra: el bautismo es el ámbito del amor del Padre, que continúa el envío del Hijo Jesús a los hombres, iluminados y sellados por el Espíritu Santo y santificador.

Si la *celebración* es canal transmisor de la economía y de la fe trinitaria, hay que adjuntar otras formas de *oración* incorporadas o paralelas a la liturgia. Es el caso de las primeras *doxologías* que se encuentran en la *Versio Latina de la Didajé*, en san Clemente, en el *Martirio de Policarpo*, en el ya citado Justino y en san Clemente de Alejandría

5. IGNACIO DE ANTIOQUÍA Y ATENÁGORAS. Pero incluso en el nivel doctrinal, hay unas primeras aportaciones significativas: Ignacio de Antioquía, condenado bajo Trajano (98-117), ofrece por dos veces el tipo primitivo de "Credo cristológico", precedente de los símbolos posteriores que ofrecen ya una estructura trinitaria como explicitación o desarrollo del núcleo cristológico. La primera confesión, en la Carta a los Magnesios, toma un matiz antijudaizante, que insiste en la realidad y en la transcendencia de la muerte y resurrección de Jesús: "[Estamos] convencidos del nacimiento, de la pasión y resurrección que ocurrió en tiempos del gobierno de Poncio Pilato. Tales hechos fueron cierta y realmente cumplidos por Jesús Mesías esperanza nuestra

La otra profesión de fe ofrece un matiz antidoceta. Por eso insiste en la realidad de la historia humana de Jesús: "La verdad es que nuestro Dios Jesús, el Ungido, fue llevado por María en su seno conforme a la dispensación de Dios; del linaje, cierto, de David; por obra, empero, del Espíritu Santo".

He aquí la paradoja de los Padres Apostólicos: Son precisos en la designación de los términos trinitarios de nuestra fe: Dios Padre, Jesús, el Cristo e Hijo de Dios (como decían *ya Mc y 1ª Jn*), el Espíritu Santo por obra de quien nace Jesús. Pero no se esfuerzan por explicar la fe a nivel racional, puesto que ninguna herejía con relevancia y extensión social la niega. Con naturalidad, se recorre el camino de lo cristológico a lo trinitario. Por eso, después de las "confesiones de fe cristológicas", aparecen en seguida las fórmulas trinitarias:

"...a fin de que todo os salga prósperamente, en la carne y en el espíritu,/ en la fe y en la caridad, / en el Hijo, en el Padre y en el Espíritu, / en el principio y en el fin".

Quizás la primera especulación trinitaria la realiza Atenágoras, el filósofo cristiano de Atenas, como le llama el epígrafe de su *Legación en favor de los cristianos* (escrita hacia el 177). Su valor consiste en que, adelantándose a Ireneo y a Hilario, no teme afirmar la fecundidad del Padre ni tiene por cosa ridícula la afirmación de que Dios tiene realmente un Hijo. "Y el Hijo de Dios es el Verbo del Padre, en Idea y operación (*enérgeia*) ". Pero la unidad del único Dios se

mantiene, "estando el Hijo en el Padre y el Padre en el Hijo por la unidad y potencia del Espíritu". Estos textos, admirables en sí mismos y adelantados a su tiempo (hacia el a. 177) muestran cuán natural le es a la razón, iluminada por la fe, la búsqueda de claridad racional.

6. SAN IRENEO (* ENTRE 140 Y 160; + INCIERTA). G. Bardy insiste en que Ireneo no es un filósofo o teólogo especulativo sino un obispo, y nada más que un obispo, que, como guardián de la Tradición, y de acuerdo con su vocación pastoral se limita a señalar los términos de la fe cristiana. Sea. Pero la explicitación de esta fe la realiza desde una honda comprensión del misterio, sobria y ortodoxa. Esta es la actualidad de su teología. Y ésta es la cualidad de la buena teología, tanto de los que son pastores como de los que, sin ser obispos, desarrollan asimismo una responsable función pública, no meramente privada, en la Iglesia de Dios: aclarar los términos de la fe en un cierto entendimiento de los misterios".

Ireneo entiende la *economía* trinitaria: a) como fruto de la fecundidad del Padre que engendra el Hijo y Verbo; b) como misterio que tiene su vértice en la unidad del Padre", unidad perfectamente compatible con la asistencia y la comunión "de aquellos que son, a la vez, su *primogenitura* y *sus manos*, a saber, el Hijo y el Espíritu, el Verbo y la Sabiduría"; c) como un doble dinamismo: de donación o dispensación y de retorno o devolución: "Por el Espíritu, el hombre sube hasta el Hijo, y por el Hijo al Padre; y el Hijo, en seguida, remite su obra al Padre".

Junto a esta comprensión teológica, Ireneo demuestra su sabiduría al hacer uso, con todo el vigor, de una prudente y analógica teología negativa: nadie conoce —afirma— ni Valentín, ni Marción, ni Saturnino, ni Basílides, ni siquiera los Angeles y Arcángeles, nadie conoce el misterio de la generación *inenarrable* del Verbo, distinto de la prolección de un verbo humano a través de la lengua, y cuya realidad sabe tan sólo "el Padre que ha engendrado y el Hijo que ha nacido".

7. TERTULIANO Y NOVACIANO: DOS COLUMNAS DEL PENSAMIENTO TRINITARIO. Hasta las grandes obras del siglo III, el tema trinitario se expone con gran sobriedad *doctrinal*. Con estos autores —y con Orígenes en Oriente— surge un nivel mucho más alto de especulación teológica. El teólogo no sólo contempla la divina dispensación (la "economía"), sino que intenta de algún modo *una cierta inteligencia* del misterio trinitario en sí mismo.

Tertuliano, en su confesión de fe, distingue con precisión el misterio de la eternidad de Dios, de la manifestación histórica de esa intimidad divina: * "Creemos ciertamente en un único Dios, pero bajo esa dispensación que llamamos economía; de modo que la Palabra de Dios, que de Dios procede, sea también el Hijo del único Dios. Por él han sido hechas todas las cosas, y sin él, nada ha sido hecho.

* Enviado por el Padre a la Virgen y nacido de ella, hombre y Dios, Hijo del hombre e Hijo de Dios, y llamado Jesucristo, padeció, murió y fue sepultado, según las Escrituras y resucitado por el Padre y reasumido en el Cielo, se sienta a la diestra del Padre, para venir a juzgar a vivos y muertos.

* El cual, finalmente, envió desde el Padre, según su promesa, al Espíritu Santo, Paráclito y santificador de la fe de quienes creen en el Padre y en el Hijo y en el Espíritu Santo".

Los dos polos del discurso trinitario son, por tanto, la *unidad de la sustancia divina* y su manifestación histórica o *divina economía*.

Por la divina dispensación acaecida en la historia empezamos a conocer la Trinidad. Ella muestra, además, que la distinción de las personas no es solamente un modo de manifestarse Dios en relación a nosotros (*quoad nos*) sino una realidad en la eternidad misma de Dios. En efecto, eternamente, *el Padre engendra al Hijo, trascendiendo el fluir del tiempo, y por eso es posible afirmar la distinción de las personas del Padre y del Hijo (y también, correlativamente, del Espíritu Santo)*. La Unidad se "distribuye" o dispone en la Tríada de personas distintas. De esta suerte, los "tres" son una sola sustancia, pero no son una sola persona. Tertuliano ha llegado al dintel de la fórmula que se hará famosa después de Nicea: Una sustancia, tres personas. En efecto, Padre, Hijo y Espíritu Santo, son nombres de personas, no de la sustancia divina. Estos nombres indican *distinción, no división*: "Profeso que se da *una sola sustancia en tres [personas] coherentes*", llega a decir. Son las personas divinas que se distinguen según su propiedad y que cuando llega la plenitud de los tiempos se comunican a la humanidad.

El genio de Tertuliano brilla cuando, de un modo que llegará a ser propio de Occidente, afirma no sólo una *cierta unidad de los tres, sino la unidad estricta de la sustancia divina*, poseída totalmente por el Padre, derivada totalmente al Hijo y expresada totalmente por el Espíritu, que también es *ex Deo* y, por tanto, es Dios

Novaciano dispone su *De Trinitate* (c. 250) como un inmenso *Credo* de estructura trinitaria: "La regla de la verdad exige en primer lugar que creamos en Dios Padre y Señor omnipotente....

"La misma regla de la verdad nos enseña a creer, después del Padre, en el Hijo de Dios, Cristo Jesús, Señor y Dios nuestro"

"Hemos de creer asimismo en el Espíritu Santo, prometido en otro tiempo a la Iglesia y enviado en el tiempo oportuno [...] y que ha inspirado a los Apóstoles y a los Profetas".

De Novaciano cabe destacar la perfección con que da cuenta del *dinamismo* descendente y ascendente del Verbo hecho carne: «El Verbo, *descendió* del cielo como el esposo a la carne, para que, por la ascunción de esa carne, el Hijo del hombre pudiera *ascender* allá donde el Verbo, Hijo de Dios, había descendido".

Quizá lo más original de Novaciano sea su madura teología apofática, , que deriva de un hondo sentido de la transcendencia de Dios: «Los profetas no pudieron decir lo que Dios era (*quomodo Deus erat*) sino únicamente lo que, acerca de Dios, podía entender el pueblo (*sed quomodo populus capere poterat*). Dios no es en modo alguno mediocre, pero sí es mediocre el entendimiento humano. Decimos de Dios que es espíritu, pero con ello debemos entender algo más amplio que el espíritu, puesto que los espíritus son creados. Y cuando decimos que Dios es caridad, expresamos lo más grande que puede decirse, pero no debemos entender que ya hemos expresado y entendido qué es la caridad como sustancia de Dios».

Finalmente, Novaciano da el nombre de generación a la procesión del Hijo desde el Padre: "*Quando Pater voluit [Filius] processit ex Patre*". G. Bardy sospecha que esta manera de hablar de la generación del Hijo, como de un acto voluntario procedente del Padre, implica un cierto subordinacionismo, que ya debió observar Arnobio el Joven, cuando toma las fórmulas de Novaciano para explicar la doctrina de Arrio. No cabe duda que Novaciano fue cismático, cuyos partidarios se llamaban a sí mismos "puritanos" (*katharoi*), pero tal cisma no tuvo su origen en divergencias doctrinales trinitarias, sino que dimanaba del rigorismo penitencial de Novaciano ante los *lapsi*. Su *De Trinitate* aparece equilibrado y globalmente ortodoxo, pero sigue la imprecisión de la época, que no distinguía suficientemente entre la *procesión eterna* y la *misión temporal* del Hijo. Las palabras "*quando Pater voluit...*" corresponden sin duda a la

misión temporal de Cristo. El título de *ángel* que, según Novaciano, "conviene a la persona de Cristo", tampoco indica, de suyo, subordinacionismo. Se trata, en efecto, del "ángel del gran consejo", título mesiánico según Isaías 9, 5 y que, según el mismo Novaciano, corresponde al Hijo de Dios. *Y ese Hijo y Verbo es Dios*". Lo cierto es que la aportación de Novaciano no tiene el vuelo genial de Tertuliano, de quien depende.

8. ORÍGENES. Con su *Tratado sobre los principios (Peri archón)* aparece el primer tratado coherente de teología sistemática. El edificio teológico se amplía, pero esta ampliación implica contrapartidas. Por ejemplo, hasta ahora se entendía el *misterio divino* como la revelación de Dios en la muerte y resurrección de Cristo, donador del Espíritu. Ahora, el misterio divino será para el teólogo el hecho de que un solo Dios subsista en la *tríada*: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y cuanto más se acentúe lo especulativo sobre lo salvífico, más dificultades surgirán en la recepción y vivencia de la Trinidad en la Iglesia. Incluso la *inteligencia de la fe* sufrirá distorsiones cuando se la separe de la oración, de la celebración o de la vida de caridad.

La mirada de Orígenes se centra primero en el Padre: un solo Dios creador y ordenador de todas las cosas. De él brota toda realidad y a él vuelve todo, por el *dinamismo del Espíritu*. El Verbo, engendrado por el Padre antes que cualquier otra criatura, se anonadó en la plenitud de los tiempos al tomar la carne del hombre, en Jesucristo. El Espíritu Santo, inspirador de los Apóstoles y Profetas, es asociado al Padre y al Hijo por la tradición apostólica.

La terminología ha progresado: Hay tres hipóstasis: Padre, Hijo y Espíritu Santo, numéricamente distintas, pero de la misma naturaleza. Es la Trinidad de las personas en la Unidad de la esencia.

Permanece abierto el debate sobre el posible subordinacionismo de Orígenes. Dios nunca ha estado sin el Verbo, engendrado desde la eternidad de la sustancia del Padre. El Hijo es engendrado, y nacido, pero no hecho ni creado. J. Quasten aporta un texto que muestra cómo Orígenes, para referirse al Verbo, acuña incluso el término *homooúsios*". Como contrapartida se aducirá que el Hijo no es *autótheos* como el Padre sino que recibe de él una divinidad participada: es *deuterótheos*". Orígenes, es un gran especulativo de intuición, intención y terminología correcta para su época. Teniendo en cuenta que el lenguaje de la ortodoxia no cristaliza con anterioridad al Concilio de Nicea, parecería anacronismo tachar como subordinacionista una doctrina de tales características.

IV. El Magisterio Eclesiástico hasta el Concilio de Nicea

Las Iglesias particulares —Roma, Cesarea, Jerusalén...— confluyeron en la redacción y en la difusión de las *fórmulas de profesión de fe bautismales*.

Las hemos estudiado ya como piezas del magisterio ordinario.

1. INTERVENCIONES DE LA SEDE ROMANA. Aparte de las dos formas del Símbolo de la *fe -- romana y nicena* cuyo valor magisterial es eminente, hay que señalar dos intervenciones prenicenas de la Sede romana. La primera descarta el *patripasianismo*. Zeferino Papa atribuye a Cristo la condición de único engendrado de Dios, si bien *pasible* en la carne: "no es el Padre quien murió sino el Hijo".

La segunda intervención, de san Dionisio Papa (antes de 260), es interesantísima porque descarta a la vez a los sabelianos y a los triteístas. Dionisio usa un lenguaje, todavía no cristalizado por el uso ortodoxo: "Este [Sabelio] blasfema, diciendo que el Hijo es el Padre y viceversa. Aquellos [los triteístas] predicán tres dioses, al dividir la santa unidad en tres

hipóstasis (*sic*) totalmente separadas. Pero es necesario que el Verbo divino esté unido al Dios de todo el universo, y que el Espíritu Santo permanezca en Dios y en él inhabite. Es preciso, por tanto, que la Trinidad divina se reduzca ("*reduci*") y se congregue ("*colligi*"), como en un cierto vértice, en el Dios omnipotente de todo el universo [...]. [Los verdaderos discípulos de Cristo] conocen en verdad que en la divina Escritura se predica la Trinidad, pero en cambio ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento enseñan que haya tres dioses" .

La *terminología* es imperfecta; la *dirección de la fe* certera, como un punto de referencia que habrá que tener siempre en cuenta.

2. LA CRISIS ARIANA. Es una corriente ideológica que constituye, a la vez, una enorme prueba para la Iglesia, envuelta en una lucha que afectó a su propia doctrina y comunión, así como a la paz del Imperio. En el año 323, Arrio, presbítero de Alejandría y discípulo de Luciano, de esa misma ciudad, divulga una doctrina trinitaria, coherente, porque toda ella dimana de la unicidad e incomunicabilidad de Dios Padre. Pero supone en realidad una racionalización rígida del misterio de Dios revelado por Cristo y comunicado en el Espíritu. He aquí los puntos principales:

1°. El Padre es el único y verdadero Dios, eterno y sin principio.

2°. Dios es inmutable y, por ello, no se puede comunicar ni por división ni por emanación. Por eso, el Verbo no es de la sustancia de Dios.

3°. El Verbo, anterior al tiempo pero no coeterno, existe por la voluntad de Dios.

4°. Fuera de Dios, sólo se dan criaturas, la primera de las cuales es el Verbo.

5°. Él revela Dios a los hombres. Es su instrumento para crear el universo, pero tan sólo se le puede llamar Dios por acomodación.

6°. Por la Encarnación del Verbo ha tenido lugar el rescate de la humanidad pecadora. Pero, en Jesús, el Logos ocupa el lugar del alma humana (es el "apolinarismo": la doctrina de Apolinar de Laodicea).

7°. Admite el Espíritu Santo como tercer término de la Trinidad.

Alejandro de Alejandría, obispo de Arrio, escribe una carta a Alejandro de Constantinopla, manteniendo que el Padre es el único in-engendrado, y que el Hijo es imagen y resplandor del Padre, co-eterno como el Padre. No sólo Oriente se conmueve. La lucha religiosa llega hasta el mismo Constantino que juega un papel decisivo en la convocatoria de Nicea.

3. NICEA: EL PRIMER CONCILIO ECUMÉNICO. El Concilio "de los 318 padres", se celebra el año 325. Tiene como palabra clave *homooúsios (consustancial)* introducida por Osio de Córdoba, y corno obra, no ciertamente fácil, la promulgación de la fe ortodoxa mediante la fórmula del Símbolo Niceno (a completar, por lo que al Espíritu Santo se refiere, por el siguiente Concilio de Constantinopla). El Símbolo, aparte del término *homooúsios*, contiene otras dos precisiones: El Verbo ha sido *engendrado [no creado] de la sustancia del Padre* y ha de considerarse *Dios de Dios y Luz de Luz*. Oriente tenía dificultades para aceptar el término *consustancial*, no muy apto para la lucha antimodalista, ya que no llega a disipar una cierta anfibología: como si *consustancial* significara "idéntico también en el sentido numérico", es decir, constitutivo del mismo individuo. Ahí irá a parar Marcelo de Ancira. En cambio, en Roma el término era apreciado, porque allí era útil para la lucha contra los triteístas y subordinacionistas.

V. La consolidación de la ortodoxia trinitaria: Atanasio y los Capadocios en Oriente; Hilario y Agustín en Occidente

Oriente:

1. MARCELO DE ANCIRA. El primer teólogo importante en Oriente, después de Nicea, es Marcelo de Ancira que, según Eusebio de Cesarea, enemigo suyo, manipula el término *consustancial* hasta convertirlo en un arma modalista. Marcelo afirma que partiendo de la Tríada no es posible llegar a la unidad de Dios. Por ello, de la *mónada divina* quiere deducir la Trinidad. Pero, si bien tenía sus riesgos deducir —como Orígenes— toda la Trinidad de la persona del Padre, no es menos peligroso partir de la afirmación que Dios es una mónada indivisible, no tres hipóstasis. Marcelo admite que en el Padre existía el Verbo, del cual la Escritura dice tres cosas: a) Que estaba en Dios desde el principio; b) que es activo para crear; c) que era Dios, porque Dios no se divide, y éste es el sentido del homooúsios. Marcelo distingue el Verbo inmanente y eterno, del Verbo que, en la "economía de salvación" avanza (*proelthón*) para crear, e —incluso— se encarna convirtiéndose en Verbo-Hijo. Al final de esa "economía" el Verbo se despojará de la carne y entrará en Dios, encerrándose —por así decir— en la unidad de la mónada.

Marcelo asegura el dinamismo de la economía de salvación pero *anula la distinción de las personas*. En efecto: el Espíritu Santo —añade— estaba contenido en el Verbo del Padre y no era distinto de él, ni mucho menos separado. Pero en Pentecostés la unidad de Dios se manifiesta plenamente como una tríada, transitoria, hasta el fin del mundo, mientras que la unidad es eterna. Marcelo evita el subordinacionismo al precio de caer en la herejía modalista, la otra cara del racionalismo trinitario.

2. ATANASIO. Más que especular racionalmente sobre los datos dogmáticos para hacerlos progresar, Atanasio, en su obra *Contra arianos*, se centra en una visión positiva de la fe de Nicea, de cuyo dogma es el defensor en Oriente. Jesús de Nazaret es una persona histórica, y, a la vez, el Verbo encarnado, el mismo sujeto que el Verbo eterno y consustancial. No se ha de medir la Trinidad por el tiempo: Si el Padre es eterno, eterno es también el Verbo. Y todo lo que es el Padre, lo es asimismo la Imagen suya que es el Hijo, ya que el Hijo todo lo ha recibido del Padre, puesto que ha sido engendrado por él. De esta manera, Atanasio distingue y une: el Engendrador no es el Engendrado, ni es el Amor sustancial, pero el Engendrador, el Engendrado y el Amor —consustanciales—son un sólo y eterno Dios.

La centralidad de Jesucristo, como imagen visible —abreviada— del misterio trinitario, nos lleva hoy a una consecuente *teología de la imagen*.

3. Los CAPADOCIOS: GREGORIO DE NACIANZO, BASILIO, GREGORIO DE NYSA. Después de Nicea, el problema trinitario puede presentarse así: ¿qué es lo que en la unidad de la sustancia divina establece la distinción entre las personas? Basilio se hizo una pregunta semejante, cuando en la *Carta 38*, a Gregorio de Nisa, afirma que si a la divina esencia (*ousía*) se le añaden las condiciones individuantes (*idiótetes*) se obtienen las hipóstasis. Este planteamiento es muy delicado, porque podría parecer que las diferencias que se añaden a la esencia, sean como la *diferencia específica* que se añade a un género para obtener la especie, o como el accidente que se añade a la sustancia. En la Trinidad, la *diferencia* ha de ser *real* (puesto que de otra suerte caeríamos en el modalismo, sin distinción de personas), pero ha de ser *divina* —ha de identificarse con Dios mismo— ya que a Dios no hay posibilidad alguna de "añadirle" una diferencia accidental.

Por tanto, no es fácil señalar ese elemento diferenciador que permita distinguir las personas. Tendría que ser *algo de Dios*, algo que pertenezca al mismo ser de Dios que es amor; y algo que *promoviendo la distinción* no rompa la unidad. Ese *algo de Dios* es como una acción fecunda en el interior de Dios mismo: es la generación del Hijo y la emanación del Amor espiritual. Es decir, las *procesiones*. Y el principio de distinción —que supone el Uno y el Otro, pero que no rompe la unidad del único Dios— es la *relación*. Esto es lo que vieron claro Gregorio Nacianceno, en sus *Discursos teológicos*, y Basilio en *Adversus Eunomium*, y por eso, progresa con ellos la *inteligencia de la fe*. Ambos teólogos responden a estos desafíos en un doble sentido: En el momento de establecer las distinciones en el interior de Dios, no podemos afirmar tan sólo que se trata de distintos modos de manifestación "económica". Partimos de esas manifestaciones exteriores de la acción divina, pero la distinción de las hipóstasis es algo de Dios mismo. Dios es, en sí mismo, tal como se manifiesta en la economía de la salvación. En Dios mismo hay una doble procesión inmanente, afirma Gregorio de Nacianzo. El Padre in-engendrado engendra al Hijo. El Padre es Engendrador (*Gennetés*) mientras el Hijo es Engendrado (*Gennetés*). De manera análoga, se da la procesión del Espíritu Santo, que recibe la sustancia del Padre y que tiene el mismo ser en común con él y con el Hijo. Así se establece la *distinción*. Esta distinción es real y se identifica con el acto paterno de engendrar, puesto que es una *relación (schesis)*, esto es, la *paternidad*, y ésta es la segunda aportación de Gregorio. Procesiones y relaciones pertenecen diríamos hoy a la Trinidad en sí misma, pero se dan a conocer a partir de las manifestaciones visibles que son las misiones del Hijo y del Espíritu. El Símbolo de Nicea expresa este camino de la fe, que cree en la economía divina y apunta así al mismo ser inmanente de Dios. El designio divino manifestado en la historia de la salvación remite a una *protología eterna e invisible*, donde las *tres subsistencias* distintas, el Padre, el Verbo y el Amor, mantienen la comunión en la *unidad estricta de la única esencia divina*.

La actualidad enorme de la obra de Basilio *Sobre el Espíritu Santo (Peri tou hagíou Pneúmatos)* no es precisamente su punto de partida que no es otro sino la justificación de la doxología basiliana: "Gloria al Padre con el Hijo y con el Espíritu Santo", junto a la doxología hasta entonces corriente: "Gloria al Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo". La genialidad de esta obra consiste en que de ella brota una teología de la implicación de la Iglesia, "comunidad de alabanza", con la Trinidad. La comunidad creyente es el lugar donde el cuerpo de Cristo realiza la alabanza al Padre en un solo Espíritu de amor. Los sacramentos y la caridad de los cristianos se abren como ámbitos de fe que visibilizan la presencia trinitaria. Esto es lo "moderno" de Basilio, aquello que ha inspirado la actual teología eclesial y sacramental que mira hacia Oriente sin dejar de ser occidental.

Al lado de esta potente visión de Basilio y de Gregorio Nacianceno, que intuyen el equilibrio entre *teología* (en la eternidad divina) y *economía* (en la historia de la libertad y de la gracia, visibilizadas en la Iglesia como comunión de alabanza) no puede negarse que Gregorio de Nisa, el más filósofo de los tres, adolece de un fuerte platonismo que le lleva a una solución un tanto simplista del problema de la distinción de las personas y de la unidad de la sustancia. En *Quod non sint tres dii*, afirma que Dios es un nombre de *naturaleza*, no de persona, como lo son Padre, Hijo y Espíritu. Y así como la naturaleza humana es una y real, y no se multiplica por el hecho de que haya muchos hombres, así la naturaleza divina permanece indivisible aunque haya tres personas. El ultrarrealismo de las esencias es tan fuerte que las diversas hipóstasis no dividen la naturaleza divina que es una, la misma, absolutamente indivisible y única: "Cuando se ve qué es lo que separa [al Padre y al Hijo] se comprende que la naturaleza no experimenta división alguna". Porque la distinción proviene únicamente del número o de la individuación, no de la división de la esencia. Sin exageración, puede decirse que se aplica aquí el realismo que Platón atribuye a las esencias en sí mismas, prescindiendo de los individuos.

OCCIDENTE:

4. HILARIO DE POITIERS. En Occidente, y a mediados del siglo IV, surge un texto importantísimo: el *De Trinitate* de Hilario de Poitiers (* c. 310; t 367, según san Jerónimo). Fue seguramente un pagano familiarizado con los clásicos: Virgilio y Cicerón. Se opuso a los arrianos, especialmente a Ursacio y Valente. El Sínodo de Béziers provoca su destierro a Frigia en 356. Poco antes o poco después de esta fecha escribe los tres primeros libros *De Trinitate*, obra en doce libros que finaliza hacia el 360. La defensa antiarriana —patente sobre todo en los nueve últimos libros— pasa por estos puntos:

1°. La divinidad del Hijo no supone que haya dos dioses. Pero la unidad de Dios no supone un Dios solitario, sino la comunión del Padre y del Hijo. 2°. La generación es la clave de la doctrina que hace del Hijo engendrado una persona *consustancial* al Padre. Hilario prosigue el camino de Tertuliano, propio de la especulación trinitaria occidental, al afirmar que la unidad de la Trinidad se debe a la única sustancia divina: "Dios Padre y Dios Hijo son absolutamente uno, no sólo por la unión de las personas sino por la unidad de la sustancia"

3°. El Verbo de Dios ha asumido la humanidad sin abandonar la divina naturaleza. Se da un sujeto único: Jesucristo.

4°. El Espíritu Santo existe y procede del Padre y del Hijo. Existe, ya que "es dado, es recibido, es poseído". Hilario no olvida el papel santificador del Espíritu, pero contempla sobre todo las recíprocas relaciones entre el Padre y el Hijo.

5. AGUSTÍN DE HIPONA. San Agustín escribe sus XV libros *De Trinitate* durante un largo período de tiempo: los libros I a XII desde 399 al 412; los tres últimos y la redacción final, el año 420. El mismo dice: "La empecé joven; la edité viejo". Agustín se sintió decepcionado de que los primeros libros se divulgaran sin su consentimiento. La insistencia de sus amigos, la urgencia de Aurelio de Cartago, y cierta falta de obras latinas sobre el tema, son los móviles que deciden a Agustín a volver sobre su obra inacabada, hasta finalizarla.

a) *El método de la obra*. Los cuatro primeros libros los dedica a lo que hoy diríamos el tema bíblico: "Primero, es necesario probar cuál es nuestra fe, fundados en la autoridad de las Escrituras. Después, si Dios quiere y nos ayuda, tal vez haremos un servicio a esos raciocinadores ignaros [...] ayudándoles a hallar una verdad de la que no puedan dudar".

El análisis bíblico dirá cuál es nuestra fe; después, la reflexión especulativa proporcionará "una cierta inteligencia de los misterios".

b) *Plan y contenido*. En los libros 1 a IV Agustín estudia en la Escritura el despliegue de las divinas misiones: la misión del Hijo que, desde el Padre entra en la historia, y la del Espíritu Santo que se manifiesta en las *epifanías sensibles* de Pentecostés. Los libros V a VII están dedicados a la dimensión especulativa y de defensa del dogma, con los tres grandes temas que se harán clásicos en Occidente y que Tomás de Aquino perfeccionará: Las *procesiones*, las *relaciones* y las *personas*. En la reflexión sobre las dos procesiones —por la vía del entendimiento y por la del amor— así como en la muy actual doctrina sobre las relaciones divinas, brilla muy alta la genialidad agustiniana. El libro VIII señala una transición al conocimiento místico de Dios. En el libro IX empieza la famosa analogía psicológica de la Trinidad, basada en la *mente* del hombre, que —entendiéndose a sí misma— concibe una idea o *verbo* (*verbum, conceptum*) unido a la mente por el *amor*. Así se despliegan las tríadas agustinianas: *mens, notitia et amor*; o bien: *amans, amatum, amor*. Este tema se extiende del libro IX al XIV. Trapé considera el libro XV como el compendio de todo el tratado.

Estos son los grandes sistemas antiguos acerca de la Trinidad. La Edad Media los perfeccionará con el *De Trinitate* de Ricardo de san Víctor (s. XII), basado en la necesidad que tiene el amor de crear comunión entre personas distintas e iguales, y con la *Summa* de Tomás de Aquino (s. XIII). Del primero trataremos en el término PERSONA (cf. la voz *persona*); del segundo en el término RELACIÓN (cf. la voz *relación*). Ambos son maestros en estos conceptos.

VI. Síntesis

1. LA TERMINOLOGÍA. *Monarquía*. Significa la unidad de Dios¹. El misterio trinitario no sólo no es una regresión del monoteísmo hacia el politeísmo, sino una profundización del primero.

Trinidad = Triás. Hacia el 180 empieza a ser usual el uso de este término que indica la comunión de las personas². En los *Excerpta ex Theodoto* publicados por Clemente de Alejandría surge ya el término *triás*³.

Teología. La doctrina que busca el saber acerca de Dios en sí mismo.

Economía = Oikonomia. La doctrina que contempla el propósito del Padre *manifestado en el tiempo por Jesucristo*, su Hijo, en el Espíritu Santo.

Esencia = Ousía. Sustancia. Naturaleza. El ser mismo de Dios uno y único, en cuanto es poseído por cada una de las personas divinas. En Dios nada hay que sea accidental (nada adviene a la esencia de modo contingente). Por eso, en Dios todo es sustancial. Y las tres personas son *consustanciales*. A la esencia divina se le llama también *sustancia*, de la que —según santo Tomás— es engendrado el Hijo y de la que emana el Espíritu Santo. La esencia recibe también la denominación de *naturaleza divina*, en cuanto es principio de acción.

Subsistencia. En cambio la palabra subsistencia brota en Occidente con Rufino⁴, y sirve ya para designar los *distintos modos de subsistir* la esencia de Dios en las tres personas. *Subsistentia* equivale, pues, al griego *hipóstasis*, término que en Oriente se usa para designar a las personas.

Persona = Prósopon. Se ha visto cómo, antes de que Nicea, los Capadocios y Agustín fijen la terminología, en Occidente, se reserva la palabra griega *prósopon* para hablar de las personas. El papa san Dionisio, al creer sin duda equivalentes los términos hipóstasis y sustancia, considera herético hablar en Dios de *hipóstasis separadas*. Más tarde, san Agustín dirá que los griegos llaman *hipóstasis* a lo que nosotros llamamos *persona*, y aceptará la famosa frase *mía ousía, treis hypostáseis*, "una esencia y tres hipóstasis", como expresión de la ortodoxia postnicena.

Procesiones. Indican la procedencia de las personas: la procedencia eterna del Hijo respecto del Padre y la emanación del Espíritu respecto del Padre y del Hijo. Tomás de Aquino dirá que el Hijo es engendrado por vía de entendimiento; el Espíritu es emanado por vía de amor.

Misiones. Cuando a la procesión eterna del Hijo y del Espíritu se le asigna un "término ad extra" tiene lugar la misión: El Padre envía a su Hijo al mundo; el Padre y el Hijo envían el Espíritu Santo a la Iglesia y a los corazones de los fieles, y —de manera especial— inspira a los Apóstoles y Profetas.

Relaciones. Con Gregorio de Nacianzo el uso del término relación (*schesis*) adquiere carta de naturaleza con enorme relieve teológico. Las relaciones son la paternidad, la filiación, la espiración activa y la espiración pasiva. La paternidad se identifica con la persona del Padre, la

filiación con la persona del Hijo y la espiración pasiva con la persona del Espíritu Santo. Pero la espiración activa no se distingue de la realidad del Padre y del Hijo de quienes emana el Santo Espíritu. Por eso, aunque hay cuatro relaciones reales, hay tres personas distintas.

Nociones. Son *notas* que dan a conocer a las personas: la *innascibilidad* y la *paternidad* (permiten distinguir al Padre), la *filiación* y la *espiración activa* (permiten distinguir al Hijo, ya sea en sí mismo, ya sea unido al Padre) y la *espiración pasiva* (permite distinguir al Espíritu Santo). La neoescolástica decía: Hay cinco nociones, cuatro relaciones reales, tres personas, dos procesiones (engendrar y espirar) y un sólo Dios".

Propiedades personales: Dice santo Tomás en *Summa Theol*, I q. 30 a 2 ad 1: «Estas tres relaciones de paternidad, filiación y procesión (pasiva) se llaman *propiedades personales*, como si constituyeran a las personas».

2. LA SMA. TRINIDAD, CENTRO DEL MISTERIO CRIS'TIANO. Después del Concilio Vaticano II, que en dos espléndidos números trazó la misión de la Iglesia como continuadora de la doble misión trinitaria, estamos en buenas condiciones para apreciar que la SS. Trinidad constituye el centro y el fundamento de todo el misterio cristiano. Dicho aún con más precisión: la Trinidad en sí misma —el eterno engendrar el Verbo por parte del Padre y la eterna emanación del Espíritu de Amor por parte del Padre y del Hijo— constituye el fundamento de toda la revelación cristiana realizada en la historia. La Trinidad manifestada (o "económica") constituye el centro y la clave del misterio de Dios revelado en la Encarnación y en la Pascua de Cristo, que culmina en la plenitud de Pentecostés, cuando el Espíritu es comunicado a toda carne.

Recentísimamente, la Declaración final del Sínodo Especial para Europa de 1991, muestra la necesidad de articular la misma evangelización en su centro trinitario: "El núcleo de esta evangelización es: 'Dios te ama. Cristo ha venido para ti'. Cuando la Iglesia predica a Dios, no habla de un Dios desconocido sino de un Dios que tanto nos ha amado que su Hijo ha tomado carne entre nosotros. Es un Dios que se comunica, que se une a nosotros, el verdadero 'Emmanuel' [...] Para hacernos participar de la vida divina, Cristo Jesús se anonadó a sí mismo, tomando la forma de esclavo en la Encarnación y haciéndose obediente hasta la muerte en la Cruz. Esta vida divina es comunión de las tres personas. El Padre engendra desde toda la eternidad al Hijo consustancial y el amor mutuo de ambos es el Espíritu Santo. Por eso, el Dios de los cristianos no es un Dios solitario, sino un Dios que vive en la comunión del amor del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Esta caridad se reveló de manera eximia en el anonadamiento del Hijo".

De manera espontánea aparecen, unidas y centradas, la revelación de la Trinidad, la revelación de Dios que es Amor y por eso nos ama, y la revelación de ese Dios en el misterio de Encarnación y de Pascua, ya que Encarnación y Pascua son los anclajes visibles de la Trinidad manifestada, los mismos que manifiestan el amor más grande¹²⁰. Si la Trinidad es el centro, la clave y el fundamento de toda la fe cristiana, se podrá decir con igual razón que es el centro de la teología.

3. LA SMA. TRINIDAD, CENTRO DE LA TEOLOGÍA. Por extraño que parezca, no puede decirse que la Trinidad fuera el centro *vital* y *efectivo* de la teología, al menos durante el período que media entre el fin de la gran Escolástica hasta el desbloqueo de la teología trinitaria que llevaron a cabo los grandes teólogos del siglo XX: Congar, De Lubac, Rahner y Hans Urs von Balthasar.

En el volumen IV de los *Escritos Teológicos*, K. Rahner había denunciado ya la situación de "espléndido aislamiento" en el que se encontraba el tratado de la Trinidad. Este aislamiento no era tan sólo efecto de la rígida división por tratados que en la teología llevó a cabo la neoescolástica, sino a una especie de prejuicio o *apriorismo* según el cual, en teología, mientras se salvara formalmente la distinción de las personas, todo iba a seguir igual tanto si hablábamos del Dios trinitario como si la única magnitud realmente válida en teología fuera la unicidad de la sustancia divina. Y con esta magnitud se operaba incluso al hablar de la Encarnación del Verbo y de la Gracia del Espíritu Santo, acentuando cada vez más ese malentendido que mantenía bloqueado y aislado de los demás tratados el de la Sma. Trinidad.

Fue el mismo Rahner, en su memorable artículo en *Mysterium Salutis*, quien de manera decisiva rompió el malentendido y abrió la ruta al nuevo pensamiento teológico con perspectiva trinitaria. Son ejemplos: la simbólica teológica de Bruno Forte, la reflexión trinitaria de Andrea Milano, la cristología de Piero Coda, la sacramentología de L. M. Chauvet y de A. Ganoczy, o el Diccionario Teológico de W. Beinert. Estos teólogos no tratan de repetir una y otra vez fórmulas trinitarias sino de mostrar, como lo hizo de manera egregia el Concilio Vaticano II, la relación estrechísima entre la misión del Hijo y del Espíritu y la misión de la Iglesia; la implicación de esa misma Iglesia en el misterio trinitario, ya que la Iglesia no es otra cosa sino la multitud reunida en el Padre, el Hijo y el Espíritu; y, finalmente, la relación estrechísima entre lo invisible de Dios y lo visible de la humanidad y, en concreto: entre la comunión trinitaria y los hombres que recibimos la comunicación de sus dones mediante la caridad y los sacramentos, es decir, "haciendo visible en la vida aquel misterio de comunión con Dios y entre los hombres que la Iglesia celebra en la Eucaristía. Así la teología occidental mira hacia los Padres de Oriente, no para dejar de ser occidental, sino para ser más fecunda.

[-> Agustín, san; Amor; Analogía; Arrianismo; Atanasio, san y Alejandrinos; Bautismo; Biblia; Capadocios, Padres; Comunión; Concilios; Credos; Cruz; Doxología; Encarnación; Escatología; Eucaristía; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Gnosis y gnosticismo; Hijo; Historia; Iglesia; Ireneo, san; Jesucristo; Jesús; Liberación; Liturgia; Misiones; Misterio; Monoteísmo; Naturaleza; Newman; Oración; Orígenes; Padre; Padres (orientales y occidentales); Pascua; Personas divinas; Politeísmo; Procesiones; Relaciones; Revelación; Ricardo de san Víctor; Salvación; Teología y economía; Tertuliano; Tomás de Aquino; Transcendencia; Unidad; Vaticano II; Verbo; Vida cristiana.]

Josep M. Rovira Belloso

TRITEÍSMO

SUMARIO: I. Riesgo latente o explícito de la doctrina trinitaria. —II. Momentos históricos significativos. —III. Superación del triteísmo.

I. Riesgo latente o explícito de la doctrina trinitaria

Al hablar aquí de triteísmo no nos referimos ni a los distintos politeísmos en los que es posible la pluralidad de dioses, ni tampoco a las tríadas divinas que se dan en numerosas religiones donde las divinidades aparecen representadas con tres cuerpos, tres cabezas o tres rostros

simultáneos y distintos (Parrinder 38ss); sus posibles afinidades o analogías con el arte cristiano serían tema interesante de análisis (Boespflug). Más bien la expresión triteísmo se usa aquí para designar un riesgo latente en la teología trinitaria; es sobre todo una etiqueta aplicada a determinadas interpretaciones que en la historia del pensamiento cristiano han acentuado en exceso la diversidad hipostática entre las personas trinitarias o no han sido capaces de hacerla compatible con la afirmación de su unidad esencial. No hay noticias de teólogos cristianos concretos que se hayan propuesto defender explícitamente un triteísmo real; a lo más sería, por tanto, una consecuencia implícita o inevitable en el desarrollo coherente de determinadas doctrinas. El monoteísmo cristiano es una obviedad demasiado evidente como para soportar tal propuesta explícita. Ahora bien, en el misterio trinitario son tan originarias la unidad de esencia como la diversidad de personas; en la capacidad para pensar y expresar simultáneamente ambas se halla el gran desafío y la gran dificultad. Si se acentúa tanto la unidad divina que se difumina la distinción real de las personas, estamos en el ámbito del modalismo. Si, por el contrario, se insiste por encima de todo en su superación y en la distinción real de las personas divinas como sujetos distintos, entonces resulta difícil ir más allá de una unidad específica, moral o de voluntades. A este riesgo latente que dificulta la afirmación estricta de la unicidad de Dios se refiere el término de triteísmo, convertido con frecuencia en arma arrojadiza o en etiqueta estereotipada.

II. Momentos históricos significativos

A comienzos del s. III, en la polémica desencadenada por la crisis monarquiana, Hipólito se queja de que el papa Ceferino, a quien él retiene por un modalista camuflado, le acuse de diteísmo por distinguir entre el Padre y el Hijo ("nos autem ditheos vocabat", PG 16/3, 3380B), diteísmo porque el Espíritu se hallaba aún al margen de las polémicas trinitarias. Una acusación parecida tiene que soportar el mismo Justino por haberse atrevido a hablar a propósito del Logos de "alium Deum et Dominum" (*héteros Theós*, PG 6 597B). Pero tal vez nada mejor que el conflicto entre Dionisio de Alejandría y Dionisio de Roma para percibir el alcance real de la acusación de triteísmo en medio de los debates teológicos.

Alertado por la difusión de doctrinas sabelianas en la Pentápolis, Dionisio de Alejandría (t 264) escribe varias cartas (PG 20,7041 25, 493). Él era discípulo de Orígenes y parece que en su celo antimodalista se servía de expresiones que excedían los límites habituales, lo cual hizo que algunos fieles lo acusasen ante el obispo de Roma, Dionisio. Conviene tener en cuenta, no obstante, que tanto la postura de Dionisio de Roma (t 268) como la de Dionisio de Alejandría nos han sido transmitidas posteriormente por Atanasio (t 328) en un contexto explícito de polémica antiarriana (PG 25, 461/5; DS 112/5). Este dato se ha de tener muy en cuenta (Abramowski) a la hora de revisar los clichés valorativos que hacen de la postura de Dionisio de Roma el exponente típico de un cierto modalismo, vigente siempre en la tradición occidental y romana, lleno de recelos ante la expresión "tres hipóstasis", y de Dionisio de Alejandría el representante de una tendencia subordinacionista o triteísta, incapaz de dar razón suficiente de la unidad de naturaleza en Dios. Los motivos de la acusación contra Dionisio de Alejandría eran el de haber separado al Hijo del Padre y haber introducido una división en la naturaleza divina, así como haberse negado a decir que el Hijo era consustancial (*homoousios*) con el Padre (sobre las dudas justificadas respecto a esta última atribución, cf. Abramowski 255ss). Dionisio de Roma, por su parte, escribe una carta personal al obispo de Alejandría y otra dirigida a la iglesia alejandrina. En esta segunda es donde aparece la expresión de "tres dioses" (*treis Theós, tres deos*) o "tres deidades" (*treis Theótetas, tres deitates o divinitates*, DS 112.115) como una doctrina rechazable por destruir la monarquía divina. Pero lo más llamativo no es el rechazo lógico de esta doctrina, sino su identificación con el lenguaje de las "tres hipóstasis separadas" (*tres quasdam virtutes ac separatas hypostases, tres diversas*

hypostases ab invicem omnino separatas, DS 112). Hay en ello un riesgo real de quebrar la unidad y la monarquía divina, un peligro de separación divisoria, si se acentúa la distinción sin el contrapeso de la unidad. Pero hay también un problema lingüístico y terminológico, el de la insuficiente diferenciación entre *ousía e hypóstasis*, que pesará inevitablemente sobre todas las discusiones y será fuente inevitable de incomprensiones mutuas. Un ejemplo claro lo constituye este conflicto entre Dionisio de Roma y Dionisio de Alejandría, el cual responde asegurando que jamás pretendió dividir ni separar al Hijo del Padre y que entendía la Trinidad como unidad indivisible, explicaciones que fueron consideradas suficientes por el obispo de Roma. La fobia antisabeliana que dominaba en Oriente y la suspicacia subordinacionista o triteísta que prevalecía en Occidente no facilitaban el entendimiento. Así se explica que no ya la fórmula "*una ousía, tres hipóstasis*", pero sí las explicaciones dadas sobre la relación entre la naturaleza divina (*ousía o physis*) y las tres personas (*hypóstasis o prósopon*) por parte de Basilio de Cesarea (una relación semejante a la que hay entre la naturaleza humana abstracta y los individuos concretos en los que se multiplica) se interpretara como una tendencia y amenaza de triteísmo.

Un capítulo propio en la historia del triteísmo lo constituyen las polémicas desencadenadas entre diversas sectas monofisitas en el s. VI. De hecho en todo el asunto se mezclan enfrentamientos personales entre los distintos protagonistas con contraposiciones de carácter más verbal que doctrinal, dando la impresión de que a veces se está envueltos en la maraña de una interminable logomaquia. A pesar de todo, la controversia sirvió para esclarecer de alguna manera nociones importantes para la reflexión cristológica y trinitaria, como physis, ousía, prósopon e hypóstasis.

Jugie (DThC 10, 2241) habla al respecto de un "monofisismo trinitario" surgido por aplicar la terminología monofisita de la encarnación al misterio de la Trinidad: por una parte, puesto que en Dios no hay más que una naturaleza (*physis*), puede hablarse en el sentido corriente de un monofisismo trinitario ortodoxo; por otra parte, el rechazo de este monofisismo legítimo llevará a que algunos, siendo monofisitas cristológicos, se transformen en "trifisitas" trinitarios. Surge así la acusación de triteísmo, que va unida sobre todo con el filósofo Juan Filoponos (520-570), discípulo célebre de Juan de Quennesre (Bar Aftonia). El pensamiento de Filoponos nos es conocido por sus adversarios (PG 86, 44ss, 1233; PG 94, 744-754). Era una tentativa por uniformar la terminología trinitaria y cristológica de los monofisitas severianos (Severo de Antioquía) y responder a las objeciones católicas que les acusaban de incoherencia (identificar *physis e hypóstasis* en cristología, mientras que en Trinidad las distinguían claramente al hablar de una naturaleza y tres personas). Filoponos se sirve del realismo filosófico aristotélico y en parte también del pensamiento de S. Basilio. El principio filosófico es que no se da ninguna naturaleza (*physis*) impersonal, en abstracto, general o común a varios individuos de una misma especie (lo que Aristóteles llamaba *koiné ousía*); toda *physis* que existe realmente es concreta, individualizada (*meriké ousía*) identificada con la hypóstasis o la persona. Basilio, por su parte, en un procedimiento antropomórfico, consideraba la naturaleza divina como el elemento común a las tres personas (en analogía con la naturaleza humana como el elemento común a tres sujetos humanos). Pues bien, Filoponos, para establecer polémicamente el postulado monofisita que identifica *physis* con *hypóstasis*, abandona el lenguaje abstracto, comúnmente recibido (en Dios hay una sola naturaleza y tres personas distintas) y emplea un lenguaje concreto: Dios es tres hypóstasis, el Padre, el Hijo y el Espíritu son la naturaleza divina en cuanto personas realmente existentes, en ellos *physis e hypóstasis* se identifican. Pero advierte expresamente que para nada enseña una triplicación de la naturaleza divina (como sucede con la naturaleza humana universal de Aristóteles, que se repite en cada ser humano) y rechaza enérgicamente hablar de tres dioses o tres divinidades (PG 86, 61). Solamente si se toman los términos *physis o ousía* en sentido abstracto o general (tal como se usan en las fórmulas magisteriales) podría acusarse a Filoponos de un triteísmo

real. Como él las emplea en un sentido concreto, siguiendo en esto a Aristóteles, el triteísmo suyo es puramente verbal. De hecho, el sentido auténtico del dogma trinitario no dice que la naturaleza divina se repita tres veces en tres personas, sino que el Padre es la naturaleza divina en un modo peculiar de subsistencia, al igual que lo son en su peculiaridad propia el Hijo y el Espíritu. La identificación así entendida entre *physis e hypóstasis* encaja en teología trinitaria; sigue causando dificultades en cristología. La controversia triteísta a propósito de Filoponos trajo después el surgimiento de nuevas sectas en el interior del monofisismo (DThC 3, 814, 1153ss; 4, 39s), donde junto a la acusación de triteísmo repetida contra Pedro de Calínico, patriarca de Antioquía (581-591), por seguir hablando de tres *physis-hypóstasis*, nos encontramos con la de tetradismo (quaternitas), aplicada a Damián, patriarca de Alejandría (578-604), por distinguir entre la naturaleza divina común, considerada separadamente, y las tres personas que participan de la misma naturaleza, acusación que paradójicamente en otros se transforma en sabelianismo porque haría de las personas puras formalidades de la única naturaleza divina. Todas ellas son sectas de existencia efímera, cuyas diferencias parecen haber sido cuestiones terminológicas magnificadas en exceso.

En la época medieval y moderna la acusación de triteísmo resurge intermitentemente y va unida normalmente con la utilización de categorías filosóficas en el ámbito teológico. Así, p.c., en la Edad Media con ocasión de las implicaciones que el nominalismo y el realismo tienen en la reflexión sobre la esencia o substancia divina. Roscelino, para quien los conceptos generales como esencia o naturaleza son "voces sive flatus", fue condenado en el concilio de Soissons (1092) bajo la acusación de triteísmo y de proponer solamente una unidad divina de actuación y de voluntades; a Gilberto de Poitiers se le acusó de destruir la simplicidad divina y de atentar contra su unidad por distinguir entre "divina natura" y "Deus", siendo condenado en Reims (1148); por hacer de las tres personas divinas algo así como un colectivo moral, llevando en la lógica de su pensamiento más a una cuaternidad (las tres personas más la esencia divina) que a una trinidad, J. de Fiore fue objeto de condena en el IV de Letrán (1215) [cf concilios]. En la época moderna la sombra del triteísmo acompaña siempre la asunción del concepto de persona como autoconciencia en teología trinitaria; a este respecto pueden citarse en el campo católico las propuestas de A. Günther (f 1863) quien, bajo el influjo del hegelianismo, parecía proponer una unidad no tanto de naturaleza cuanto de carácter orgánico, cualitativo o dinámico. Resumiendo podría decirse que valdría la pena escribir con detalle la historia de la acusación de triteísmo en la teología trinitaria, una etiqueta que se repite como estereotipo intermitente.

III. Superación del triteísmo

En opinión de algunos teólogos contemporáneos (Barth, Rahner) seguir usando la fórmula tradicional de "tres personas" origina involuntariamente un triteísmo irreflejo a causa de la profunda modificación del concepto de persona, identificado hoy día con autoconciencia. La forma de superar este riesgo sería hablar de tres modos de ser, de subsistir o de autocomunicarse por parte de Dios. Por esta propuesta han debido afrontar a su vez el reproche de neomodalismo, aplicado por otros teólogos para los que el riesgo real de triteísmo es ficticio. Entre éstos merece ser citado expresamente J. Moltmann (Welker 181ss). En su doctrina trinitaria, núcleo central y determinante de su proyecto teológico, habla repetidamente de Padre, Hijo y Espíritu como de tres sujetos divinos (= persona, centro de acción), si bien en las publicaciones más recientes usa el término "sujeto" con más reservas. Entiende por tal tres centros divinos autoconscientes, volitivos y actuantes, entre los que se da una conformidad operativa y una comunión de voluntad (cuyo carácter permanente y constitutivo no siempre parece garantizado). De este modo quiere corregir la tendencia modalista inherente, según él, al monoteísmo tradicional cristiano. Es obvio que Moltmann no

pretende proponer triteísmo alguno, ni tampoco puede demostrarse que éste sea la consecuencia inevitable del dinamismo interno a su discurso trinitario; él mismo considera que el verdadero riesgo, convertido en realidad histórica, es y sigue siendo el del modalismo. Sin embargo, merecería la pena considerar más atentamente si el riesgo de triteísmo que numerosos teólogos creen percibir en su teología (Radlbeck 94ss) es un simple fantasma o más bien lo corroboran sus propias expresiones.

Pensar conjuntamente la unidad en la trinidad y la trinidad en la unidad, ambas igualmente originarias e irrenunciables, es el problema más difícil con el que se enfrenta el discurso teológicotrinitario. No es solamente cuestión de armonizar equilibradamente dos polos dialécticos. Se trata de dar consistencia y razón, en la medida de lo posible, del acontecimiento salvífico llevado a cabo por un Dios Padre, Hijo y E. Santo. Tal vez la idea de unidad de *perikhóresis* entre las tres personas sea uno de los caminos menos inadecuados. Sin perder el sentido del misterio, sin pretender haberlo comprendido definitivamente ("si comprehendis, non est Deus!...", Agustín, PL 38, 360), sin precipitarse en acusaciones estereotipadas.

[-> Agustín; Arrianismo; Barth; Capadocios; Comunión; Concilios; Encarnación; Escolástica; Filosofía; Hegelianismo; Misterio; Modalismo; Monarquía; Monoteísmo; Naturaleza; Orígenes; Ortodoxia; Padres; Perikhoresis; Personas divinas; Politeísmo; Rahner; Reforma; Subordinacionismo; Tríadas; Trinidad; Unidad; Unitarianismo.]

Santiago del Cura Elena

UNAMUNO

SUMARIO: I. Itinerario hacia el ateísmo.—II. «Crisis religiosa».—III. ¿Etapas hacia el encuentro con Dios?

Desde hace unas décadas se habla en teología de un «giro antropocéntrico». Es una última manifestación del rumbo que tomó la cultura occidental en los días del humanismo en su intento progresivo de ir desplazando a Dios para situar en su puesto al hombre. M. de Unamuno ha sido un heredero de esta cultura humanista. El tema de Dios es ciertamente central en su pensar y en su vivir. Pero siempre con referencia a otro centro de atracción todavía más importante para él: el propio yo con sus ineludibles exigencias. La máxima de ellas, la exigencia de *ser*, de *ser siempre*, de *ser eterno*: la INMORTALIDAD. Es en busca de un asidero firme y seguro para su anhelo de inmortalidad cuando a Unamuno se le hace el tema de Dios ineludible. Sólo el *Ser Eterno* podría dar pervivencia a su *ser temporal*, abocado a la *nada*.

Hemos señalado en estas breves líneas la última y más larga etapa del pensar y del vivir de Unamuno en Dios. Se prolonga desde los 34 años hasta el final de sus días, a los 72. Fue precedida de otras que hay que tener presentes, para mejor comprender lo característico de esta última: la perenne búsqueda de Dios por aquella alma inquieta. ¿Lo llegó a encontrar?

Desde una perspectiva religiosa, la que aquí nos interesa, señalamos en la vida de Unamuno tres etapas con dos rupturas. La *primera* etapa es la de su fe ingenua, vivida intensamente hasta su ingreso en la universidad de Madrid, año 1880, a los 16 años. La *segunda* etapa se abre con la primera ruptura en la que pierde éste su fe ingenua y llega claramente a hacer

suyo el ateísmo filosófico ambiental. Dura esta etapa desde 1881, segundo año de universidad, hasta la crisis de 1897. Con mayor o menor intensidad Unamuno vive dieciséis años de ateísmo. La *tercera* etapa se abre de nuevo con una ruptura, la crisis mentada de 1897. En esta crisis Unamuno se inserta definitivamente en el tema religioso, centrado en Dios. Desde entonces hasta su muerte hará de Dios su tema primario y fundamental. Sobre todo, en cuanto soporte de su ansia de pervivencia, de su anhelo de no morir.

I. Itinerario hacia el ateísmo

Si a la *primera* etapa de fe ingenua sucede una *segunda* de ateísmo interesa conocer cómo tuvo lugar esta ruptura. De ello tenemos un testimonio autobiográfico del mismo Unamuno en su novela: *Paz en la guerra*. Bajo el personaje Pachito Zabalbide escribe de sí mismo: «La labor de racionalizar la fe íbala carcomiendo, despojándola de sus formas y reduciéndola a sustancia y jugo informe. Así es que al salir de misa un domingo se preguntó qué significaba en él tal acto y lo abandonó desde entonces, sin desgarramiento sensible»¹. Un insaciable deseo de saber, muy propio en todo joven universitario abierto a la cultura, inició a Unamuno a enfrentar su fe con su razón. No hubo pecado en su entusiasmo juvenil por la razón. Lo malo fue su desmesura por la que presuntuosamente exigió pruebas tangibles del misterio de Dios. Y al no hallar las pruebas que su razón le pedía, se repliega sobre sí. Y sin desgarramiento sensible, juzga que el ateísmo es una exigencia de su pensar. En esta vía anda tranquilo unos años, aunque siempre minado por una sensación de vacío que le hace añorar sus creencias religiosas.

Dos agentes muy importantes influyeron en la defección religiosa de Unamuno: uno interno y otro externo. El agente interno fue el sentirse durante sus años universitarios en *desamparo* y *soledad*. Años más tarde así describe esta su situación: «Las gentes pasan, no las conozco, no me conocen... He aquí que me hallo sólo dentro del mar humano, mar de misterio». Pero el alma de Unamuno necesitaba amparo. Bien lo dice en su pequeño poema: *Tu mano es mi destino*. En él leemos: «Me faltan fuerzas para andar, apoya tu mano en mi hombro y así, a tu contacto, me volverán las fuerzas».

Tres causas podemos señalar de esta soledad y desamparo. La primera fue que Unamuno tuvo que vivir alejado de su tierra natal, de la que siempre sintió mucha querencia. A su vez, le daba en rostro el nauseabundo tejido de lubricidad que impregnaba el clima de su vida diaria, tejido en que, según frase propia, se sofoca el alma, aleteando en vano. La segunda causa fue su carencia de amigos. Alma sensible a la amistad, no halló amigo con el que formar yunta para hacer la mejor sementera del vivir, la de la juventud. La tercera causa, quizá la más influyente en su pérdida de Dios, fue el no haber tenido un alma sacerdotal que le diera la mano en medio de aquel diluvio de impiedades sabias que atosigaban su conciencia juvenil.

A esta falta de ayuda sacerdotal, que le era tan necesaria, se unió un agente exterior de muy pernicioso influjo en el eclipse de Dios que entenebreció la mente de Unamuno. Fue el clima universitario que tuvo que respirar. Cuál fue el influjo recibido por Unamuno lo dice él mismo, hablando de su doble, Pachito Zabalbide: «Concurría en esta tarea en la que la fe se iba desnudando a sí misma en su mente, la brusca invasión en esta de mil ideas vagas y resonantes, de retazos de Hegel y de positivismo, recién llegado a Madrid y que era lo que más le penetraba»¹. Este texto, que espeja a Unamuno llegado a la universidad, es clave para penetrar en las sinuosidades de su mente juvenil. Testifica aquí Unamuno que fueron los filósofos quienes moldearon su mentalidad juvenil. En primera línea, Hegel y los positivistas. Entre éstos, no sintió predilección por el fundador del positivismo, A Compre, al que apenas

menta, sino por los ingleses que dieron consistencia a la tesis evolucionista: Ch. Darwin y H. Spencer.

A quien sea sensible a la historia de las ideas le parecerá extraño que dos direcciones mentales tan opuestas como el idealismo de Hegel y el positivismo de Spencer se hayan avenido en la mente del joven Unamuno. Ante tal avenencia advertimos que éste vio vigente en uno y otro la idea fuerza de aquel momento histórico: el *evolucionismo*. Esta idea, asumida en esta etapa en que se torna incrédulo, la mantendrá toda su vida. Ella hará de él un racionalista radical, pese a su irracionalismo posterior, desde el que lanzará hirientes ataques a uno y otro. Pero de uno y otro asumió *para siempre* el deseo de explicarlo todo con su razón. Este deseo de explicación total le alejó primeramente de Dios, por parecerle que su pretendida omnipotencia no daba razón de nada. Más tarde en la hora de su gran crisis espiritual, verdadera llamada de Dios, este terco y total racionalismo imposibilitó a Unamuno el encontrarse definitivamente con su Dios.

Otros dos sistemas, al margen de posibles influjos menores, deben mencionarse para mejor penetrar en la conciencia religiosa de Unamuno: el krausismo y Kant. El influjo del krausismo en Unamuno atrae hoy la atención de los investigadores. En mis reflexiones he llegado a esta conclusión. El krausismo vino a ser para Unamuno una escuela de introversión. De ello hay motivo para alegrarse, pues hay correlación, como método mental, entre esta introspección y la de nuestros místicos. Lo malo del caso fue que en la polémica religiosa de Unamuno le puso en mano múltiples ataques y objeciones contra la Iglesia institucional, lo que facilitó que Unamuno desorbitara el tema hasta hacerlo acre, injusto.

Por lo que toca a Kant una reflexión meditada obliga a un paralelismo entre ambos pensadores, pese a sus enormes diferencias. En ambos, Dios no es tema de la *razón pura*, la cual declara a Dios meramente posible, según Kant, mientras que, según Unamuno, las pruebas racionales excluyen netamente la existencia de Dios. Pero Kant, al Dios posible de la *razón pura*, lo declara existente, porque lo exige la *razón práctica*. En una especie de réplica, con más colorido pasional, Unamuno afirma que el sentimiento, la voluntad, la suprema exigencia del *ser* y de *ser siempre*, piden a gritos que Dios exista, porque sencilla y llanamente lo necesitan.

Ante este cuadro de los influjos que pesaron sobre la mente de Unamuno se hace explicable su pérdida de Dios durante los 16 años señalados. En esta pérdida fue decisivo el influjo del evolucionismo, tanto positivista como idealista. Contra lo que a veces se ha escrito, el influjo de Kant y del krausismo no se hace sentir en su pérdida de Dios sino en la manera de cuestionarlo en la tercera etapa de su vida. En los días de su pérdida de Dios estos dos sistemas van dando contextura a su mente. Pero no le impelen a la sima del ateísmo.

II. Crisis religiosa

Esta crisis en la que Unamuno se sintió hundido, suscitó en él la crisis más agónica y decisiva de su vivir religioso: la de 1897. Él mismo la describe con emocionado lenguaje, diciéndonos que una noche de finales de marzo de aquel año 1897 creyó hallarse «en brazos del ángel de la nada». Le salvó en aquel momento la serena y prudente mujer que tenía a su lado, la cual, con cariño materno, se vuelve hacia él para dulcemente increparlo: «¿Pero qué es lo que te pasa, hijo mío?» Unamuno, después de comentar con palabras de ternura este gesto materno de su fiel esposa, prosigue anotando que de mañana se retira al convento de Dominicos donde pasa tres días de reflexión. Allí recibe invitación para irse los inmediatos días de Semana Santa entre

los Oratorianos de Alcalá de Henares. Allá va a prolongar su retiro para mejor oír la voz de Dios que le seguirá hablando en aquellos días, impregnados de misterio.

Desde la teología no tengo reparo en calificar este retiro de Unamuno en Alcalá como llamada de la gracia de Dios. Me ha precedido el mismo Unamuno, quien ha dejado constancia de ello en el *Diario íntimo*, que entonces escribe, más con la angustia de su corazón que con la pluma de su mano. Tres agentes primarios golpearon fuertemente la conciencia de Unamuno en aquellos días que los psicólogos dan en llamar «crisis religiosa», y en verdad fueron días de gracia, de reclamo, de dulce invitación. De estos tres agentes uno lo sintió Unamuno dentro de sí: su orgullo ególatra y pagano; otro fuera de sí: su nada; el tercero, sobre sí: la gracia del que con tan espiritual cariño llamaba aquellos días: *Padre nuestro...*

Con su orgullo luchó a pecho en sus largas horas de retiro. Lo veía como obstáculo máximo, prácticamente el único, que le impedía ir al abrazo con su Dios. Lo declara bien él mismo: «Estoy muy enfermo, y enfermo de *yoísmo*. He vivido en la necia vanidad de darme en espectáculo, de presentar al mundo mi espíritu como un ejemplar digno de ser conocido». En su frenético egoísmo llega a creerse el centro del mundo, según confiesa él mismo: «Yo era el centro del universo, y es claro, de aquí el terror a la muerte. Llegué a persuadirme de que muerto yo, se acabaría el mundo». Qué fascinante el momento aquel en que describe la lucha entre su orgullo y la gracia. Al sentir a ésta aletear en torno a sí, Unamuno se pregunta y se contesta: «Y ¿por qué me ha concedido a mí esta gracia? Sin mérito alguno, graciosamente. Y vuelve el condenado orgullo a insinuarme el que he sido un escogido de la gracia, y que por algo lo habré sido. ¡No, no, no y no! Dios escoge al último para manifestar su gloria. ¡Dame, Señor, fuerzas y luz y gracia para creer esto! ¡Concédeme el que me crea indigno de esa merced, y el que borre de mí toda complacencia!» Patética página sobre las luchas del alma unamuniana.

Frente a sí Unamuno tiene a la nada. Siente ante ella el vértigo del abismo, siempre temido pero que fascina. Bien lo proclama este pasaje de su *Diario*: «Este horror a la nada, ¿no es un aviso acaso? ¿No sería más horrible que la nada una eternidad de soledad, a solas con la propia nada? Puesto que sólo en ti has pensado, y a ti sólo te has buscado y te has creído centro del universo... tendrás tu propia nada por eterna compañía». Mas en estos días de inspiración celeste halla la oculta senda para ascender desde el abismo de la nada al encuentro con Dios. En uno de esos momentos en que le atrae el vértigo de la nada, reacciona contra él hasta declarar a la nada inconcebible. A tal declaración sigue este atestado: «Y así se cae en Dios, brotando de la desolación de la nada. ¡Nueva creación, sublime creación! La creación de la fe»'. ¿Por qué M. de Unamuno no mantuvo siempre, apoyado en su Dios, esta ascensión sobre el abismo de la Nada?

El tercer agente, la gracia de Dios, tuvo una acción constante en aquel retiro de Unamuno. Le place consignarlo en su *Diario*. Más tarde, frente a los teólogos que le impugnan, definirá a la gracia, para acrecer la mutua repulsa: «otra escapatoria trágica». En sus días de Alcalá la contempla y la quiere con ingenuidad de niño en limpidez doctrinal. De ella escribe, al comentar la segunda petición del Padre nuestro: «Sin tu gracia no podemos llegar al reino de la vida eterna, y ¿qué es la gracia más que un llevarnos Tú a él?»

También en su ulterior vida borrascosa polemizó con los teólogos por hacer de María una cuarta persona de la Trinidad. Qué distinto su pensar, cuando ve en María la síntesis de la luz y de la gracia otorgadas por Dios a la humanidad. Un santo Padre de la Iglesia española es M. de Unamuno cuando escribe: «La humanidad ascendiendo a Dios, la simboliza María, ascendiendo a Dios, ayudada de su gracia. Cristo es Dios descendiendo a la humanidad, a María. El canto de la humanidad es el *Magnificat*, así como su oración el *Pater noster*». Así

pues; de luz y gracia, de Cristo y María, estaba inundada el alma de Unamuno en aquellos días de bendición. ¿Por qué entonces no llegó a un definitivo encuentro con su Dios, si todo le empujaba hacia Él? Vayamos por pasos contados. Al final de ellos el lector se dará a sí mismo la respuesta.

III ¿Etapas hacia el encuentro con Dios?

El primer paso de Unamuno en su acercamiento a Dios lo señala aquel su estado de conciencia en que oye una soterrada voz que le incita a convertirse. «Agítanse los hombres mundanos, escribe, en la vanidad de sus esfuerzos y trabajos, para no oír a Dios que nos habla en el reposo de nuestra alma, en la quietud y el silencio». En la quietud y el silencio del sábado santo siente la invitación, que ha venido a ser litúrgica, del salmo 94, que reza: «*Hodie si vocem eius audieritis, nolite obdurare torda vestra*». Unamuno quiso oír la voz de Dios. Hasta le pide que le cure de su orgullo, aun sin nombrarlo, con la virtud que más se le opone, la sencillez: «¡Sencillez, sencillez! Dame, Señor, sencillez. Que no represente la comedia de la conversión, ni la haga para espectáculo, sino para mí». Esta plegaria la repite, retocada, otro día: «La comedia de la conversión impide la conversión verdadera. Esto es terrible. ¡Sencillez, Jesús mío, sencillez!»

Estos clamores de la conciencia de Unamuno dicen muy alto que iba al encuentro con su Dios. Hasta pudiéramos señalar el domingo de Resurrección como el día del encuentro logrado. En su *Diario* anota: «Anoche, sábado santo, a la hora de los ejercicios lucha interior... Hoy domingo de resurrección y yo no he resucitado todavía a la comunión de los santos». Todavía por la mañana del fausto domingo no ha habido encuentro. Pero ya por la tarde Unamuno transpira serena satisfacción, cuando atestigua: «Cristo ha resucitado en mí, para darme fe en su resurrección principio de su doctrina de salud... Dame, Señor, absoluta fe y ella será la prueba de sí misma y de su verdad».

Breves páginas después parece dar un comentario a su encuentro en la fe con estas frases por las que se incita a sí mismo a seguir por esta vía: «Hay que renacer. En tantos años no he sentido realmente ser bueno, no he hecho más que pensarlo... Sólo Dios es bueno. Pero Cristo nos dice también que seamos perfectos como nuestro Padre celestial. Querer ser bueno, y quererlo constante y ardientemente, esforzarnos por serlo; he aquí nuestra obra. Todo lo demás es obra de la gracia de Dios, que por Cristo nos ha hecho hijos suyos. Unamuno se siente aquí hijo de Dios. ¿No es esto afirmar haber llegado al abrazo con aquel a quien rezaba en el pueblo: Padre nuestro...?»

Y sin embargo, el despliegue del alma de Unamuno ante la nuestra hace ver que el encuentro de éste con Dios no fue pleno. Siguió inserto en su mente el malhadado racionalismo que le separó de su Dios. Nos hace ver Unamuno esta tragedia de su conciencia en esta sola frase: «*Al rezar reconocía con el corazón a mi Dios, que con mi razón negaba*». Adviértase, para mejor inteligencia de tan declarante fórmula, que aquí actúa la razón puramente racionalizadora de sus años universitarios, estilo Hegel o estilo Spencer. A esta razón la declara asesina de la vida cuando la impugna desde su irracionalismo vitalista. Pese a todo, en este su retiro espiritual, esta razón razonadora, arrebuja en el último sótano de su conciencia —ya saldrá a flote más tarde— se empecina en seguir negando a Dios, a lo que añade ahora una sonrisa de mofa a las revividas creencias que tan cerca tiene ante sí Unamuno.

De todo ello concluimos que si el corazón de Unamuno, con todos sus anhelos y deseos, dijo sí, su razón razonadora fue la única causa eficaz de que la conversión de Unamuno y su encuentro con Dios no se realizaran en plenitud de sencillez. El lector podrá recordar aquí las

conversiones ejemplares de san Agustín o del card. Newman. En ambas se advierte una totalidad de entrega. En primer término, de su inteligencia prócer. En Unamuno, por el contrario, la inteligencia, con su razón razonadora, se mantuvo siempre erguida ante el misterio de Dios. Hasta en los mejores momentos del fervor religioso de Unamuno. De aquí el fracaso parcial, pero muy sustantivo, de este encuentro de Unamuno con el Padre, a quien invoca con celeste lirismo en su comentario al *Padre nuestro*.

Mas, ¿qué efecto tuvo esta crisis religiosa de Unamuno, llamada de la gracia por parte de Dios y respuesta sincera, aunque no total, por parte del mismo Unamuno? Mucho se ha discutido este problema unamuniano. Mi larga reflexión me ha llevado a optar por la opinión de quienes piensan que el efecto primario de su crisis religiosa fue su inserción definitiva en el cristianismo. Nótese que con ello no se dicenada a favor de su ortodoxia. Tan solo se subraya que para Unamuno el tema cristiano vino a ser el centro de su vida.

Esto explica que en los años inmediatos a su *crisis* de Alcalá se entregara al estudio de las grandes cuestiones religiosas. De notar que diera preferencia a los teólogos protestantes: A. Harnack, A. Risch, etc... Esta misma pasión religiosa le llevó a leer al pensador danés, S. Kierkegaard, de quien se declara muy significativamente, no discípulo, como a veces se escribe, sino «*hermano en la pasión*».

Esta misma inserción en el cristianismo rezuman las principales obras que escribe después de la crisis: *Del sentimiento trágico de la vida*, *La agonía del Cristianismo*, etc... Culmina su sentido religioso en su novela, parcialmente autobiográfica, *San Manuel Bueno, Mártir*. El párroco de Valverde de Lucerna no se cansa de ser bueno, haciendo bondades. Ni de ser mártir, testificando en obras, su fe. Llevaba fervorosamente a la práctica el lema unamuniano: «*Credo quia consolans*». Y cuántos consuelos impartió la bondad de san Manuel. Sin embargo al cantar con su pueblo el gran himno de la fe y de la consolación, el *Credo*, nos cuenta Unamuno que, al llegar a lo de «creo en la resurrección de la carne y la vida perdurable», «la voz de don Manuel se zambullía, como en un lago, en la del pueblo todo, y era que él se callaba». La lectura de las páginas anteriores de la novela explican este cruciante silencio de don Manuel. En verdad, con su corazón creía creer, pero no creía. Esta concisa fórmula viene a ser cifra y compendio de la larga etapa de la vida de Unamuno después de su crisis de Alcalá.

Si en una ulterior demanda preguntara el lector por la contextura de la conciencia de Unamuno en los largos años de su etapa final, le respondo con un pasaje en el que él mismo se resume en breves líneas. Se halla en su obra fundamental: *Del sentimiento trágico de la vida*. El capítulo correspondiente lleva este título: *En el fondo del abismo*. Se trata de su propio abismo, del que da la contextura primaria a su vivir. Pues bien; después de evocar, una vez más, el contraste y lucha entre el sentimiento vital y la razón razonadora, constata: «Mas he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente y se abrazan como hermanos. Y va a ser de este abrazo, un abrazo trágico, entrañadamente amoroso, de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible»⁹. Anotemos que en este abrazo trágico, descrito por Unamuno, se halla de por medio Dios, por quien el corazón suspira y a quien la razón declara inexistente.

Este desgarramiento de razón y corazón hace que escriba estos versos tan doloridos que dirige a su Dios:

«Señor, señor, ¿por qué consientes / que te nieguen ateos? / Por qué, Señor, no te nos muestras / sin velos, sin engaños? / ¿Por qué, Señor, nos dejas en la duda, / duda de muerte? / ¿Por qué te escondes?... / Una señal, Señor, una tan solo, / una que acabe / con todos los ateos de la tierra; / una que dé sentido a esta sombría vida que arrastramos».

Si ahora, al final, el lector hace la pregunta tan repetida de si Unamuno halló a Dios o no lo halló, le remito a estos versos del cierre de su poema religioso, *El Cristo de Velázquez*:

«¡Dame, / Señor, que cuando al fin vaya rendido / al salir de esta noche tenebrosa, / me entre en el claro día que no acaba. / ¡Mis ojos puestos en tus ojos, Cristo, / mi mirada anegada en Ti, Señor!»

[—> *Ateísmo; Fe; Filosofía; Hegelianismo; Iglesia; Jesucristo; María; Misterio; Padre; Racionalismo; Religión; Resurrección.*]

Enrique Rivera

UNITARIANISMO

SUMARIO: I. Formas antiguas (s. II-IV).—II. Humanismo y reforma (s. XVI-XVII).—III. Las iglesias unitarias anglosajonas (s. XVII-XIX).—IV. Problemática actual.—V. Temas de fondo. Identidad del cristianismo.

Se llama *unitario* aquel tipo de cristianismo que, de un modo o de otro, rechaza o devalúa el dogma de la Trinidad y afirma que en Dios no existe más que una gran persona, un todo en el que vienen a incluirse y condensarse los aspectos de lo divino. Por eso, los defensores de esta tendencia suelen llamarse también *antitrinitarios*: niegan la existencia de una comunión personal intradivina y consideran a Cristo y al Espíritu Santo como formas diferentes de hablar del mismo Dios o como simples criaturas.

Más que un sistema fijo y bien preciso de teología, el unitarianismo ofrece un modo genérico de asumir y pensar el cristianismo. Por eso puede condensarse y se condensa en múltiples caminos o sistemas. Distinguimos de un modo aproximado aquellos que son más importantes: Formas antiguas (s. II-IV); humanismo y reforma (s. XVI-XVII); las iglesias unitarias (s. XVIII-XIX). Desde ese fondo estudiaremos los problemas y aspectos más salientes de eso que podemos llamar el *unitarianismo cristiano*.

Éste es un tema que viene a situarnos en el centro del dogma y de la vida de la Iglesia cristiana. Se trata de saber quién es Dios y de expresar su misterio de unidad y comunión en referencia a la vida de los hombres. Ciertamente, *Dios es uno*, como ha confesado el *Shema* de la Biblia (Dt 6, 4-6) y como luego han precisado en clave de pensamiento racional los mayores filósofos de la tradición judía, cristiana y musulmana. Por eso, al ocuparnos de este tema debemos situarnos en el centro de las reflexiones filosófico-teológicas de las religiones proféticas y del mismo pensamiento (ontología, teodicea) de Occidente.

El tema es también muy importante en clave de ecumenismo religioso más extenso, en relación con el budismo e hinduismo, el universalismo chino y las diversas corrientes de experiencia espiritual que se han venido a dar sobre la tierra (zoroastrismo y gnosis, esoterismo y ocultismo, etc.). Aquí no podemos estudiar más por extenso los problemas que están relacionados con esa perspectiva más extensa, pero hemos querido señalarlos: se trata de expresar el ser de Dios en su posible carácter personal y trascendente (judaísmo, islamismo), se trata de indicar su hondura siempre *huidiza* y silenciosa (budismo) o de indicar su realidad abarcadora como fondo de todo lo que existe (hinduismo); se trata, en fin,

demostrar la novedad del cristianismo, allí donde se vinculan y se implican sus dogmas primordiales.

El hecho de que dentro de la misma tradición eclesial haya existido y siga existiendo un movimiento unitarista *antitrinitario* es de máxima importancia: nos sitúa en el espacio donde los cristianos sienten más dificultades en aceptar aquello que parece más característico y distinto en su creencia: la *comuni3n interpersonal* divina (Padre, Hijo y Esp3ritu Santo) y la *encarnaci3n* del Hijo en Cristo. Y con esto podemos empezar ya nuestra exposici3n.

I. Formas antiguas

Existen en la Iglesia primera varias formas de unitarianismo que se encuentran vinculadas al transfondo religioso del ambiente y a la misma novedad del proceso dogmático cristiano. De manera general los dividimos en cuatro tipos principales. Ellos marcan eso que podemos llamar los grandes riesgos de la teología cristiana antes de fijarse el dogma trinitario y cristológico en los primeros Concilios de la Iglesia (Nicea, Constantinopla, Calcedonia).

Los primeros unitarios son los *adopcionistas*, de origen y fondo judío. A veces se les llaman *ebionitas*, los pobres; otras veces se les suele llamar sin más judeocristianos. Hay entre ellos muchos tipos y tendencias. Algunos se mantienen dentro de la ortodoxia eclesial, aunque sus afirmaciones sean imprecisas. Otros, en cambio, se alejan de la fe más honda y fundante de la Iglesia, rechazando la divinidad de Jesucristo a quien conciben, sin más, como un *profeta*, un enviado escatológico de Dios en la línea de los grandes profetas y sabios de otro tiempo. De esa forma mantienen la *unidad de Dios*, el dogma primordial del judaísmo.

Es aquí donde ha venido a darse la primera gran disputa y ruptura de la Iglesia. Los primeros teólogos Oustino y Taciano, Atenágoras y Teófilo de Antioquía, por citar sólo algunos más representativos) pueden correr el riesgo de un cierto adopcionismo o, quizá mejor, de un *subordinacionismo*: todavía no han fijado conceptualmente el carácter eterno de la filiación divina del Hijo (que es Cristo); por eso pueden parecer unitarios (ven a Dios como alguien que se encuentra separado de la historia humana, en pura unidad consigo mismo). Sin embargo, al resaltar el carácter divino de Jesús, ellos afirman y confiesan la fe nueva de la Iglesia. Pues bien, rompiendo esa fe, surgieron *unitarianistas radicales* que defendían la «unidad estricta de Dios», en la línea del judaísmo. Ellos conciben a Jesús como un simple ser humano; fue engendrado de la historia de los hombres, como un hijo de José y María; sólo en un momento posterior, en virtud de sus méritos, a través del proceso de entrega de su vida, fue *adoptado* como Hijo de Dios e introducido de algún modo en su misterio salvador. De esa forma, el camino de Jesús queda asumido dentro de la confesi3n judía: el Cristo de Dios es simplemente un hombre de la tierra. No existe ya lugar para una verdadera Trinidad; tampoco puede darse encarnaci3n de Dios en nuestra historia.

También son unitarios los *arrianos*, aunque ellos acentúen el influjo de la vida y pensamiento griego dentro de la Iglesia. En algún sentido, los arrianos se hallan cerca del antiguo judaísmo: siguen destacando la unidad y transcendencia de Dios respecto a todos los humanos. Más aún, ellos resaltan la obediencia y sumisi3n del mismo Cristo: como verdadera criatura, como un hombre de la tierra, Jesús mismo ha debido «someterse» a la voluntad de Dios, apareciendo así como modelo de obediencia para todos los creyentes. La religi3n se entiende así como experiencia de sometimiento, una visi3n de absoluta dependencia. Sólo Dios se encuentra arriba, como ser único y distinto. Cristo y todos los hombres de la tierra han de encontrarse sometidos a su fuerza creadora.

Pudiéramos decir que el arrianismo es un adopcionismo en forma griega. Por eso acepta los modelos característicos del pensamiento helenista, al menos en su forma platónica: Dios se encuentra arriba, como *el Uno* del que todos dependemos. Nosotros nos hallamos abajo, perdidos y dispersos en la tierra, como *multiplicidad* abierta hacia la muerte. Pues bien, entre Dios y los hombres, como mediador de vida en clave descendente (revelador de Dios) y ascendente (salvador para los hombres) se encuentra Jesucristo. Es criatura de la historia: pero es una criatura más excelsa y elevada que las otras. Por eso puede servirnos de modelo y de ayuda en el camino que conduce a lo divino. No existe Trinidad (no hay encuentro de amor intradivino); no existe verdadera encarnación (Dios no penetra de verdad en nuestra historia).

Hay un tercer tipo de unitarianismo: el *gnóstico*. Su origen y sentido no es sin más judío (como el adopcionismo). Tampoco podemos tomarlo como griego, en la línea del arrianismo, pues rechaza el carácter positivo de este mundo. El gnosticismo es más bien la experiencia de *la gran mezcla*: hay una especie de unidad sagrada donde se vinculan todos los vivientes. El mismo Dios forma parte del «gran todo» en constante movimiento. En ese conjunto se unifican y disuelven, se distinguen y luego se vinculan las diversas realidades del cielo y de la tierra.

Los gnósticos son unitarios porque *todo es Dios, como elemento y parte de un proceso de expansión y caída intradivina*. No se puede hablar de verdadera comunión de personas dentro del misterio. No hay relación permanente del Padre con el Hijo, ni del Hijo con el Padre en el Espíritu. Eso que los cristianos han llamado «personas» son sólo momentos del proceso siempre repetido de caída y ascenso de Dios. Por eso no se puede dar encarnación: no hay presencia personal del Hijo de Dios en Jesucristo. El mundo es malo; la realidad actual del hombre es consecuencia de una «caída de Dios». Por eso, la encarnación terminaría siendo mala, expresión de una impotencia de Dios que buscaría fuera de sí mismo aquello que falta en su misterio. No hay encarnación; no hay verdadero descenso de Dios hacia lo humano. Lo que existe es solamente un proceso de expansión y retorno intradivino, en clave de unidad impersonal. Por eso afirmamos que los gnósticos son unitaristas: sólo conocen un Dios impersonal, rechazan toda forma de apertura de Dios hacia lo externo de sí mismo, en clave de encarnación o amor creador. Lo que existe es sólo la aventura intradivina del gran Dios que sin cesar se pierde y sigue siempre buscándose a sí mismo.

Viene en cuarto lugar el *unitarismo modalista*, el más conocido de todos. Sus representantes son Noeto y Práxeas, Epígono y Sabelio. Ellos expresan eso que pudiéramos llamar el triunfo de la «homousía» plena: en Dios no existe más que una gran naturaleza interpretada, a la vez, como persona. Por eso, lo que los cristianos ortodoxos llaman «personas trinitarias» no son más que formas o modos de manifestarse el único gran Dios. El aparece en el AT como Padre creador; en el NT viene a presentarse como Cristo y Salvador; éste es el Dios que, dentro de la Iglesia, se desvela como Espíritu de vida en la existencia de los hombres.

No hay por tanto tres personas diferentes. Sólo hay rostros (prósopa) o maneras de expresarse el mismo Dios, que está siempre cercano y es siempre inaccesible a la experiencia de los hombres. Significativamente, estos cristianos de tendencia unitarista recibieron el nombre de *patripasianos*, porque al defender la unidad personal del Padre y Cristo terminaban afirmando que el mismo Padre había sufrido y muerto por los hombres. Ciertamente, los cristianos ortodoxos sabían y saben que el Padre ha padecido con Jesús, le ha acompañado en el misterio de muerte del Calvario. Pero no ha sido el Padre el que ha muerto. Ha muerto el Hijo, poniendo su vida y su dolor en manos del Padre que le acoge y resucita. Nuevamente vemos que el misterio de la encarnación verdadera resulta inseparable del dogma trinitario: sólo puede hablarse del «dolor de Dios» (y de la muerte redentora de Jesús) si es que aceptamos la diferencia personal intradivina: muere en Cristo el mismo Hijo de Dios, poniendo su vida en

manos de Dios Padre. Ambos se aman, se encuentran y vinculan de manera amorosa y redentora en la cruz de Jesucristo.

Conforme a lo indicado, puede haber dos tipos básicos de unitarianismo. El primero es el *unitarianismo de la disociación*: no puede aceptar la unión de Dios y Cristo y por eso los disocia, haciendo que ellos formen dos realidades distintas. De esa forma, Dios permanece como unidad separada, sin *expansión* o comunión interna. En esta línea se mueven el adopcionismo y arrianismo.

El segundo es el *unitarianismo de unificación interna*. Toma a Dios como unidad sustancial estricta donde no existe lugar para personas. De esa forma se diluyen las diferencias, sea integrándose en la unidad inmóvil de Dios (modalismo), sea interpretándose como momentos siempre cambiantes de un proceso impersonal divino (gnosticismo).

El problema de fondo está en que no se acepta *la unidad en la diferencia* (las personas mantienen su propia identidad al existir y realizarse dentro de la gran comunión intradivina). Sólo allí donde se acentúa y se valora la diferencia personal dentro de la unidad o identidad de esencia, puede darse verdadera encarnación: el Hijo de Dios asume, desde su propia realidad personal, el camino de historia de los hombres, expresando y manifestando dentro de ella el misterio radical de lo divino. Pero con esto desbordamos el tema de unitarianismo antiguo y planteamos los problemas que han venido a discutirse en tiempos más recientes.

II. Humanismo y reforma (ss. XIV-XVII)

Tres son, a mi juicio, las razones principales del *resurgimiento unitarista* de los siglos XVI-XVII. Influye, en primer lugar, la *vuelta al neoplatonismo*: lo divino se concibe como un todo unitario, sometido a un tipo de proceso interior donde se vinculan y unifican de manera radical sus diferencias. Dentro de este esquema ya no queda lugar para personas diferentes: las almas de los hombres forman parte del proceso radical de lo divino; los momentos de la realidad de Dios no son personas sino modos o maneras de su vida eterna.

También ha influido la *fascinación hermética*, especialmente visible en los filósofos y místicos de Italia. El descubrimiento y traducción del *Corpus Hermeticum* fue uno de los acontecimientos más importantes del renacimiento italiano. Por vez primera, los pensadores de la Europa Cristiana se encontraban ante aquello que parecía ser la ciencia y teología más antigua de los hombres. Pues bien, dentro del hermetismo no hay lugar para personas; no hay pluralidad estricta en Dios ni tampoco en la historia de los hombres. Dios se viene a concebir como el gran todo en que los hombres se encuentran inmersos. La experiencia primordial de los creyentes se entiende como mística de identificación intradivina.

Estrictamente hablando, la reforma protestante ha sido contraria al humanismo platonizante y al hermetismo de los pensadores de su tiempo. Por eso ha destacado la transcendencia de Dios y el misterio de la Cruz de Jesucristo, superando todo aquello que pareciera simple sabiduría de este mundo. Pero, en paradoja, en el fondo comprensible, al acentuar el «libre examen» de la Biblia y al querer oponer a las «especulaciones teológicas», cierto tipo de protestantismo ha terminado favoreciendo el unitarianismo.

No olvidemos también que el unitarianismo ha pretendido ser *universalista*, destacando las bases comunes de la fe en cristianos, judíos y musulmanes. Todos ellos concuerdan en la visión de un Dios único. Por eso, la diferencia cristiana (Trinidad y Encarnación) puede dejarse a un lado como si fuera algo accesorio, una especie de símbolo caduco. En sí mismo Dios sería *sólo*

uno (sin Trinidad estricta) y aquello que los cristianos llaman *encarnación* de Cristo sólo un modo privilegiado de hablar de la presencia universal de Dios en la historia y el camino de los hombres.

Pero vengamos ya a los pensadores más representativos. El primero y mayor de todos fue *Miguel Servet* (1511-1553), humanista y médico español que vivió inmerso en las más grandes disputas teológicas y eclesiales de su tiempo. Defendió nuevas doctrinas trinitarias en su libro *De Trinitatis Erroribus* (1531) y partiendo de ellas quiso elaborar su *Restitución del Cristianismo* (1546). Perseguido por la jerarquía católica fue luego condenado y quemado por la Inquisición de Calvino en Ginebra.

Servet ha querido llevar hasta el final la *reforma* cristiana que habían iniciado Lutero y Calvino. Pensó que para ello no bastaba un simple cambio eclesial, un modo nuevo de entender la experiencia de la gracia. Había que ir al fondo, presentando a Jesús como mediador entre el Dios trascendente, siempre inaccesible (el Padre), y los hombres que se encuentran como perdidos sobre el mundo. Hay en Servet rasgos cercanos al más claro arrianismo. Pero hay también influjos del pensamiento neoplatónico y la mística (hermetismo). Su visión es, al mismo tiempo, especulativa y experiencial; en ella se vinculan el nuevo conocimiento humanista y la búsqueda de unión inmediata con Dios.

En un determinado plano, el *servetismo* parece destacar la diferencia entre Dios y los hombres. Dios se encuentra siempre separado; nosotros le encontramos solamente en Cristo, a quien debemos tomar como el mayor intermediario entre su ser y el mundo. Pero, al mismo tiempo, en camino que parece totalmente lógico, Servet ha terminado defendiendo un panteísmo abarcador, en la línea de la especulación y el pensamiento posterior de G. Bruno y de B. Espinoza. De esa forma se vinculan y unifican la más honda transcendencia (Dios que siempre se encuentra más allá) y la visión más radical de la inmanencia divina (panteísmo). Falta aquí la Trinidad, como expresión de encuentro intradivino, y también la Encarnación, como presencia personal del Hijo de Dios en nuestro mundo. Servet ha diluido la novedad cristiana en aras de su racionalismo místico humanista. Condenándole a muerte, Calvino demostró la intransigencia de su tiempo, pero supo discernir: estrictamente hablando, en plano de afirmación teológica (no de tradición y vida), Servet no era cristiano.

Hemos dicho que Servet ha sido el más grande de los unitarianistas. Pero no ha formado escuela ni ha dejado herencia eclesial significativa. Esto lo han hecho los maestros italianos y especialmente *F. Socino*. Ellos han querido reinterpretar el cristianismo, yendo más allá de las posturas del protestantismo clásico (luterano o calvinista) y asumiendo como básicos los temas y modelos de pensamiento del humanismo antecedente.

Tras la muerte de Servet y las persecuciones declaradas contra ellos tanto en los países protestantes como en los católicos, los unitarianistas italianos (Lelio y Fausto Socino, F. Stancari, G. Alciati, G. Biandrata y algunos más) tuvieron que emigrar a Polonia y también a Transilvania (zona húngara de la actual Rumania) donde hallaron un apoyo relativo de los reyes y las poblaciones, pudiendo establecer las primeras *Iglesias unitarias* estrictamente dichas de la historia cristiana. Ellas pervivieron, en medio de cambios y dificultades, hasta primeros del siglo XIX.

Como hemos indicado, el más conocido de los pensadores de este movimiento fue F. Socino (1539-1604), descendiente de una importante familia de juristas de Siena (Italia), que tuvo que emigrar a Polonia, donde estableció las bases doctrinales de la nueva «confesión unitaria». Sus enemigos le acusaron de arriano, por negar la plena divinidad de Jesús. Sus seguidores

tomaron a veces el nombre de *socinianos*. Su doctrina fundamental puede condensarse de esta forma:

- 1) En Dios sólo existe una persona, el Padre. Todos los que ponen en Dios varias personas destruyen su unidad, rompen su esencia y su misterio transcendente.
- 2) Jesucristo es simplemente un hombre: un personaje importante, concebido por el Espíritu y ungido por Dios en el bautismo. Ciertamente, ha resucitado y está a la derecha de Dios Padre, sobre el cielo. Pero no deja por eso de ser hombre.
- 3) Los socinianos se dividieron sobre el tema de la adoración de Cristo. Unos la rechazaban, pero otros la aceptaban: Jesús es plenipotenciario de Dios y, por eso merece el respeto y culto de los hombres, aunque no sea en sí mismo divino.
- 4) Estrictamente hablando, el socinianismo acaba siendo un tipo de humanismo cristianizado. No admite pecado original, ni puede hablar del valor sacramental de la Iglesia o de los ritos (bautismo, eucaristía, etc.).

Es significativo el hecho de que el unitarianismo no haya logrado implantarse con fuerza en los países cristianos en los siglos XVI y XVII. Católicos y protestantes disputaron y siguen disputando sobre temas de gracia y eclesiología, pero mantuvieron su unidad sobre los temas trinitarios y cristológicos: unos y otros aceptaron, igual que las iglesias ortodoxas, la base dogmática de los cuatro primeros concilios ecuménicos.

Los unitarianistas, en cambio, se escindieron de la antigua base cristológica y trinitaria de la Iglesia, rompiendo de esa forma la unidad fundante de la fe tradicional cristiana. Conforme a su visión, el camino de evangelio de Jesús acaba siendo un tipo nuevo del mismo espiritualismo humanista que podemos encontrar en varias religiones. En otras palabras, el cristianismo perdería su identidad y diferencia, convirtiéndose en expresión de eso que podemos llamar la «religión eterna» de los hombres.

Tomado como grupo o confesión cristiana, el unitarianismo de los siglos XVI y XVII ofrece una importancia reducida, limitándose a los países ya citados de Polonia, Lituania y Transilvania. Sin embargo, tomado en sentido más extenso, el unitarianismo ha tenido una importancia muy grande en la vida religiosa y cultural del occidente. El Dios trinitario se mantiene como base de la confesión creyente en las iglesias oficiales, pero ha perdido casi toda su importancia en el nivel real del pensamiento y vida de muchísimos cristianos. Los humanistas habían ya tendido a silenciarlo en el siglo XV y XVI, destacando al Dios de Platón sobre el Padre de N. S. Jesucristo. Lógicamente, los filósofos posteriores, dentro ya del racionalismo imperante (Descartes y Espinoza, Leibniz y Wolff) se preocuparon por mostrar la *naturaleza unitaria* de Dios, olvidando o silenciando *las personas*. La Trinidad ha venido a convertirse de esa forma en misterio inoperante, como reliquia innecesaria de tiempos ya pasados.

De manera quizá un poco exagerada podríamos decir que las iglesias cristianas de los siglos XVI y XVII fueron trinitarias y admitieron la encarnación de Dios en Cristo, pero la cultura dominante de esos siglos vino a convertirse de algún modo en *unitaria*: silenció el Dios trinitario para ocuparse de eso que pudiéramos llamar el «absoluto» del ser o pensamiento de los hombres.

III. Las Iglesias unitarias anglosajonas

El tema empalma con lo dicho en apartados anteriores. Sigue influyendo el «Dios de la razón» en clave de filosofía y búsqueda humanista. Influye también, de alguna forma, la nueva libertad de pensamiento que se encuentra vinculada a la Reforma Protestante. Pero ahora hallamos tres nuevos motivos que resultan dominantes. Ellos nos permiten entender la expansión del unitarianismo en los ambientes cultos de tradición anglosajona (Gran Bretaña y Estados Unidos de América).

Un primer motivo o elemento impulsor del unitarianismo es el *deísmo* que se fue extendiendo en los ambientes ilustrados en el siglo XVII y, sobre todo, en el XVIII. Deístas fueron filósofos como Locke, escritores como Milton, científicos como Newton, pensadores como Clarke o Voltaire, lo mismo que gran parte de los inspiradores e impulsores de la Revolución Francesa. En general, ellos aceptan la existencia y sentido de un Dios que está en el fondo de todo lo que existe. Pero ese es sólo un Dios de tipo racional, principio sustentante del orden cósmico, garantía de valor para lo humano. Existe Dios, pero queda lejos: no se ha revelado de manera personal, no fundamenta ningún tipo de contacto positivo o directo con los hombres. Esto significa que no tiene ya una vida trinitaria ni puede encarnarse en Jesucristo.

Este Dios es la razón genérica del mundo, pero no es Padre de Jesús. Por eso no se puede hablar de Trinidad: carece de sentido buscar la existencia de un diálogo de amor intradivino. Lógicamente, Jesús pierde su carácter de Hijo de Dios y queda convertido en mero modelo de moral o racionalidad para los hombres.

En esta misma línea podemos destacar ya el segundo motivo: *el racionalismo moralista*, sobre todo en la forma que le ha dado Kant hacia el final del siglo XVIII. Como es bien conocido, Kant ha rechazado la posibilidad de un conocimiento de Dios a partir de la razón pura o la ciencia. El camino para Dios es la moral: el sentido y exigencia de la actividad individual y social de los humanos. De ese modo ha formulado su *revolución copernicana* en la visión de Dios: no le podemos conocer por la teoría; sólo le encontramos a través del compromiso moral de nuestra vida. En este aspecto, Kant acepta y sistematiza el moralismo anglosajón.

Conforme a la visión de Kant, Dios es la *razón moral*: principio y sentido de aquel gran talión escatológico que marca la sanción final de nuestra vida y nuestra historia. Dios está presente como racionalidad ética, en la raíz y en el final de nuestra vida. Pero ese Dios ya no se puede interpretar de forma trinitaria. El mismo Kant ha formulado su postura de una forma lapidaria en la *Disputa de las facultades*: la expresión trinitaria de Dios carece de sentido racional y de ella es imposible sacar ninguna consecuencia cultural o religiosa para el hombre. Dios es simplemente *uno*, como expresión de la sanción ética (racional) del ser humano. Hablar de la Trinidad sería volver hacia una especie de lenguaje mitológico imposible de aplicar o de entender en nuestro tiempo. Lógicamente, Kant ha rechazado también la encarnación de Dios en Cristo. Cristo es simplemente un hombre bueno, aquel que ha expresado con más fidelidad el ideal de vida justa de los hombres. Por eso, el verdadero cristiano debe ser unitarista. Estamos en el mismo centro del pensamiento moderno de Occidente.

El unitarismo puede recibir y ha recibido también carácter *humanitarista y espiritualizante* en pensadores como R.-W. Emerson (1803-1882), uno de los autores, más influyentes de los Estados Unidos de América. Emerson pertenece a un tipo de *cristianos liberales* que rechazan toda iglesia establecida (jerarquizada) interpretando el evangelio de Jesús como llamada a la tolerancia, al amor mutuo y la búsqueda de la perfección espiritual. Evidentemente, en esta perspectiva no se puede hablar de un Jesús divino; tampoco puede aceptarse ya la Trinidad, interpretada como riqueza personal intradivina. Por eso, Emerson se declara unitario: quiere superar la «idolatría» de un Jesús a quien los fieles ordinarios de la Iglesia miran como ser semidivino y le acepta sólo como amigo y compañero: nos ayuda a descubrir de una manera

personal a Dios, para rezarle y venerarle directamente, desde el fondo del alma. Aquí volvemos a encontrar gran parte de las ideas ya estudiadas al tratar de otros modelos de unitarianismo. Está de fondo un tipo de *nuevo arrianismo*, pero ahora Jesucristo viene a interpretarse como revelador de Dios más que como ser «semidivino». Ha triunfado, según eso, un *profetismo* de carácter ético y sentimental, donde Jesús viene a mostrarse como iluminador de las conciencias. Estamos en la misma línea del *deísmo ya* estudiado. Pero hay una diferencia, que viene dada por la misma perspectiva en que ha venido a situarse Emerson, al centro de la gran esperanza de futuro que triunfaba en los Estados Unidos. Concibe a Dios como garantía de progreso indefinido; vivimos en Dios, de tal manera que vamos avanzando en su conocimiento y en el conocimiento y triunfo de lo humano, dentro de una especie de panteísmo universal.

De esta forma, separado de sus raíces dogmáticas cristianas, el unitarianismo ha podido venir a convertirse en religión universal del progreso humano, leído en clave de racionalismo moralista de Occidente. Pero este ha sido sólo un signo del momento final del gran proceso. Para interpretarlo rectamente debemos volver hacia atrás, retomando los motivos ya estudiados (deísmo, racionalismo moralista) y señalando a partir de ellos el surgimiento y desarrollo de las comunidades unitarianistas del mundo anglosajón.

Ya a principios del siglo XVII, asumiendo la doctrina de los socinianos, *John Biddle* publicó en Inglaterra varios escritos antitrinitarios. En ese mismo país, en 1774, *Th. Lindsey* logró fundar una comunidad unitaria, cuyos miembros suponían que la fe trinitaria de los fieles normales de la Iglesia no es más que idolatría. En esta misma línea avanzó *Joseph Priestley* (1733-1804) que empezó siendo unitariano en Inglaterra, apoyó después la Revolución Francesa y terminó refugiándose en los Estados Unidos donde publicó muchos libros en defensa de sus doctrinas religiosas.

Tanto en Gran Bretaña como en los Estados Unidos siguen existiendo desde entonces comunidades cristianas unitarias que quieren mantenerse fieles a la herencia humanista y social de sus antepasados. Éstas son las notas más significativas de su forma de entender el cristianismo.

a) *Apertura universal*. Las iglesias unitarias son cristianas pero quieren destacar aquellos rasgos de la fe que son comunes a todas las religiones de tipo teísta, especialmente el judaísmo e islamismo. De esta forma se pone de relieve el aspecto común de las religiones, en clave de *nivelación dogmática*. Los creyentes se vinculan por aquello en que coinciden sus creencias. De manera consecuente rechazan o dejan en olvido aquello que la tradición cristiana había fijado como base de su fe (Trinidad y Encarnación).

Con esto se plantea la manera de expresar o potenciar la unidad interhumana. Los *unitaristas* suponen que los hombres sólo pueden vincularse por lo bajo, abandonando sus creencias más particulares: Es preciso que los «creyentes» olviden o releguen lo que tienen de más propio, para así aceptar o destacar mejor lo que es común a todos los humanos. Pues bien, en contra de eso, los cristianos confesionales (católicos, ortodoxos y protestantes) piensan que lo más propio de su fe (Trinidad y Encarnación) es base y garantía de unidad para todos los humanos. En otras palabras, el mismo centro de la confesión cristiana puede presentarse y se presenta como lugar de nuevo y más profundo ecumenismo. La fe en Jesús, Hijo de Dios, y la confesión trinitaria no sirven para separarnos de los otros sino que nos vinculan de manera más profunda con todos los hombres de la tierra.

b) En segundo lugar, los partidarios del unitarianismo han destacado el valor de la fraternidad y el *humanismo*: lo que importa para ellos no es el dogma, fuente secular de disensiones para

múltiples creyentes. Trinidad y Encarnación quedan a un lado, como signos de escisión y división entre los hombres. Lo que importa es la unidad de praxis, es decir, el compromiso en favor de los necesitados y la unidad entre todos los humanos. Siguiendo esa postura, las iglesias unitarias del mundo anglosajón han venido a convertirse en instituciones de tipo filantrópico.

Evidentemente, el humanismo práctico es valioso y muy fecundo, pues deriva de la misma raíz del evangelio. Sin embargo, allí donde ha perdido su savia dogmática (Trinidad y Encarnación), ese humanismo puede acabar perdiendo también su fuerza creadora, hasta venir a convertirse en simple ideal inoperante. La fe en la Trinidad es fundamento de amor hacia los otros: la filantropía debe presentarse como consecuencia y actualización del hondo encuentro de amor intradivino. Sólo porque Dios mismo es amor tenemos que amarnos los humanos; sólo porque el Hijo de Dios se ha encarnado en el Cristo, muriendo por los hombres, podemos y debemos encarnarnos, en gesto de amor activo hacia los más necesitados. Por eso, los cristianos confesionales quieren expresar y realizar mejor la urgencia del amor interhumano manteniendo la fe trinitaria, tal como se expresa por la Encarnación del Cristo.

IV. Problemática actual

Hemos planteado ya los momentos y problemas principales del unitarianismo cristiano. Aquí podemos resumirlos para precisar mejor la importancia que ellos tienen en el momento actual de la vida de la Iglesia y del mismo pensamiento teológico. Podemos tomar como modelo o punto de partida el libro de G. Lampe, *God as Spirit* (SCM, London, 1983). Lampe no es unitariano en el sentido confesional: no quiere fundar una Iglesia nueva sobre la negación de la Trinidad. Pero todo su pensamiento, su manera de entender el cristianismo, lleva a la ruptura del dogma trinitario, interpretado ya como mero símbolo de encuentro de Dios con los hombres.

Empecemos por el *esquema general*. Lampe mira a Dios como un «ser abierto»: hace que surja realidad y vida fuera de sí mismo. Por eso suscita a los hombres como seres capaces de escuchar su Palabra y acogerle. Dios no se «clausura» dentro de sí mismo; no llega a definirse por su encuentro de amor trinitario. Dios realiza su esencia y se define a través del surgimiento de lo humano. Así podemos hablar de una «dualidad abarcadora» formada por Dios y los hombres en comunión de llamada y respuesta.

Desde aquí podemos decir que Dios es *unitario* dentro de sí mismo y que la *dualidad* comienza con el mundo. Por eso, la creación parece casi necesaria: Dios no puede cerrarse en su esencia, no puede estar sin «darse», es decir, sin comunicar lo que lleva dentro. Por eso, la negación de la Trinidad está exigiendo una especie de apertura obligada de Dios hacia las cosas. Llegamos con esto a los límites de un panteísmo cristiano.

Esto significa que, suscitando la vida de los hombres como seres capaces de escucharle y acogerle, Dios mismo se dualiza. En otras palabras, sin dejar de existir en sí, Dios emerge en lo distinto de sí (en lo humano). De esa forma, el mismo Dios se busca y se responde, en proceso de comunicación inmanente de tipo casi hegeliano. Parece que Dios busca en el hombre aquello que le falta en su soledad transcendente. Al no ser comunión inmanente (Trinidad de personas que se encuentran y gozan en sí mismas), Dios tiene que realizar la comunión en su apertura hacia los seres del mundo. Pues bien, en contra de eso, la confesión tradicional cristiana ha dicho que *Dios es comunión de personas* perfectas y formadas de tal modo que no tiene que buscar fuera aquella plenitud que le falta al interior.

Hay que distinguir, por tanto, dos formas de comunión y dualidad. Hay una *dualidad* o mejor hay una *Trinidad intradivina*, como encuentro del Padre con el Hijo en el Espíritu. Esa Trinidad expresa la perfección de Dios, refleja y contiene su misterio. Sólo en un segundo momento, como expansión del encuentro intradivino, puede hablarse de una comunión histórica de los hombres con Dios. En otras palabras, sólo la *Trinidad inmanente* es principio y sentido de la *Trinidad* económica, para hablar en términos ya usuales en la teología.

Lampe sólo conoce la Trinidad económica: Dios se vuelve Trinidad al encarnarse en Jesús y al expresarse como Espíritu. En otras palabras, la Trinidad es expresión y contenido del encuentro de Dios con los hombres, a través del camino de la historia. Eso significa que no existe Trinidad de Dios en sí. Tomado en sí mismo, fuera de la creación y de la historia, Dios es simplemente *Uno*. De esa forma se completarían el unitarianismo inmanente de Dios y la Trinidad económica.

Conforme a esta visión, Dios no ha sido ni será una *comunión perfecta*; no puede hallarse nunca clausurado. Dios es *comunión que se va haciendo* en el proceso de la historia de los hombres. No puede hablarse aquí de un *homooúsios* de los hombres con Dios en el sentido estrictamente trinitario y cristológico. Dios da (se expresa), el hombre acoge y se realiza recibiendo su ser en la historia. En el fondo, Lampe sigue interpretando la realidad en términos dialécticos de proceso más o menos hegeliano. A través de su «expansión» (surgimiento del hombre) Dios se enfrenta con aquello que está fuera de sí mismo, estableciendo así una especie de antítesis total donde se incluye todo lo que existe. Sólo en un segundo momento, en proceso de retorno y reconocimiento, los hombres vuelven a Dios y se establece la síntesis final de todo lo que existe.

En esta perspectiva de unitarianismo fundante y Trinidad sólo económica, *Jesús* no es más que un hombre perfecto que recibe la presencia del *Espíritu*, es decir, la actividad conformadora de Dios. En sentido estricto, *Espíritu* es el modo de comunicarse de Dios, es su presencia en aquello que está fuera de sí mismo. Por eso el Espíritu no se puede entender como persona. No es una realidad distinta en lo divino. Es el mismo Dios en cuanto se abre hacia los hombres, ofreciéndoles espacio de realización y búsqueda divina. Pues bien, en ese aspecto, Jesús viene a desvelarse como *el hombre del Espíritu*; es el hombre perfecto, aquel «profeta» o inspirado donde llega a desvelarse el misterio de Dios para los hombres.

Eso significa que, en *el principio* no existía Trinidad. Sólo existía el Dios unitario que quiere expandirse y se expande hacia los hombres, haciendo que ellos surjan en la historia como una expresión de su apertura y su necesidad interna. Podemos decir que Dios encuentra en los hombres aquello que le falta en sí mismo (la posibilidad de comunión o amor entre personas). Ya tenemos frente a frente *a Dios y a los hombres*. Por un lado la transcendencia de Dios. Por otro la economía o camino de la historia. Pues bien, Dios y el hombre, siendo diferentes y estando separados, se relacionan y comunican por medio del Espíritu.

El Espíritu es, por tanto, la *comunicación* definitiva. Es *Dios mismo* en cuanto abierto, expandiéndose a los hombres. Pero, al mismo tiempo, el Espíritu es la vida más profunda de los hombres; es aquello que a los hombres les lleva a trascenderse, buscando su principio y sentido en lo divino. De esa forma volvemos a encontrar el esquema señalado: en sí mismo Dios es *unitario*; en su apertura al mundo es *trinitario*. La Trinidad pierde por tanto su carácter inmanente como expresión de la transcendencia originaria de Dios, que vale por sí misma, y se convierte en expresión de la apertura de su ser hacia los hombres.

De esa forma, ni Dios es Dios, ni los hombres son verdaderamente humanos. *Dios no es Dios*, no existe ni se expresa plenamente por sí mismo: carece de comunión interna, de diálogo y

amor intradivino. Así aparece como eterno buscador y quiere hallar en los hombres aquello que le falta en sí. Pero tampoco los hombres son hombres, es decir, verdaderamente humanos y capaces de realizarse en cuanto tales. Sólo son un momento del despliegue de Dios que se está buscando a sí mismo: son eso que podríamos llamar el «modo externo» de ser de Dios.

Pues bien, en contra de eso, el dogma trinitario de la Iglesia nos permite superar tanto el *unitarianismo* inmanente de Dios cómo la necesidad de una creación. Dios es comunión eterna, siendo desde siempre «encuentro de personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo forman el misterio de su amor originario. Por eso, en Dios no falta nada: está clausurado en sí mismo, puede existir y existe desde siempre en la comunión de amor de sus personas. Desde aquí, la creación de los hombres no se puede concebir como expresión de «necesidad» (no busca Dios aquello que le falta) sino como signo de plenitud (Dios quiere expandir hacia fuera y comunicar a otros seres el misterio y gozo de comunión que él vive desde siempre, dentro de sí mismo).

Conforme a la expresión más común de la teología cristiana, Dios es *Trinidad inmanente*, es decir, en su propio ser divino, eterno; sólo así puede hacerse *Trinidad económica*, manifestando su verdad y encuentro personal en el camino de la historia de los hombres, por Cristo en el Espíritu. De esta forma se vinculan, siendo diferentes, el misterio de Dios en sí (inmanencia) y su manifestación o economía (creación, encarnación, efusión del Espíritu Santo).

El problema del unitarianismo nos sitúa así en el mismo centro de la teología de la vida cristiana. Deja de ser tema de disputa antigua, ya pasada, y se convierte en punto clave de referencia de nuestra visión del cristianismo.

V. Conclusión. La identidad del cristianismo

Como hemos ido señalando en los apartados precedentes, el problema del unitarianismo permanece: no ha podido resolverse de una vez y para siempre. Siguen de esa forma en el trasfondo de nuestra visión del evangelio los tres grandes problemas ya indicados. a) Con los *cristianos del principio* (s. II-IV) debemos superar los riesgos del adopcionismo y arrianismo, descubriendo una vez más la hondura de Jesús, como Hijo eterno de Dios. También debemos superar el modalismo, que diluye en Dios las diferencias personales, entendiendo las personas como algo más que modos o formas de presencia del único ser divino. b) Dando un paso más, con los *católicos y reformados del XVI y XVII* debemos mantener la confesión trinitaria, en contra de los riesgos de un retorno al platonismo o misticismo hermético. La Iglesia no busca en Dios aquello que es «más fácil», en proceso de ecumenismo nivelador donde al final todos los rasgos de Dios acabarían siendo equivalentes. Ella está empeñada en confesar la identidad y diferencia del Dios cristiano, en comunión personal, en apertura de encarnación hacia los hombres. 3) Finalmente, superando los riesgos de un *racionalismo espiritualista*, propio de las iglesias liberales anglosajonas y también germanas de los siglos XVIII y XIX, el cristianismo confesional quiere mantener con fuerza la transcendencia del Dios cristiano que, siendo Trinidad inmanente, se ha manifestado de manera gratuita en nuestra historia.

Visto así, el tema del unitarianismo nos sitúa en el centro de la confesión cristiana. Es aquí donde se siguen planteando los grandes problemas de la relación del evangelio de Jesús con las restantes religiones; es aquí donde se expresan también sus diferencias, que no quedan reducidas al plano de la pura praxis (formas de actuar, modos de entender la Iglesia) sino que han de mirarse en su raíz teológica.

El primero de los temas aquí implicados es la *constitución divina*. Ciertamente, los cristianos saben (con judíos y musulmanes) que Dios es uno y trascendente. Pero, al mismo tiempo, ellos añaden que ese Dios se ha revelado plenamente en Cristo y sigue presente entre los hombres como Espíritu. Por eso se atreven a trazar aquello que pudiéramos llamar «constitución interna de Dios», su vida trinitaria.

Eso significa que Dios existe *en sí*, como ser que es ya perfecto. No necesita de la historia para realizarse. No le hacen falta los hombres para ser feliz y conocer-amar de forma plena. Saben los cristianos que Dios es conocimiento y amor, es vida inmanente. Pero en algunos círculos teológicos sigue existiendo una especie de miedo hacia la visión de la pluralidad de vida intradivina. Por eso hay teólogos que parecen inclinarse hacia una especie de nuevo modalismo. Entre ellos suelen recordarse los nombres de K. Barth y K. Rahner, los más grandes pensadores cristianos de este siglo. Ciertamente, sus posturas pueden aceptarse como buenas (ortodoxas) dentro de la Iglesia. Pero ellos tienen miedo a las "personas" dentro del misterio. Así prefieren hablar de «tres modos de existencia», tres «formas de ser» en lo divino. Pienso que esta solución resulta teóricamente insuficiente. Sólo allí donde se acogen y defienden plenamente las «personas» trinitarias puede hablarse de verdad de una superación del unitarismo.

Llegamos de esta forma al mismo centro de eso que podemos llamar la *ontología divina*. Debemos superar la visión del ser-sujeto, entendido como autoconciencia, para interpretar el ser a modo de *comunidad interpersonal*. La misma realidad se define ahora como encuentro de personas. También debemos superar la ontología del proceso dialéctico, en su forma hegeliana o en formas similares y derivadas. La realidad originaria no es un simple movimiento de salida y de retorno, de oposición y superación de oposiciones sino que se define como encuentro de personas. Así nos situamos en el centro de la ontología trinitaria.

Ese tema nos coloca, en segundo lugar, ante la experiencia de la *encarnación*, interpretada como apertura hacia aquello que es distinto. El unitarismo lleva al alejamiento de Dios (que se separa totalmente de los hombres) o hacia un tipo de panteísmo donde lo humano y lo divino acaban por fundirse. En ninguno de esos casos logra existir encarnación. De ella se puede hablar tan sólo en perspectiva trinitaria: la misma diferencia de personas hace posible la salida hacia el otro y el encuentro, en clave de encarnación.

Sólo de esta forma podemos hablar de la *Trinitas Pauperum*, pues ella fundamenta la apertura hacia los pobres; el mismo Hijo de Dios, sin dejar de ser divino, se introduce en nuestra historia y se hace pobre entre los hombres, iniciando el medio de ellos, un camino de apertura hacia los necesitados y de reino que culmina en el misterio de su muerte y pascua.

Como hemos indicado, el Dios unitario se mantiene por arriba de los hombres (obligándoles al sometimiento) o se convierte en un simple momento del gran proceso de la razón o de la historia (panteísmo). Sólo el Dios trinitario mantiene, por un lado, la transcendencia divina y se revela, por el otro, como *logos*, principio de diálogo o encuentro libre y creador entre los hombres.

El mundo actual se halla enfrentado a la exigencia de lograr una verdadera comunicación interhumana. El mismo diálogo resulta para muchos difícil, por no decir imposible. Lo que triunfa es la violencia de los unos sobre los otros (capitalismo) o la imposición del sistema sobre todos (dictadura comunista). La utopía de igualdad y comunión parece haberse vuelto ya imposible. Son muchos los postmodernos que dicen que el diálogo total, liberador y gratuito entre los pueblos y las clases sociales de la tierra es imposible.

Es aquí donde adquiere todo su sentido nuestro esfuerzo por superar el unitarismo. No se trata de un simple problema dogmático. Tampoco es un tema de pura teoría eclesial. En el fondo de todo lo que hemos estado diciendo, en el fondo de la búsqueda trinitaria de la Iglesia viene a reflejarse uno de los grandes retos de la humanidad actual: conseguir que los hombres puedan dialogar en gratuidad, en gesto de apertura transparente, sin ventajas de unos sobre otros.

El modelo unitario de Dios acaba en el sometimiento de los hombres ante un Señor que es puramente trascendente o en la búsqueda difusa de unidad, dentro de un todo que engloba a cada uno de sus miembros sin dejarles verdadera autonomía. En contra de eso *el modelo trinitario* de las grandes iglesias cristianas abre un camino de esperanza para todos los hombres de la tierra. Este es el modelo de la *unidad interpersonal*, del encuentro libre entre unos hombres y mujeres que son igualmente responsables de sí mismos, son personas. Este es un modelo en el que nadie es superior al otro y nadie puede imponerse por la fuerza sobre los más débiles: la comunión trinitaria de Dios se abre hacia el mundo (hacia los hombres) en gesto de *encarnación*, como entrega sacrificada y creadora en favor de los que están necesitados.

La Trinidad sólo se expresa y realiza por la Cruz de Jesucristo dentro de la historia de los hombres. Por eso van unidos los dos dogmas de la fe cristiana: la comunión personal de Dios (que es Padre, Hijo y Espíritu Santo) y la Encarnación del Hijo en Cristo. Sólo de ese modo, el Dios trinitario se expresa como *logos*, principio de comunicación y diálogo liberador entre los hombres.

[-> Amor; Arrianismo; Barth, K; Comunión; Conocimiento; Creación; Deísmo; Encarnación; Esoterismo; Espíritu Santo; Filosofía; Gnosis y gnosticismo; Gracia; Hegelianismo; Hijo; Historia; Iglesia; Islam; Jesucristo; Judaísmo; Kant; Misterio; Naturaleza; Padre; Personas divinas; Panteísmo; Rahner, K; Reforma; Relaciones; Transcendencia; Trinidad.]

Xabier Pikaza

VATICANO II

SUMARIO: I. Introducción.—II. Teocentrismo trinitario del Vaticano II.—III. Presentación pastoral del misterio de Dios.—IV. La teología trinitaria del Vaticano II.—V. La Iglesia, Familia de Dios.—VI. Conclusión.

I. Introducción

El Vaticano II encontró un terreno abonado a la hora de presentar el «misterio de Dios», en la labor que habían realizado los distintos «movimientos» («bíblico», «litúrgico», «teológico», «ecuménico», «pastoral»...). Todos estos «movimientos» tuvieron en común la recuperación, con el retorno a las fuentes, del Misterio adorable de la SS. Trinidad como hontanar de salvación y de esperanza para el hombre y como «clave de bóveda» de todos los misterios cristianos. Los temas centrales de estos «movimientos» cristalizaron en la «nueva teología», que tuvo como «centro» que «concentraba» y «articulaba» todos los misterios cristianos, el «protomisterio» de la SS. Trinidad.

Es cierto que el Vaticano II fue el Concilio de la «Iglesia», del «hombre», de la «liturgia», de la «revelación», del «ecumenismo»... Pero no es menos cierto que el Vaticano II fue el Concilio de Dios-Trinidad. Y precisamente porque el Concilio abordó en profundidad los misterios fundamentales de nuestra fe cristiana, trató de anclarlos en el MISTERIO adorable de la SS. Trinidad.

He aquí el objeto de esta reflexión: mostrar la vertiente teocéntrico-trinitaria del Vaticano II.

II. Teocentrismo trinitario del Vaticano II

El carácter teocéntrico del Vaticano II aparece manifiesto en toda la trayectoria del mismo, desde su fase antepreparatoria. En el *Mensaje de los Padre conciliares* al mundo, recién estrenado el Concilio, aparece la intención expresa de manifestar a los hombres el genuino rostro de Dios: «nos esforzaremos en manifestar a los hombres de estos tiempos la verdad pura y sincera de Dios, de tal forma que todos la entiendan con claridad y la sigan con agrado»¹.

Del carácter téocéntrico-trinitario del Vaticano II son exponente también las palabras de Pablo VI en la clausura del mismo. El Papa Montini reconoce que el Vaticano II se ha celebrado en una época en la que parece que Dios y la religión hayan quedado arrumbados ante la afirmación presuntuosa del hombre. Pablo VI, sin embargo, reconoce que el Concilio ha tratado de acentuar el misterio de Dios como el soporte de un auténtico humanismo: «En este tiempo se ha celebrado este Concilio a honor de Dios, en el nombre de Cristo, con el ímpetu del Espíritu Santo... La concepción teocéntrica y teológica del hombre y del universo... se ha erguido en este Concilio en medio de la humanidad con pretensiones que el juicio del mundo calificará primeramente como insensatas, pero que luego, así lo esperamos, tratará de reconocerlas como verdaderamente humanas..., a saber: que Dios sí existe, que es real, que es viviente, que es personal, que es providente, que es infinitamente bueno; más aún, no sólo bueno en sí, sino inmensamente bueno para nosotros, nuestro creador, nuestra verdad, nuestra felicidad...».

Pero lo que interesa resaltar es el modo como el Concilio ha tratado el tema de Dios. En las comunicaciones de los obispos y Centros Teológicos, en las fases antepreparatoria y preparatoria, salvo raras excepciones, se piensa en la presentación del misterio de Dios no como misterio deslumbrante que humilla y anonada, ni siquiera en la Trinidad en sí misma como lo hicieron los Concilios trinitarios de los primeros siglos; se quiere que el Concilio trate de la SS. Trinidad en su dimensión económico-salvífica.

a) Unos creen que el Concilio ha de arrancar de la SS. Trinidad como principio y meta final de todo lo creado y, en concreto, del ser humano. Dios (el Padre) es el principio original y el término final de todo, «la Patria y el Hogar» definitivos del hombre. Cristo actúa como Mediador en la realización del designio, del Padre. Y el Espíritu Santo como impulsor del proyecto del Padre realizado por el Hijo hacia la consumación de *in domo Patris*.

b) Quienes piensan que el Concilio debe tener un acento fundamentalmente antropocéntrico, insisten en ver al hombre teológicamente o en la economía trinitaria: hijo del Padre, concorpóreo de Cristo y templo del Espíritu Santo.

c) Pero, sobre todo, para quienes el tema central del Concilio ha de ser la Iglesia, ésta es contemplada en su dimensión teándrica o en sus relaciones con las divinas personas: Pueblo de Dios (Padre), Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo.

III. Presentación del misterio de Dios

La dirección pastoral que se quería imprimir al Concilio motivó el abandono, dentro de la reducción y simplificación de los esquemas, de un estudio expreso sobre el misterio de Dios. Más que a una reafirmación de la esencia y atributos del ser divino y de su ontología trinitaria, el Concilio quería mostrar el rostro amoroso de Dios, que se abre a los hombres en Cristo y en el Espíritu y establece con ellos unas relaciones familiares y personales.

No todos los Padres, sin embargo, estuvieron de acuerdo con esta forma pastoral que ofrecían los Esquemas. Acostumbrados a la manera de estudiar el misterio trinitario «more scholastico», presentaron sus reparos a la forma «funcional» que ofrecía el esquema «De Ecclesiae mysterio»: «Debe procederse con cautela en esta estructura de la eclesiología trinitaria, con el fin de que nadie aplique erróneamente las nociones de propiedad y apropiación en las divinas personas, cuando se afirma que la unión social de la Iglesia se constituye conforme al modelo de las divinas Personas».

La Comisión doctrinal salió al paso a estos escrúpulos, ofreciendo el criterio que orientaba el tratamiento del tema trinitario: «Desean algunos Padres que se haga una distinción más nítida entre aquello que, en las divinas personas, es *proprio o apropiado*. Para evitar discusiones el texto habla simplemente a tenor de las palabras que, tanto en la Escritura como en los Símbolos de la fe, y en los Concilios, por doquier se emplean. No parece necesario entrar en más explicaciones sobre la SS. Trinidad. De sobra es sabido que, en san Pablo, sobre todo Ef 1, la revelación de la salvación por medio de la Iglesia, se ofrece de acuerdo con la obra (*munus*) respectiva de las tres Personas»¹.

Esta respuesta ofrecía la clave para entender la óptica en la que se situó el Concilio a la hora de estudiar el tema trinitario: a) se elude hablar de la SS. Trinidad como misterio en sí; b) se la muestra como se reveló en la historia, en categorías relacionales y personales; c) se evoca, en concreto, a san Pablo, quien presenta a las divinas personas de una manera funcional en su actuar respectivo y distinto.

Toda la doctrina conciliar, de hecho, ha quedado situada en esta clave trinitario-económica. No menos de cincuenta son las ocasiones en las que aparecen conjuntamente las tres personas en los diversos documentos conciliares en función de la salvación del hombre¹. He aquí algunos botones de muestra:

1) La revelación divina viene presentada en la DV no en una forma conceptual, como aparecía en el primer esquema, sino como un diálogo de amor de Dios con el ser humano, encaminado a la autodonación del Padre a los hombres, por Cristo, su Palabra encarnada, y en el Espíritu, que hace comprender y saborear el designio divino, haciéndolo realidad en el hombre (DV 2).

2) La Iglesia, de igual forma, es contemplada en clave de comunión con las divinas personas: es el «misterio» que surge del designio de amor de Dios (el Padre) que quiso hacer partícipes a los hombres de su propia vida, hechos uno en Cristo por la acción del Espíritu. Al participar la vida misma de la SS. Trinidad, la Iglesia viene a ser «como un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 4, 2), con la misión de reunir a todos los hombres «en el Pueblo de Dios, Cuerpo del Señor y Templo del Espíritu Santo» (LG 17).

3) Dadas estas relaciones personales y familiares (cf. Ef 2, 19) con las divinas personas, la Iglesia está llamada a trascender el espacio y el tiempo: tiene un destino escatológico: «Nacida del amor del Padre eterno, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida en el

Espíritu Santo, la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente» (GS 40, 2).

4) En razón de su destino escatológico, la Iglesia se constituye como «comunidad cristiana, integrada por hombres que, reunidos en Cristo son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre» (GS 1). Y, alentada por el Espíritu, se reúne en torno a Cristo, presente en la liturgia, para celebrar en esperanza su entrada definitiva «en la casa del Padre» (cf. SC 1-12; 47-48).

5) Reconociendo su misión de «ministros de la Trinidad», el Concilio pide a los clérigos que, ya desde su ingreso en el seminario «aprendan a vivir en trato familiar y asiduo con el Padre por su Hijo Jesucristo en el Espíritu Santo» (OT 8, 1). A todos los cristianos, igualmente, les amonesta a que el parentesco que tienen con las divinas personas lo vivan en comunión con el Padre, por el Hijo en el Espíritu Santo, ya que «cuanto más estrecha sea su comunión con el Padre, el Verbo y el Espíritu, más íntimamente y más fácilmente podrán aumentar la mutua hermandad» (UR 7, 3).

6) El carácter pastoral del Vaticano II ha conducido a éste a centrar su atención en el ser humano. El hombre, sin embargo, que ha contemplado el Vaticano II es el hombre en el plan divino «llamado, como hijo a la comunión con Dios y a la participación de su felicidad» (GS 21, 3); el hombre creado en Cristo y animado y vivificado por el Espíritu Santo (LG 3-4). El Vaticano II, en efecto, ha respondido satisfactoriamente al propósito manifestado por los Padres conciliares en su *Mensaje al mundo* de presentar el genuino rostro de Dios, tal y como se nos ha revelado en Cristo: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

IV. La teología trinitaria del Vaticano II

1. El carácter teocéntrico trinitario del Concilio es manifiesto. Ningún Concilio en la historia se ocupó del Dios cristiano en el modo y medida que lo ha hecho el Vaticano II. Pero veamos en dónde radica la originalidad del Vaticano II.

En tanto que en el «*Schema constitutionis dogmaticae de doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos...*» (cap. XIII) del Vaticano I, y en el *Schema de deposito fidei puyé custodiendo* (cap. 2, *De Deo*), preparado por la Comisión teológica para ser estudiado por el Vaticano II, existía una preocupación de tipo apologético por el «en sí» de Dios, el Vaticano II, dando por supuesta la ontología trinitaria, ha situado a la SS. Trinidad en el marco de la economía salvífica. Este enfoque general trajo como consecuencia una presentación económica de la SS. Trinidad, de suerte que las personas divinas son constantemente evocadas según su «orden» o acción respectiva en la historia de la salvación. Esta óptica es una constante en todos los documentos conciliares, salvo raras excepciones, en las que aparecen expresiones más esencialistas o estáticas.

Con ello el Concilio ha conectado con la más pura tradición bíblica y patrística, sobre todo oriental, que ha contemplado siempre el actuar trinitario «ad extra» según el orden de sus procesiones. Esta visual aparece con especial relieve en la LG, que es el hilo conductor de toda la doctrina conciliar. El Vaticano II por tanto, no nos ha dicho quién es el Padre en sí mismo, pero nos ha manifestado su relación «paternal» con el hombre. Tampoco ha entrado en el estudio del constitutivo ontológico de Cristo, pero sí nos lo ha mostrado en su función soteriológica: Cristo es el «Camino» que nos conduce al Padre; «Verdad» que esclarece el enigma de la existencia humana y todas las contradicciones a las que está sujeta; y «Vida» eterna para el hombre (cf. 1 Jn 14, 6; cf. GS 22). Como tampoco se ha parado el Concilio a

describirnos el ser misterioso del Espíritu Santo, en el interior de la Trinidad, si bien nos ha ofrecido, como ningún otro Concilio, la dimensión funcional del Pneuma en la Iglesia. El Vaticano II, en otras palabras, ha sacado a la SS. Trinidad de su olímpico aislamiento", al que lo habían relegado en buena medida teólogos y pastores y lo ha acercado al hombre como su «humus» vital.

2. La doctrina trinitaria del Vaticano II es necesario situarla a un nivel de teología bíblica'. Las palabras citadas de la Comisión doctrinal «de acuerdo con la obra (*munus*) respectiva de cada una de las divinas personas» revelan la intención de la misma de mostrar el misterio trinitario en clave funcional. Al situar a la SS. Trinidad en el marco de la teología bíblica, de los símbolos de la fe y de los Concilios, el Vaticano II ha tomado postura indirectamente frente a una abusiva conceptualización del «misterio» y, más en concreto, del misterio medular de nuestra fe, la SS. Trinidad.

El Dios que nos muestra el Vaticano II es el Dios que en el AT se abre y se acerca al hombre, camina codo a codo con él y culmina, en el máximo grado de su cercanía, enviando a su propio Hijo al mundo y, por él, al Espíritu de ambos, en quien esta presencia espacio-temporal del Verbo adquiere una nueva dimensión metahistórica. Dios, el totalmente «Otro», se hace, en Cristo y en el Espíritu, el totalmente presente al hombre, de una forma «personal» (distinta de la relación causal), entablando unas relaciones personales con los hombres.

3. a) El Dios que nos muestra el Vaticano II es *el Padre*, fundamento del ser del hombre, que lo ha creado y lo ha constituido inteligente y libre (cf. GS 21, 3) y, todavía más, lo ha llamado a entablar unas relaciones personales con él (cf. AG 13, 2), en calidad de hijo suyo (cf. GS 20, 1; 21, 3; LG 2, 3; AG 2). En la plenitud de los tiempos, movido de su amor a los hombres (cf. PO 22, 2; LG 2; GS 38; 45, 1; etc.), envió a su propio Hijo, no para condenar a los hombres sino para descubrirles la intimidad de Dios (cf. DV 4, 1): que Dios «*es amor*» (cf. LG 42, 1). Y así los hombres, liberados del pecado (cf. GS 22, 3; LG 4, 1; 7, 1; 8, 4; etc.) entran en comunión con el Padre y con el Hijo, en el Espíritu (cf. DV 1), en una vida eterna.

b) Es *el Hijo*. La condición «personal» del Hijo viene descrita en los documentos conciliares con trazos nítidos (cf. LG 7, 1; 41, 1; GS 22, 2; 41, 1; etc.). En cuanto Hijo de Dios e «imagen de Dios invisible», es el «enviado del Padre» (cf. LG 3; 13; 17; DV 4, 1; AG 3, 2; etc.). En cuanto hombre, es el «*hombre perfecto*», que se ha hecho en todo semejante a los hombres menos en el pecado (cf. GS 22, 2). Y en cuanto Dios-Hombre, es «el ejemplar, maestro, liberador, salvador y vivificador» (cf. AG 8).

c) Para el Vaticano II, al igual que para la Iglesia primitiva, *el Espíritu* es un «Tercero» en la comunidad de las personas divinas; «alguien» que ha sido enviado por el Hijo de parte del Padre (cf. AG 4); habita en la Iglesia y en cada uno de los cristianos (cf. LG 4, 1; 9, 2), en quienes es principio de vida (cf. LG 4, 1; 7, 7; 9, 2; 11, 2) y de unidad (cf. LG 4, 1; 7, 7). El Pneuma atestigua el parentesco de la Iglesia con el Padre (cf. LG 4, 1), la conduce, enriqueciéndola con diversos dones jerárquicos y carismáticos y la impulsa a anhelar la unión consumada con el Padre y el Hijo *in domo Patris* (cf. LG 4, 1; AG 4).

El Vaticano II, por tanto, nos ha presentado a la Santísima Trinidad, no como un misterio nebuloso, lejano y sin incidencia real en la vida humana, sino como lo más cercano al hombre: el hontanar del que surge y vive la Iglesia y cada uno de los hombres. Padre, Hijo y Espíritu Santo no son tres nombres huecos y vacíos de contenido, sino, como lo ponen de relieve la Escritura, los símbolos de la Fe y los Concilios, son las tres personas en las que se despliega el ser divino como comunidad de amor, constituyendo una Familia, la Familia original, que ha querido asociar a los hombres a su misma vida de comunión familiar. El Padre es «*nuestro*

Padre». El Hijo es el «*primogénito entre muchos hermanos*» (Rm 8, 29) y el Espíritu Santo, el *Amor*, en quien el hombre es como asumido por el Hijo hasta el hogar del Padre.

V. La Iglesia, Familia de Dios

1. Varios Padres conciliares, antes y durante las sesiones conciliares, pidieron que se tratara de la Iglesia como «Familia de Dios», en la que la primera persona divina es el Padre; Cristo, el Hijo encarnado, es el «*primogénito entre muchos hermanos*» y el Espíritu Santo, el *sensus familiaris*¹³. Presentar a la Iglesia como Familia de Dios venía a ser, para estos Padres, la clave para hacerla cercana en el mundo actual, necesitado de una vida de comunión familiar entre todos los hombres. El Concilio, sin embargo, no desarrolló esta línea, asumiendo más bien la de Pueblo de Dios. Eso sí, la mencionó en la LG (cf. nn. 6, 4; 27, 3; 28, 1; 51, 2). Con un poco más amplitud toca el tema en la GS (cf. nn. 32, 3-5; 40, 1; 42, 1; 92, 3): «*Primogénito entre muchos hermanos, Jesucristo constituye, con el don de su Espíritu, una nueva comunidad fraterna... que es la Iglesia, en la que todos, miembros los unos de los otros, deben ayudarse mutuamente según la variedad de dones que se les hayan conferido*» (GS 32, 4). Mediante la acción del Espíritu Santo y el servicio fraterno de los hermanos, la comunidad humana se edifica «*como familia amada de Dios y de Cristo hermano*» (GS 32, 5). En este número es donde se reconoce paladinamente que la Iglesia es Familia de Dios, porque los hombres, incorporados a Cristo por el bautismo entran en la *koinonía* trinitaria. El hecho de la incorporación a Cristo, según el Concilio, crea un nuevo tipo de relaciones entre las personas divinas y los hombres y estos entre sí, que bien podemos calificar de familiares. El hombre, en Cristo, entra a formar parte de la Familia divina en calidad de hijo. En Cristo, igualmente, es hermano con el Primogénito entre muchos hermanos (Rom 8, 29), quedando animado por el Espíritu, que es y actúa como «*espíritu de familia*», es decir, como principio de vida «*familiar*»: de amor, de comunión, de servicio al Padre, por Cristo y en Cristo, y a los hombres, también por Cristo y en Cristo, desde el Padre. El Concilio mismo califica al Espíritu Santo como «*espíritu familiar*» (cf. GS 42, 4).

2. La condición de la Iglesia como «Familia de Dios», que participa la misma vida de las tres personas es contemplada por el Concilio en su doble vertiente: entitativa y operativa. En el primer caso nos es presentada como ampliación en el tiempo de la misma «*koinonía trinitaria*» (cf. LG 4, 2). En el segundo, consecuencia del primero, en calidad de personas que deben vivir de acuerdo con la nueva existencia que han recibido. La presentación que el esquema *De Ecclesia in mundo huius temporis* ofrecía sobre este particular agradó a los Padres, quienes vieron presentada la vida de comunión de las tres personas como paradigma de las relaciones que deben mediar entre los miembros de la Familia de Dios. Los nn. 16 y 35 de dicho Esquema¹⁵ fueron refundidos y desprovistos de términos abstractos («*subsistens*», «*relatio*»...) ofreciendo un nuevo número, en el que, sobre la base de las palabras de Jesús en Jn 17, 21-22, presentan la comunión de las divinas personas como ejemplar de la comunión de los hijos de Dios, con las tres personas divinas y entre sí: «*Cuando el Señor ruega al Padre que todos sean uno, como nosotros somos uno (Jn 17, 21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad*» (GS 24, 3).

Éste ha sido otro tanto muy positivo que se ha apuntado el Vaticano II en el campo trinitario. Es una consecuencia de la condición de la Iglesia como ampliación en el tiempo de la misma vida de comunión familiar en el amor, que media entre las tres personas. Si la Iglesia es ontológicamente la plenitud (*pleróma*) histórica de la SS. Trinidad, debe manifestarlo también en su obrar.

El Concilio, en GS 24, 2, remite a Jn 17, 21-22. Cristo pide para los suyos la misma comunión de amor que media entre ambos (Padre e Hijo) en la eternidad. En virtud de su participación en la filiación del Hijo, los hombres todos vienen a quedar situados en la misma relación que media entre Padre e Hijo. Ontológicamente también ellos *son* uno, con una unión vital, con el Padre y el Hijo y entre sí, por su incorporación a Cristo y la animación del Espíritu.

El Concilio reconoce el carácter ontológico de la comunión de los hombres, con el Padre y el Hijo y entre sí, como fundamento de una vida de comunión fraterna, semejante a la vida de comunión entre las tres personas divinas. Ahora bien; la vida en la SS. Trinidad es una relación interpersonal: tres personas distintas, cada una con su peculiaridad propia que, sin confundirse ni diluirse en la comunidad trinitaria, *son* respectivamente desde esa peculiaridad personal, para las otras. Cada una de las personas divinas necesita de las otras en cuanto tales y distintas para ser «Ella». La comunidad original se constituye por esa donación mutua del ser divino. Por eso, todas tres están abiertas para darse y abiertas para recibir. En la SS. Trinidad se realiza el ideal del amor: ser varios y distintos y a la vez uno.

Cuando el Concilio propone a la SS. Trinidad como ejemplar a imitar por la Iglesia en cuanto Familia de Dios, quiere que se viva la misma comunión. Puesto que todos los hombres constituyen una única Familia y son un único Cuerpo, es necesario que haya entre todos una circulación de bienes, de naturaleza y de gracia, de suerte que se realice cada uno en el don mutuo, al otro y a los otros, y que contribuyan con la propia entrega a realizar a los demás, para que todos sean *uno*, de modo análogo a como las tres personas son *Uno*.

VI. Conclusión

El Vaticano II, es cierto, no ha tratado expresamente el tema de Dios-Trinidad. La Iglesia como «misterio» de comunión en sí y de cara al mundo ha constituido el tema central de su reflexión. Pero precisamente por eso, el Vaticano II, como ningún otro Concilio, ha hablado del «misterio de Dios», sin el cual la Iglesia no pasaría de ser una sociedad pura y dura; Jesucristo, un «profeta más» de tantos como han cruzado la historia. Los sacramentos se quedarían en algo «mágico». Y el hombre, a lo más, en un sujeto de derechos y deberes éticos. Por eso, el Concilio, que ha tratado de clarificar la identidad del hombre y de la Iglesia, se ha remontado hasta la SS. Trinidad, para descubrirnos en ella «el protomisterio» y «clave de bóveda» de todos los misterios cristianos, sin la cual todos ellos se derrumban.

La SS. Trinidad, para el Vaticano II, es el Dios-Amor que ilumina y da sentido a todos los sinsentidos y contradicciones que tiene la vida humana: «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!» (GS 22, 6).

Todavía más; la SS. Trinidad como comunión de amor que se visualiza en la comunión de la Iglesia, es la solución al ateísmo moderno, que no necesita de grandes síntesis apologéticas, sino de que se le muestre, vivo y verificable, el misterio de Dios-Amor: «El remedio al ateísmo hay que buscarlo en la... integridad de la vida de la Iglesia y de sus miembros. 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 a esta manifestación de la presencia de Dios el amor fraterno de los fieles...» (GS 21, 5).

VÍAS PARA LA DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

SUMARIO: I. Demostración y mostración de la existencia de Dios.—II. Vías de santo Tomás como «camino» de acceso a Dios.—III. Vía moral de acceso a Dios.—IV. La vida misma como vía de acceso a Dios.

I. Demostración y mostración de la existencia de Dios

El *Concilio Vaticano 1* (1869-1870), a fin de evitar el *sacrificium intellectus*, condenó el fideísmo de raíz luterana que infravalorando la razón enfatizaba la tradición o se servía de la fe como única vía de acceso posible a Dios. De todos modos se ha solido exagerar el sentido de aquel pronunciamiento célebre conciliar «si alguien afirmara que el único y verdadero Dios, nuestro Creador y Señor, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana a través de las criaturas, sea anatema»¹, pues la rotundidad de la condena no va contra quienes se dijera incapaces de realizar una demostración más o menos matemática de Dios, sino contra quienes negaran la *posibilidad*, posibilidad por otra parte de *conocer a Dios* (conocer no quiere decir racionalizar con rigor geométrico), y de ahí que la fe por su parte fuera presentada como un *obsequium consentaneum* u obediencia congruente con la razón, obediencia gratuita aunque en modo alguno superflua.

Esta es la razón por la cual el Concilio Vaticano II (1962-1965) asumió las tesis del Vaticano 1, pero vino a integrarlas al mismo tiempo en una nueva perspectiva histórica; en el diálogo con el emergente ateísmo reconocía que las dificultades fácticas del hombre actual para conocer a Dios ponían de relieve que la respuesta a la pregunta por el hombre mismo no vendría de la seca racionalidad argumentativa, sino a través de Jesucristo. ¿Implícito fideísmo? No, en modo alguno, más bien reconocimiento de la razón pero también de sus límites.

Ni siquiera el propio santo Tomás tomó al parecer la «demostración» de la existencia de Dios en el sentido matemático: «Las vías son pruebas, pero las palabras *prueba o demostración* pueden ser mal entendidas. Probar o demostrar es, en la acepción corriente, convertir en evidente lo que lo era de suyo. Pero, por una parte, Dios no se ha hecho evidente por nosotros. El no recibe de nosotros y de nuestros argumentos una evidencia que le faltara, pues la existencia de Dios, que no es inmediatamente evidente para nosotros, es inmediatamente evidente en sí. Por otra parte, lo que nuestros argumentos convierten en evidente para nosotros no es Dios mismo, sino su testimonio contenido en los vestigios, sus signos o sus *espejos* aquí abajo. Nuestros argumentos no nos proporcionan la evidencia de la existencia divina misma o del acto de existir que está en Dios y que es Dios mismo —como si se pudiera tener la evidencia de su existencia sin tener la de su esencia. Sólo dan la evidencia de que la existencia divina debe ser afirmada, o de la verdad de la atribución del predicado al sujeto en la aserción *Dios existe*. Resumiendo: Lo que probamos cuando probamos la existencia de Dios es algo que nos sobrepasa infinitamente a nosotros y a nuestras ideas y nuestras pruebas. El procedimiento por el cual la razón demuestra que existe coloca la razón misma en una actitud de adoración natural y de admiración inteligente. Y así las palabras *prueba y demostración*,

cuando se trata de la existencia de Dios, deben entenderse (y así se entienden espontáneamente) con otras resonancias distintas a las del uso corriente, en un sentido no menos fuerte en cuanto a la eficacia racional, pero más modesto en lo que nos concierne, y más reverencial en lo concerniente al objeto. Así las cosas, lo mismo nos da decir *prueba o demostración o vía*, pues todas estas palabras son sinónimos en el sentido que acabamos de precisar».

Ante todo, pues, «las demostraciones de la existencia de Dios constituyen una *llamada racional a la libertad humana* y una prueba de la honestidad intelectual de la creencia en Dios». Probablemente nos encontremos entonces con alguna de estas posibilidades:

— O bien la razón, desde fuera de la fe y contra ella, por abrirse, se muestra incapaz de acceder a una causa primera quedándose en las causas segundas o incluso rechazando todo razonar causal;

— O bien la razón, desde fuera de la fe, pero no contra ella, alcanza una especie de deísmo epistemológico que no llega a influir en las vidas;

— O bien la fe con la razón, sin dejar fuera los componentes existenciales, piensa y vive en un Dios que no es solamente primera causa sino primer Amor. De forma que «la apertura del hombre a la trascendencia, más que un hecho de naturaleza o una estructura consolidada en el corazón humano, es una *real posibilidad* del hombre hacia el misterio, es decir, hacia el Dios viviente, y no el mero resultado de una necesidad natural, de un ciego impulso psicológico, o de una evidencia racional. Supuesta una inclinación previa de la naturaleza hacia Dios; supuesta la percepción de unos valores enriquecedores de su existencia que él detecta en el reconocimiento de Dios; supuesta la reflexión analítica por parte de la inteligencia que muestra la racionalidad de una simple adhesión y adoración a Dios; y finalmente aceptado el principio de que el Dios libre que desde siempre se deja sentir en la naturaleza y en la conciencia se puede hacer presente y hablar a través de una historia y de una persona concreta: supuesto todo esto, el acto de fe como respuesta personal acompañada de una confianza y entrega a Dios es el resultado de una *opción de nuestra libertad*, en la que los factores anteriores juegan sólo una importancia relativa. Muestran que la fe no es imposible, que el acto de creer no sería irracional. Ahora bien, la aceptación de la posible revelación de Dios y la adhesión nuestra a ella mediante la fe, derivan de un acto eminentemente positivo. La existencia creyente se apoya sobre todo en exigencias de orden moral y en decisiones forjadas en aquel reino de la libertad donde la persona pregunta no sólo qué puede ser o qué no puede ser, sino donde ella proyecta qué quiere ser y qué está dispuesta a realizar en la historia. Consiguientemente puede el hombre rechazar la aceptación de la mera posibilidad de que Dios hable; puede violentar esa palabra de Dios si ya la ha recibido en cuanto tal; puede sometérsela a sus fines en una divinización concreta o en una absolutización explícita de sí mismo como señor del mundo; puede como resultado de tal divinización destruir aquella inicial presencia y palabra de Dios en sí mismo, en cuanto que al frenar su acción y rechazar su benevolencia pierde la claridad sobre sí y la capacidad que tiene de comprenderse a sí mismo desde él. Cuando el hombre no oye esa silente palabra de Dios que es nuestra vida misma, cuando no le espera y no le ama, cuando no le reconoce y no le adora, entonces de hecho carece de órgano y de sensibilidad para percibir otra ulterior y nueva palabra de Dios».

Con este transfondo, pasemos brevemente a las clásicas cinco vías tomistas.

II. Vías de santo Tomás como «camino» de acceso a Dios

La estructura argumental común a las cinco vías es la siguiente:

- a. Punto de partida: Un efecto universal patente en todos los seres, aquello a lo que nadie escapa.
- b. Principio de causalidad eficiente: Todo eso es causado.
- c. Principio de imposibilidad de un proceso infinito en la causalidad.
- d. Existencia de Dios, causa primera.

A) PRIMERA VÍA: ARGUMENTO DEL MOVIMIENTO (DEL MÓVIL).

a) Es cierto y consta al sentido que algo se mueve en el mundo.

b) Todo lo que se mueve, por otro se mueve.

En efecto. 1° Nada se mueve sino en cuanto está en potencia para aquello a lo que se mueve, y nada mueve sino en cuanto está en acto, pues mover es pasar algo de la potencia al acto. Y nada puede pasar de la potencia al acto si no es por algún ente en acto, del mismo modo que lo cálido en acto, como el fuego, convierte al leño, cálido en potencia, en cálido en acto, y por eso lo mueve y altera. 2° Mas no cabe que algo esté a la vez y bajo el mismo aspecto en acto y en potencia. 3° En consecuencia es imposible que algo sea bajo el mismo aspecto y a la vez motor y movido, es decir, que se mueva a sí mismo. 4° Luego es menester que cuanto se mueve sea movido por otro.

c) Si, pues, aquello por lo que se mueve es también movido, es necesario que se mueva por otro, y éste por otro, mas resulta imposible en tal sentido proceder hasta el infinito.

Porque entonces no existiría un primer motor, y por ende ningún otro, toda vez que los motores segundos sólo mueven en cuanto son movidos por el motor primero.

d) Luego es necesario concluir en un primer motor que no se mueva, y a esto lo denominamos Dios.

B) SEGUNDA VÍA: ARGUMENTO DE LA CAUSA EFICIENTE (DEL MOTOR).

Resumamos también esta segunda vía:

a) Encontramos en las cosas sensibles un orden de causas eficientes.

b) No se encuentra, empero, ni es posible, algo que sea causa eficiente de sí mismo, pues precisaría ser anterior a sí mismo.

c) Mas resulta imposible proceder al infinito en la serie de causas eficientes.

1. Porque en las causas eficientes ordenadas la primera es causa de la intermedia, y ésta de la última, ya sean las intermedias una o varias. Y como sin causa no hay efecto, si no existiera una primera de las causas eficientes, tampoco la última ni las intermedias.

2. Pero si se procediera al infinito en la serie de causas eficientes, entonces no existiría una causa primera eficiente, y de ese modo tampoco efecto último ni causas eficientes intermedias, lo que es falso.

d) *Luego es necesaria una primera causa eficiente, que denominamos Dios.*

C) TERCERA VÍA: ARGUMENTO DE LA CONTINGENCIA (DE LA LIMITACIÓN EN LA DURACIÓN).

a) *Encontramos ciertas cosas posibles de ser y de no ser, a saber, todas aquellas que se engendran y corrompen.*

b) *Si, pues, todas las cosas son posibles de no ser, alguna vez nada existió. Pero entonces tampoco existiría nada ahora, porque lo que no es no empieza a ser sino por algo que es. Y si nada existió fue imposible que algo empezase a ser, y de este modo nada existiría, lo que es falso.*

c) *Luego no todos los entes son meramente posibles, sino que debe existir algún ente necesario.*

d) *Todo ente necesario, empero, o no tiene causa de su necesidad, o la tiene en otro.*

e) *Mas no es posible proceder al infinito en los seres necesarios que tienen causa de su necesidad.*

f) *Luego ha de existir necesariamente algún ser per se necesario que no tenga causa de la necesidad ajena, al que denominamos Dios*

D) CUARTA VÍA: ARGUMENTO DE LOS GRADOS DE SER (DE LA PARTICIPACIÓN).

a) *Se encuentra en las cosas algo más o menos bueno, más o menos verdadero, más o menos noble, y así de otras perfecciones semejantes.*

b) *Pero el más y el menos se dicen de diversas cosas, según que se aproximen de diverso modo a algo que es máximamente, como es más cálido lo que más se aproxima a los máximamente cálido.*

c) *Existe, por tanto, algo que es verísimo, y óptimo, y nobilísimo y, por consiguiente, máximamente ente, pues las cosas que son máximamente verdaderas son máximamente entes.*

d) *Mas lo que se dice máximamente tal en algún género es causa de todos los que están en aquel género; como el fuego, que es máximamente cálido, es causa de todos los cálidos.*

e) *Existe, por tanto, algo que es causa del ser y de la bondad y de cualquier otra perfección en todas las cosas. Y a este ser le llamamos Dios.*

E) QUINTA VIA: ARGUMENTO DE LA FINALIDAD (TELEOLOGICO).

a) *Vemos que los seres carentes de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin;*

1° *pues siempre o frecuentemente obran del mismo modo para alcanzar lo mejor,*

2° *de donde no por azar, sino según intención, llegan al fin.*

b) *Pero los seres carentes de conocimiento no tienden a un fin, sino dirigidos por algún ser cognoscente e inteligente, como la flecha es dirigida por el arquero.*

c) Pero en la serie de seres inteligentes directores que a su vez son dirigidos y ordenados no se puede proceder al infinito.

d) Luego existe un ser inteligente por el cual todas las cosas naturales se ordenan a su fin, y a ese ser le llamamos Dios.

III. Vía moral de acceso a Dios

Conocida es la crítica kantiana a la argumentación cosmológica del tomismo. La única posibilidad de acceso a Dios no es para Kant la vía especulativa, sino la moral; no se determina en relación con la naturaleza, sino con el interés moral del hombre, un hombre que no dice «es moralmente cierto que existe Dios, si no tengo certeza moral».

El supremo bien es el objeto necesario de la voluntad, es decir, debemos realizar el sumo bien. Pero la condición de posibilidad de tal realización es la existencia de Dios como causa moral del mundo. Ese concepto de Dios entendido como causa moral se presenta como la condición de posibilidad del juicio práctico sintético a priori que ordena *fomentar el bien supremo*, y por consiguiente «tenemos que admitir una causa moral del mundo para proponernos un fin último conforme a la ley moral, y tan necesario como ese fin es admitir lo primero (en el mismo grado y por el mismo motivo), a saber, que hay un Dios». Es preciso, pues, que el agente categórico de buena voluntad reconozca que Dios existe, lo cual constituye el postulado fundamental de la razón práctica (junto a la existencia de la libertad y de la inmortalidad del alma).

¿Cómo, se pregunta Kant, una buena voluntad obrando categóricamente, es decir, de tal modo que esa su actuación resultara modélica para todos, cómo una buena voluntad semejante no se vería recompensada eternamente? Para conceder eternamente tal recompensa que respalde un buen obrar debe existir necesariamente Dios. ¿Cómo iba a morir y no gozar tras la muerte aquel que se ha comportado con el prójimo como consigo mismo, aquel que ha tomado al prójimo como fin en sí mismo y nunca como medio? Hombre que se comporta por el poder moral de la voluntad buena y no por la recompensa merece que Dios exista. Si el hombre no fuera libre, si tras su muerte desapareciese, y si Dios no existiera, carecería totalmente de sentido el obrar moral.

Al obrar moralmente, el hombre descubre en su interior la necesidad de un Dios que inspire tal actuar, que no puede venir sugerido por las meras leyes mundanas. Esto conllevaría a la vez «que el hombre reconoce en sí algo de divino coherentemente con el hecho de que él es, en definitiva, quien es capaz de afirmar a Dios; y que el hombre *reconoce a Dios* como una realidad a la que no puede pensar de tal manera transcendente que no la piense por ello inmanente a su propia humanidad».

Por lo mismo, y en sentido contrario, aquella persona que no esté comprometida vitalmente con una actuación moral de buena voluntad, esa persona actuará como si Dios no existiera. Y entonces esa persona en cuestión se degradaría.

IV. La vida misma como vía de acceso a Dios

A diferencia de los animales, que cuando dejan de ser adultos abandonan el curioso, distan los humanos de instalarse en su contingencia, pudiéndose decir que su *esencia* no coincide con su *existencia* (existe sin llegar a ser nunca lo que quiere ser); sólo en los seres inertes se

produce la identidad de esencia y sentido, en ausencia de éste. Empero, el sentido del actuar humano queda allende los actos concretos que articulan eso que, lejos de reducirse a mero sumatorio de actos separados, denominamos «existencia». La *gramática* de nuestros actos excede siempre a la *sintaxis* de sus contingencias, porque *el hombre sobrepasa al hombre*.

Tan complejo e interminable es el ser humano, que ignora el para sí mismo siempre precario descanso: Somos de tal manera, que somos porque no somos. No carecía, pues, Nietzsche de olfato rotulando al hombre como *gran promesa, tensión y esperanza, gran niño*. Nuestra desinstalación es tal, de la cuna a la tumba, que el mismo Freud descubrió en el sentimiento de naufragio oceánico lo más peculiar de la especie humana. Desfondados, nostálgicos, mendicantes siempre, y no sólo en las situaciones límites, nada tan humano como la vulnerabilidad.

Según African Spir *el mundo es una decepción sistemática*, y el hombre un extraño para sí mismo. Por eso la vida diaria, de una u otra forma, incluso en quienes lo niegan obstinadamente, es una *insegura búsqueda*, un anhelo de felicidad, una tensión de perseverancia, una búsqueda de la luz que nos llega aunque sea tenuemente, como dijera Unamuno: «El universo visible, el que es hijo del instinto de conservación, me viene estrecho, es una jaula que me resulta chica y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame en él aire que respirar... Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres, en fin, más que nada. Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar a tu propia infinitud, ni menos a tu propia eternidad, te compadeces de todo corazón a ti propio, y te encierras en doloroso amor a ti mismo».

Tomás de Kempis, evocando los antojos del Exodo, sentencia: «¿Piensas te hartar? Pues cree que no lo alcanzarás». Esperanza somos, en efecto, de absoluto, y por eso mismo «la más atroz injusticia que se puede cometer con un hombre es despojarlo de su esperanza. "Abandonad toda esperanza" dice el cartel de la puerta del infierno de Dante».

Como señaló Karl Jaspers, «si suprimo algo que es absoluto para mí, automáticamente otro absoluto ocupa su puesto; la conciencia humana no puede por menos de afirmar algo absoluto, aun cuando no quiera. Hay, por así decir, un lugar inevitable de lo absoluto para mí». Mas una esperanza sin respaldo sería quizá un buen desayuno, pero una mala cena, pues la esperanza que no fuese más que una aspiración sin cumplimiento terminaría convirtiéndose en un suplicio: «sólo la esperanza que sobrevive frente al enigma y se afirma descifrándolo es la que llena la conciencia y la informa, la que rescata también a la conciencia de su enemistad con la vida, transformando su fría claridad en luz viviente».

Podemos, pues, resumir con Gómez Caffarena diciendo que «el humanismo integral se abre a la Transcendencia. La Transcendencia pide un humanismo integral».

Así las cosas, a la infinitización camina el ser humano por la cotidiana confianza, que es la confianza del sí a Dios frente a la desconfianza del absurdo del no. Los hombres pueden morir sin angustia si saben que aquello que aman queda a salvo de la nostalgia y del olvido. Necesitamos confiar, y eso es de tal modo, que aunque muchos agnósticos lo nieguen, ellos confían en personas, instituciones, costumbres, etc., solo que su confianza es de tono menor, porque no trasciende, no va más allá de la inmanencia.

Así las cosas, «el hombre, oponiéndose al nihilismo, pronuncia y mantiene un sí fundamental ante la realidad, un sí ante la identidad, el sentido, y el valor de esa misma realidad, un sí que abarca la racionalidad fundamental de la razón humana. Esta confianza de fondo en la

identidad, en el sentido y valor de la realidad, en la racionalidad fundamental de la razón humana, sólo puede estar fundada si todo eso, por su parte, no carece de fundamento, soporte, y meta, sino que está basado en un origen, un sentido, y un valor radicales: En esa realidad realísima que llamamos Dios. La confianza carece de fundamento sin confianza en Dios, sin fe en Dios».

Podemos decirlo de otra manera: «Si Dios existiera, yo podría afirmar fundadamente la *unidad e identidad* de mi existencia humana frente a la amenaza del destino y de la muerte: Dios sería el fundamento primero de mi vida. Si Dios existiera, yo podría afirmar fundadamente *la verdad y el sentido* de mi existencia frente a la amenaza del vacío y del absurdo: Dios sería el sentido último de mi vida. Si Dios existiera, yo podría afirmar fundadamente *la bondad y la validez* de mi existencia frente a la amenaza de la culpa y de la condenación: Dios sería la esperanza integral de mi vida. Si Dios existiera, yo podría afirmar fundada y confiadamente **el ser** de mi existencia humana frente a toda amenaza de la nada: Dios sería el ser mismo de mi vida de hombre. También esa hipótesis es susceptible de una precisión en sentido negativo: si Dios existiera se entendería por qué la unidad e identidad, la verdad y el significado, la bondad y el valor de la existencia humana están continuamente amenazados por el destino y la muerte, el vacío y el absurdo, la culpa y la condenación: Por qué el sentido de mi vida, en fin, nunca deja de estar amenazado por la nada. Y como siempre, la respuesta fundamental sería la misma: Porque el hombre no es Dios, porque mi yo humano no puede identificarse con su fundamento».

Dios aparece, pues, como el *de dónde* de mi «yo debo» y de mi «yo puedo», toda vez que una fundamentación puramente antropocéntrica, o bien sitúa el fundamento en los otros hombres y entonces transfiere el problema de la fundamentación a otros relativos sin resolver la cuestión del absoluto, o bien lo sitúa en sí mismo, lo que resulta de todo punto insuficiente en orden a fundamentar la incondicionalidad del deber. Por eso volvemos a citar a Hans Küng: «Hay algo que el ateo no puede hacer, aun cuando acepte normas morales absolutas, a saber, *fundamentar la incondicionalidad del deber*. Existen, sin duda, numerosas urgencias y exigencias humanas que pueden servir de base a derechos, obligaciones y preceptos, a normas en suma. Pero ¿por qué tengo yo que observar incondicionalmente esas normas? Verdad es que todo hombre tiene que realizar su propia naturaleza, pero esto puede servir también de justificación al propio egoísmo y al de los otros y, por tanto, no puede justificar una norma objetiva universal. Además, una naturaleza humana normativa universal, situada por encima de mí y de los otros, es una abstracción semejante a la idea de humanidad incluso declarada como fin en sí misma. ¿Cómo puede obligarme incondicionalmente a algo una naturaleza tan absolutizada y abstracta? ¿Por qué un tirano, un criminal, un grupo, una nación o un bloque de potencias no han de poder actuar contra la humanidad, si eso favoreciera sus intereses? La incondicionalidad de la exigencia ética, la incondicionalidad del deber, sólo puede ser fundamentada por un incondicionado, por un absoluto capaz de comunicar un sentido trascendente e incapaz de identificarse con el hombre como individuo, como naturaleza, o como sociedad humana, sólo puede ser fundamentada por Dios mismo».

Si se prefiere decir con Horkheimer, «los conceptos de bueno y malo, por ejemplo el concepto de honradez y toda una serie de ideas que de momento aún tienen valor, no se pueden separar por completo de la teología». Palabras que, para provenir de un agnóstico, no son irrelevantes.

Sigmund Freud por su parte, en carta a James Putnam, subraya que él mismo cuando ha actuado filantrópicamente no ha sabido decir por qué, en la medida en que le faltaba abrirse a la Transcendencia: «Cuando me pregunto por qué me he esforzado siempre honradamente por ser indulgente y, en lo posible, bondadoso con los demás y por qué no cesé de hacerlo

cuando advertí que tal actitud causa perjuicios a uno y le convierte en blanco de los golpes, dado que los otros son brutales y poco de fiar, no encuentro una respuesta». En otro lugar escribe: «Adoptemos ante el precepto *amarás al prójimo como a ti mismo* una actitud ingenua, como si lo oyésemos por vez primera: Entonces no podremos contener un sentimiento de asombro y de extrañeza. ¿Por qué tendríamos que hacerlo? Mi amor es para mí algo muy precioso que no tengo derecho a derrochar insensatamente. Me impone obligaciones que no estoy dispuesto a cumplir con sacrificios. Si amo a alguien, es preciso que éste lo merezca por cualquier título. Merecería él mi amor si fuese más perfecto de lo que yo soy, de tal manera que pudiera amar en él al ideal de mi propia persona; debería amarlo si fuera el hijo de mi amigo, pues el dolor de éste, si algún mal le sucediera, también sería mi dolor, yo tendría que compartirlo. En cambio, si me fuera extraño y no me atrajese ninguno de sus propios valores, entonces me sería muy difícil amarlo. Hasta sería injusto si le amara, pues los míos aprecian mi amor como una demostración de preferencia, y les haría injusticia si les equiparase con un extraño. Pero si he de amarlo con ese amor general por todo el universo, simplemente porque también él es una criatura de este mundo, entonces me temo que sólo le corresponda una ínfima parte de mi amor, de ningún modo tanto como la razón me autoriza a guardar para mí mismo. ¿A qué viene entonces tan solemne presentación de un precepto que razonablemente nadie puede aconsejarme cumplir? Examinándole más de cerca encuentro nuevas dificultades. Ese ser extraño no sólo es en general indigno de mi amor, sino que —para confesarlo sinceramente— merece mucho más mi hostilidad y hasta mi odio. No parece alimentar el mínimo amor por mi persona; no me demuestra la menor consideración. Siempre que le sea de alguna utilidad no vacilará en perjudicarme, y ni siquiera me preguntará si la cuantía de su provecho corresponde a la magnitud del perjuicio que me ocasiona. Más aún: ni siquiera es necesario que de ello derive un provecho; le bastará el menor placer para que no tenga escrúpulo alguno en denigrarme, en ofenderme, en difamarme, en exhibir su poderío sobre mi persona, y cuanto más seguro se sienta, cuanto más inerte yo me encuentre, tanto más seguramente puedo esperar de él esa actitud para conmigo. Si se condujera de otro modo, si me demostrase consideración y respeto, a pesar de serle yo un ser extraño, estaría por mi parte dispuesto a retribuírselo de manera análoga, aunque no me obligara precepto alguno. Aún más: si ese grandilocuente mandamiento rezara "¡Amarás al prójimo como el prójimo te ama a ti!", nada tendría yo que objetar. Existe un segundo mandamiento que me parece aún más inconcebible, y que despierta en mí una resistencia aún más violenta: *Amarás a tus enemigos*». (Sigmund Freud. *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid)

Como se ve, aun entre los agnósticos que se esfuerzan por dar sentido último a la existencia, aun entre ellos no existe la posibilidad de sobrepasar la ley del talión, el ojo por ojo y diente por diente; cualquier otra pretendida ampliación agnóstica más allá de esa ley del talión no puede darse allí. Y cuando eso es así, entonces el absurdo acecha al menor giro del sujeto, a la menor volubilidad, al más pequeño cambio de las circunstancias de un sujeto librado a sus propias y solas fuerzas. Dicho de otro modo: para dar razón fundante y permanente del amor hay que abrirse a la Transcendencia, y aceptar la gratuidad de su presencia en el hombre.

En definitiva, y como ya dijera Franz Brentano, «indudablemente sigue habiendo muchas cosas oscuras para el que admite la existencia de Dios, pero menos, sin duda, que para el ateo, en el cual a la oscuridad se sobreañade el absurdo de que está afectada su teoría. Pero sólo el absurdo es inadmisibles, mientras que la oscuridad ha de ser esperada de antemano para un entendimiento como el nuestro».

Si quien admite a Dios rechaza el absurdo, quien opta infundadamente por algo sin coherencia acepta el absurdo, lo cual es absurdo obviamente. Y entonces el no a Dios significa una confianza radical últimamente infundada en la realidad, pues el ateísmo no puede argüir en favor de una condición de posibilidad de una realidad tan problemática.

En ese contexto, en efecto, «no habría razón para escoger el amor al prójimo (la solidaridad, el rebasamiento de los sistemas individualistas que sacrifican a la colectividad en favor de una minoría privilegiada) en un mundo sin providencia, sin su Ser absoluto que sea fondo y plasmación máxima de los valores y gobierne, con un propósito sabio y bueno, la marcha del universo. En un mundo sin providencia todo sería indiferente y, al menos en última instancia, porque sí. Sería el mundo sartriano de un Roquentin o el mundo guideano de un Lafcadio. En el mejor de los casos sería el mundo camusiano de un Rieux, que escoge, quijotesca, un rumbo solidario y abnegado, pero sin nada que sustente y garantice tal acción dándole una perspectiva de esperanza y de éxito, puesto que se inscribe en el transfondo de una realidad absurda, y en la que reinan y seguirán reinando el fracaso y el dolor».

Y ese fracaso adquiriría forma de tragedia final con la muerte, por triunfante que fuere la vida vivida, si termináramos en el pudridero:

«O el hombre es un valor absoluto y, como tal, irreductible a la nada, o la muerte significa la victoria de la nada misma, y entonces se impone inexorablemente la lógica de la arbitrariedad, el voluntarismo subjetivista»²⁴; «si el hombre es un ente anónimo, puro numeral de su especie, cuando un hombre muere, nadie podrá decir que ha muerto alguien; la muerte de ese ser sería algo tan anónimo e innumerable como él mismo; ahí no ha pasado nada. La muerte de lo desprovisto de nombre y significación es, a la par, insignificante. La cosa cambia si muere una singularidad determinada (y en cuanto tal preciosa en sí misma)». «Y una muerte incomprendible que planea amenazadora sobre el entero itinerario de la vida convierte a éste en un itinerario sin sentido».

«Queridos, amémonos unos a otros, ya que el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor. En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados. Queridos, si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros. A Dios nadie le ha visto nunca. Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y su amor ha llegado en nosotros a su plenitud» (1 Jn 4, 7-12).

«Y nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene, y hemos creído en él. Dios es Amor y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 4, 16).

«No hay temor en el amor; sino que el amor perfecto expulsa el temor, porque el temor mira al castigo; quien teme no ha llegado a la plenitud en el amor. Nosotros amemos, porque El nos amó primero. Si alguno dice: "Amo a Dios", y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve. Y hemos recibido de él este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano» (1 Jn 4, 18-21).

[—> *Absoluto; Agnosticismo; Amor; Ateísmo Atributos; Concilios; Esperanza; Fe; Jesucristo; Revelación; Teología; Tomás de Aquino; Transcendencia; Vaticano II*]

Carlos Díaz

VIDA CRISTIANA

SUMARIO: I. Introducción.— II. Ontología de la vida cristiana: 1. Ser en Cristo; 2. Ser en el Espíritu; 3. El cristiano, hijo del Padre; 4. Dimensión eclesial de la vida cristiana.— III. Dinamismo de la vida cristiana: 1. Muerte al pecado; 2. Vida teologal: a. Vida filial, b. Vida cristiforme, c. Vida en el Espíritu.— IV. Conclusión.

I. Introducción

La vida cristiana ha tenido, en general, una connotación «teísta» o a lo más, «cristomonista»; se ha visto normalmente en referencia al «Dios uno» o a Jesucristo. Tal vez por una no exacta comprensión del principio dogmático «omnia in Deo sunt unum ubi non abiat relationis oppositio» (DS 1330) o, acaso, más acertadamente por el planteamiento más próximo al Dios de los filósofos que al Dios revelado en Jesús, de la teología escolástica. El punto de partida de la teología escolástica ha sido la unidad de Dios y, en consecuencia, de acuerdo con el axioma teológico «operari sequitur esse», no se ha resaltado la componente «trinitaria» de la vida cristiana «Los cristianos, a pesar de su confesión ortodoxa de la Trinidad, son en la realidad de su existencia casi exclusivamente "monoteístas"».

Este artículo quiere venir a subsanar esta laguna y a presentar la vida cristiana en su doble vertiente: *entitativa*, como vida *filial*, en Cristo y en el Espíritu Santo; y *operativa*: vivir en cristiano implica una vida de hijos de Dios, en Cristo y como Cristo, en docilidad al Espíritu, dentro de la comunidad de la Iglesia.

II. Ontología de la vida cristiana

1. SER EN CRISTO (1 Co 1,30). «Alegrémonos y demos gracias: hemos llegado a ser no sólo cristianos, sino Cristo. Asombraos y alegraos: hemos llegado a ser Cristo... Los cristianos, porque son hijos de Dios, constituyen el cuerpo del Hijo de Dios; siendo él la Cabeza y nosotros los miembros, somos el único Hijo de Dios». Estas palabras de san Agustín, que pueden antojarse un bello eufemismo, responden a la más diáfana realidad del misterio revelado. Para san Pablo los cristianos, «creados en Cristo Jesús» (Ef 2,20) mediante el bautismo, *son* «una nueva creación» (2 Cor 5, 16), *son* (existen) en Cristo (1 Cor 1, 2), «uno en Cristo Jesús» (Gál 3, 27). Están santificados en Cristo (1 Cor 1,2).

En su bautismo el cristiano ha quedado injertado en Cristo y, en Él, ha recibido el Espíritu Santo, que le ha hecho renacer, de suerte que *es* en Cristo, hijo del Padre.

Ser cristiano comporta, para el Apóstol, *ser* «una nueva criatura (Cf. Gál 5, 6; 6, 15; 2 Cor 5, 17). El cristiano es «un nuevo tipo de hombre» (Ef 2, 15). De este nuevo ser brotarán, como de una nueva raíz, unos frutos nuevos. Esta nueva condición es, ni más ni menos, el ser mismo de Cristo participado en su calidad de Hijo del Padre y Mesías redentor. Para expresar esta nueva condición el Apóstol se ve constreñido a forzar los términos, de suerte que puedan expresar de alguna manera el misterio de nuestra comunión con Cristo (cf. Cor 1, 9). Esta comunión la traduce en términos de «convivir», «con-vivificados», «con-resucitar», «con-glorificados», «co-herederos». El cristiano, en efecto, *es* Cristo y vive de la vida de Cristo (cf. Gál 3, 4); existe en Él (cf. Rm 8, 1. 10; 1 Co 1, 30) y vive en Él de modo más pleno que el niño en el seno de su madre. La vida cristiana implica la comunión real en el «ser» y «vivir» de Cristo (cf. Gál 2, 20; Ef 3, 17). Este nuevo ser divino «introduce al hombre en el misterio personal de la vida trinitaria y le pone en relación personal con el Padre de Cristo y con el Espíritu de Cristo. Es Dios, el Padre, que se nos da en Cristo y es Cristo quien nos da su Espíritu».

Para el Apóstol, *la nueva creación* acontecida en Cristo y participada por el cristiano es su condición filial. El cristiano, por tanto, es hijo de Dios Padre en Cristo y Cristo mismo, que prolonga su existencia a lo largo de los siglos. O «como una humanidad prolongada de Cristo». El cristiano, en Cristo, es un muerto al pecado (Rm 6, 3-11; Col 3, 3); es Cristo mismo; es, en Cristo, hijo del Padre (Rom 8, 15; Gál 4, 4-6), con quien comparte su condición filial, sacerdotal, profética y real; es miembro de la Familia de Dios (Ef 2, 19), y los hombres, en Cristo, son hermanos (Mt 23, 8).

2. SER EN EL ESPÍRITU. La revelación divina nos descubre también la existencia cristiana en permanente dependencia del Espíritu Santo, en total paralelismo con la dependencia de Cristo: «ser en Cristo» (1 Cor 1, 30) y «ser en el Espíritu» (Rom 8, 9); «comunión con Cristo» (1 Cor 1, 9; 10, 16) y «comunión en el Espíritu» (2 Cor 13, 13). El Espíritu concurre con Cristo en la constitución y desarrollo del ser cristiano juntamente con el Padre (1 Cor 12, 4-6).

Para Pablo la presencia del Espíritu en el cristiano es la razón de su participación en la vida filial del Hijo encarnado. El Espíritu Santo habita en el cristiano (cf. Rom 8, 9.11) y lo santifica (cf. 1 Cor 6, 11), constituyendo la comunidad cristiana y cada cristiano en morada de Dios en el Espíritu Santo (cf. Ef 2, 22). «Sellado con el Espíritu» (Ef 1, 13; 4, 30), el cristiano posee en sí al Pneuma divino como principio de *filialización*, de *crístificación* y de *eclesialización o fraternización*.

Por lo que hace a la «comunión en el Espíritu», «no se trata sólo de "participación" en el Espíritu, ni sólo de "comunión donada por el Espíritu Santo", sino que expresa toda la existencia cristiana, personal y comunitaria, en su comienzo, en su desarrollo y en su acabamiento, como "existencia relacional", como "ser con" y "ser para" Dios y los otros, ya ahora en la edificación de la comunidad, y eterna, en plenitud, al final»'.

3. EL CRISTIANO, HIJO DEL PADRE. Consecuencia de la incorporación del hombre a Cristo y de la presencia en él del Espíritu Santo es el nuevo nacimiento: el cristiano es con toda propiedad hijo del Padre. Dos son los textos más señalados en los que el Apóstol afirma el carácter ontológico de la filiación divina del cristiano: «El Espíritu se une a nuestro Espíritu para dar testimonio de que *somos* hijos de Dios» (Rom 8, 16), y «la prueba de que *sois* hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama ¡Abba, Padre!» (Gál 4, 6)

San Juan, por su parte, tratando de evitar todo equívoco sobre el carácter ontológico de la filiación divina, dirá que no es cuestión de palabras: «nos llamamos y *somos* hijos de Dios» (1 Jn 3, 1-3). La filiación divina del hombre no es una mera ficción jurídica al estilo de las adopciones humanas. Los cristianos *somos* hijos del Padre, porque *somos* nacidos de Dios: «A todos los que la recibieron (la Palabra), les dio poder de hacerse hijos de Dios» (Jn 1, 12). «Se percibe aquí la línea *ontológica* del obrar divino...; la filiación es el don que sólo puede venir de arriba... Hay una nueva relación con Dios, como la que crea la naturaleza entre el padre y un hijo que él ha engendrado

La vida del cristiano, por tanto, es un nuevo modo de *ser*. El cristiano es la ampliación en el tiempo del ser mismo de Dios Trinidad. Este ser divino e inefable subsiste en tres personas distintas. De ahí que la participación y comunión del hombre en el ser trinitario de Dios comporta la participación en el único ser divino, pero en cuanto se da en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo. De ahí el carácter y contenido trinitarios de la ontología de la vida cristiana. La condición cristiana es *filial*, *crística* y *espiritual*. Es *crística o crístiforme* en cuanto que es la misma vida de Cristo. Es *filial*, dado que la vida que recibe en Cristo es la misma que éste recibe del Padre y es *espiritual* toda vez que esta vida tiene como principio generador y motor al Espíritu Santo.

4. DIMENSIÓN ECLESIAL DE LA VIDA CRISTIANA. La Iglesia es una comunión de personas que participan la vida de Dios Trinidad como vida compartida. La Iglesia ha sido creada por el Padre en Cristo y está vivificada y animada por el Espíritu Santo. El Concilio Vaticano II no se cansa de evocar esta condición teándrica de la Iglesia: «Se manifiesta la Iglesia como un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 4; cf. GS 1; 24, 3; 40, 2; etc.). Este texto pone de relieve cómo la Iglesia participa la vida de comunión de la Familia original. Todavía más; la Iglesia es «el cuerpo de los Tres» (Tertuliano). A través de la Iglesia se hacen «presentes y como visibles» las tres divinas personas (GS 21, 5).

El misterio del ser divino es una comunión de amor. Por eso, es una Familia, por eso es Trinidad. La Iglesia, al participar el ser trinitario de Dios, es también una comunión, una familia. Más aún; es la extensión y visualización histórica de la misma Familia trinitaria. Y, como tal, debe manifestar el ser de Dios Trinidad en su propia existencia eclesial. Es lo que pide Jesús al Padre, momentos antes de su partida: «Que todos sean uno, como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado» (Jn 17, 21).

El Concilio Vaticano II, evocando estas palabras del Señor, propone la vida de comunión entre las tres divinas personas como ejemplo conforme al cual se debe estructurar toda sociedad: «El Señor, cuando ruega al Padre que *todos sean uno*, como nosotros también somos uno (Jn 17, 21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las divinas personas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y caridad» (GS 24, 3). La SS. Trinidad, por tanto, es la comunidad original de la que procede toda familia en el cielo y en la tierra (cf. Ef 3, 15). «Se dan diferentes formas de vida social: la comunidad familiar, nacional, política, profesional, etc. Desde hace algún tiempo se habla también de la comunidad internacional. Bien que todas estas comunidades sean una realidad y sirvan al desenvolvimiento de la persona, la comunión sobrenatural de la Iglesia, nacida del amor del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, es el lazo más fuerte que nos aúna en este mundo...»¹⁰.

III. Dinamismo de la vida cristiana

«Operari sequitur esse», reza un dicho filosófico. El obrar del cristiano debe corresponder a su nueva condición. Si es hijo de Dios, en quien se amplía y completa el misterio del Hijo encarnado (cf. Col 1, 24) y está animado por el mismo Espíritu del Señor resucitado, su «estilo de vida» debe corresponder a su nueva condición. La cristificación que se ha operado en el hombre por el bautismo ha sido un comienzo. Esta vida nueva en Cristo tiene que crecer y desarrollarse hasta llegar a la plenitud de la edad de Cristo (cf. Ef 4, 13). De ahí el carácter dinámico de la vida cristiana.

La conformación del cristiano con Cristo está sujeta a un proceso pascual. Lo mismo que Cristo pasó de la muerte a la vida, de su condición de «Siervo» a la de «Kyrios», el cristiano debe realizar su pascua de una condición de esclavo del pecado a la nueva condición de hijo de Dios. El desarrollo de la vida en Cristo implica un doble movimiento: negativo (muerte al pecado) y positivo (vida teologal).

1. MUERTE AL PECADO. Es la primera tarea que se impone al cristiano. Para el Apóstol esta muerte es real. Sacramentalmente los cristianos están muertos al pecado. En su carta a los Romanos nos recuerda Pablo cómo por el bautismo hemos venido a comulgar en el misterio de la muerte redentora del Señor Jesús: «¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte?» (Rom 6, 3; cf. 6, 4-11). Texto medular del

Apóstol, que pone de manifiesto las exigencias de muerte y purificación que entraña nuestra incorporación a Cristo y, por ende, nuestra participación en el misterio redentor del Señor.

a) En virtud de la solidaridad que la encarnación establece entre Cristo y los hombres, el Señor asumió los pecados de todos (cf. 2 Cor 5, 21) y los destruyó y expió muriendo en la cruz. Cristo murió «a causa de nuestros pecados» (Rom 4, 25; 8, 3; Gál 1, 4) y «en favor de la humanidad pecadora» (Rom 5, 6. 8; 8, 32; etc.). «La fórmula "uno ha muerto por todos" (2 Cor 5, 15; cf. Rom 5, 19; 1 Cor 15, 22) expresa en un denso contenido todo el significado de la muerte de Cristo: como miembro representativo de toda la humanidad pecadora, identificado con ella por el amor, Cristo ha dado la vida por la salvación de todos».

Hay, por tanto, una diferencia notable entre la muerte de Cristo y la que se exige del cristiano. De ahí que, al asociar ambas, el Apóstol utilice el término «semejanza». «El bautismo es la semejanza, la imagen, el simulacro de la muerte de Cristo. Los efectos son idénticos; la muerte del cristiano por el bautismo, a semejanza de la muerte de Cristo, es muerte al pecado, liberación del mal; y, no obstante, existe entre estas dos muertes una distinción: la muerte de Cristo fue una muerte cruenta en la cruz, y si el cristiano participa de esta muerte, es muriendo de un modo diferente, de un modo sacramental. Se trata, ciertamente, de una muerte verdadera para él, idéntica, en cierto sentido a la muerte de Cristo, pero diferente en cuanto a su modo».

Para expresar el contenido de la muerte del cristiano en Cristo emplea el Apóstol la alegoría de «hombre viejo» (Ef 4, 22), del que los cristianos fueron despojados en el bautismo. Bajo esta alegoría quiere expresar el Apóstol toda la realidad del hombre bajo el signo del pecado, «el hombre mismo en cuanto es orgánicamente arrastrado al pecado por sus tendencias perversas». Pues bien; este hombre viejo ha quedado destruido radicalmente en Cristo, en su muerte redentora; y en los cristianos, en el bautismo. «La muerte del bautismo no viene a yuxtaponerse a la de Cristo en la cruz, sino que el sacramento del bautismo del cristiano hace suyo el mismo acto de Cristo: el hombre viejo y el cuerpo de pecado mueren en el bautismo, porque ya murieron en Cristo en el calvario... No es, desde luego, un ejercicio concreto de renunciamiento al pecado en la vida diaria, como si el hombre se hallara abandonado a sus propias fuerzas y debiera conquistar y alcanzar la vida a fuerza de puños. Es ante todo, un acontecimiento que ya ha tenido lugar en el bautismo, simulacro de la muerte de Cristo, y la conducta diaria no es más que la dilatación, la propagación lenta de esa victoria de Cristo crucificado, que se va poco a poco apoderando de la existencia del hombre». Se trata de una muerte radical o en la raíz pecadora del hombre, que afecta y compromete la existencia toda del cristiano. Para el Apóstol la participación del cristiano en la muerte de Cristo comporta: a) una muerte real y permanente al pecado (cf. Rom 6, 6. 11; Col 3, 1); b) abandono de la carne con su concupiscencia (cf. Rom 13, 14; Ef 5, 3; etc.); c) renuncia al mundo (criterios y actitudes mundanas), condenado por el mismo Cristo como enemigo del reino de Dios (cf. Jn 17, 9ss.). Recordando a sus cristianos estas exigencias de su muerte en Cristo y con Cristo, Pablo dice: «Habéis muerto y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios» (Col 3, 1).

La conversión, en consecuencia, es un concepto dinámico que abarca toda la persona (criterios, actitudes y modos de obrar).

b) En labios de Jesús la invitación a la conversión (cf. Mc 1, 15) introduce una absoluta novedad: el reino de Dios, que ha llegado en su persona y que es la vida nueva de hijos de Dios. Convertirse significa participar ya en esta nueva condición introducida por Cristo, aceptando *ser y vivir* por Él, con El y en El, bajo la acción del Espíritu, para el Padre; lo que implica una opción fundamental por Dios y su reino.

c) Para las comunidades cristianas primitivas la conversión es un aspecto esencial del kerygma (cf. He 2, 38; 3, 13-14; 14, 15-16; 36, 18.20; etc.). La conversión a Dios implica un cambio radical de vida; es una opción por el Dios de la vida, que reclama el abandono de los ídolos (cf. He 14, 15: 26, 18-20). La conversión implica abandonar los caminos propios (He 14, 16) para entrar en los caminos de Dios. Este camino, de acuerdo con las reiteradas alusiones de He (cf. 9, 2; 18, 25-26; 19, 9. 23; 22, 4; 24, 14-22) es un determinado «estilo de vida» que lleva a los seguidores de Jesús a vivir en comunión de donación al Padre y a los hermanos.

2. VIDA TEOLOGAL. La nueva condición del ser humano, regenerado en Cristo por la acción del Espíritu Santo y constituido hijo de Dios, reclama de éste un nuevo «estilo de vida» que calificamos de «teologal».

a. *Vida filial*. La vida cristiana es vida filial y, en consecuencia, el actuar cristiano debe caracterizarse por un comportamiento *filial*. La vida de Cristo, cuya filiación participa el bautizado, es una vida *filial*, constitutivamente filial en la eternidad y vivencialmente filial en su condición de Hijo encarnado, como consecuencia de su *ser* filial. En la eternidad el Hijo es pura relación, una mirada de donación al Padre. En el tiempo, a su vez, todo su misterio está polarizado por una vivencia de su relación filial con el Padre, hasta el punto de poder decir que su manjar era hacer la voluntad del Padre (cf. Jn 4, 34; 8, 29).

Si el cristiano es hijo del Padre de modo análogo a Cristo, su actuar deberá brotar de esa raíz filial y todo su proceder deberá ser *filial*. En todo momento el cristiano debe buscar el rostro del Padre (cf. Sal 26, 8), de suerte que todo en él esté orientado al Padre y pueda decir como Jesús: «siempre hago lo que es del agrado de mi Padre» (Jn 8, 29).

Algunas consecuencias:

1) *Conocer al Padre*. Es el primer deber del hombre (cf. Job 4, 15) y de todo hijo de Dios (cf. Jn 17, 3). En el vocabulario semita el término «conocer» no tiene un sentido meramente intelectual. «Para el hebreo *conocer*... es un término de experiencia existencial... Conocer a una persona es entrar en relaciones personales con ella...». El conocimiento del Padre, por tanto, debe ser un «conocimiento-comunión, conocimiento- experiencia) y progresivo..., en cuanto significa la intercompemetración con lo conocido, la experiencia de todo el hombre...» Es el conocimiento que Jesús tiene del Padre: «Yo le conozco y guardo su Palabra» (Jn 8, 56).

El conocimiento del Padre, por otra parte, tiene su verificación en el conocimiento experiencial del Hijo, con cuyo misterio el cristiano ha entrado en comunión: «Nadie va al Padre, sino por mí. Si me conocieseis a mí, conoceríais también a mi Padre. Desde ahora le conocéis y le habéis visto» (Jn 14, 6-7). Ahora bien; el conocimiento que Jesús tiene de su Padre se expresa en el amor a los hermanos: «Queridos, amémonos los unos a los otros, ya que el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y *conoce* a Dios. Quien no ama *no ha conocido* a Dios, porque Dios es Amor» (1 Jn 4, 7-9).

Presente en el cristiano, el Espíritu Santo, mediante las virtudes teologales y dones divinos, sobre todo, el don de piedad, suscita, alienta y desarrolla en el bautizado este conocimiento (experiencia) de su vida filial. Del mismo modo que nadie puede decir «Jesús es el Señor» sino «por la acción del Espíritu Santo» (1 Cor 12, 3), tampoco puede decir «Padre» sino es por la acción del mismo Espíritu (cf. Gál 4, 6).

2) *Confíar en el Padre*. El conocimiento del Padre se debe traducir en confianza filial en él. «En cuanto a vosotros hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados...» (Mt 10, 30). Jesús trata de alejar del hombre que sigue su camino toda excesiva preocupación por las realidades

transitorias de este mundo que pasa: «No andéis preocupados por vuestra vida: qué comeréis, ni por vuestro cuerpo: con qué os vestiréis...» (Mt 6, 25). El seguidor de Jesús debe esperar del Padre «el pan de cada día» (Mt 6, 5ss.).

Para Juan, en un sentido más profundo y salvífico, los hombres reciben del Padre el pan verdadero (cf. Jn 6, 32), el poder ir a Jesús (cf. 6, 35), al mismo Jesús (cf. 3, 16), al otro Paráclito (cf. 14, 16; 1 Jn 3, 24; 4, 13), la vida eterna (cf. 1 Jn 5, 11), el amor por el que somos llamados hijos de Dios (cf. 1 Jn 3, 1). Todo lo bueno que el hombre puede atribuirse le viene dado «de arriba» (cf. 3, 27) y, por lo mismo, el cristiano lo debe esperar del Padre. De modo especial, el cristiano ha de esperar del Padre el perdón de sus debilidades y pecados (cf. Mt 6, 12). Quien «no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por nosotros, ¿cómo no nos dará con él graciosamente todas las cosas?» (Rom 8, 32).

3) *Vivir en comunión con el Padre.* El amor busca la presencia y la compañía de las personas que amamos. Ahora bien; el Padre está siempre presente a nosotros, o mejor nuestra vida está siempre ante sus ojos, como el niño en el regazo de la madre. Es necesario, por tanto, que todo hijo de Dios procure, en todo momento, vivir en la presencia de su Padre Dios. Jesús afirma reiteradamente la mutua inmanencia entre El y su Padre: «Yo estoy en el Padre y el Padre en mí» (Jn 14, 11; cf. 14, 10. 20; 17, 21). Análoga inmanencia se debe dar entre el Padre y los hijos de adopción. Es necesario que la presencia ontológica del Padre en sus hijos de adopción se vea correspondida con una presencia psicológica por parte del hombre. Esta presencia psicológica llevará al cristiano a vivir «en trato familiar y asiduo con el Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo» (OT 8, 1). Para Jesús la oración era una exigencia de su condición filial. Porque era —es—Hijo buscaba el contacto a solas con el Padre (Mt 14, 23; 26, 33-39.42.44; Mc 1, 35; 6, 45; 14, 32.35.39; Lc 3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 18.28-29; 11, 1; 22, 40.41.43).

La vida filial, por último, exige que se desarrolle «en el Padre» (Jn 14, 10-11), como Jesús. En su ajetreada vida apostólica Jesús nunca salía del ámbito del Padre. Para el cristiano, de modo análogo, «el Padre es el fundamento y el ambiente de nuestra vida. El es quien nos lleva y envuelve». En el vértigo de la actividad, el cristiano debería decir como Jesús: «Yo estoy en el Padre» (Jn 14, 10).

4) *Cumplir la voluntad del Padre.* La condición filial del cristiano comporta una apertura total al Padre para cumplir su voluntad. Como Jesús, que califica la voluntad del Padre su «comida» (Jn 4, 34); siempre hace lo que agrada al Padre (cf. Jn 8, 31), tratando de llevar a cabo su obra (cf. Jn 4, 34). Para todo hijo del Padre, al igual que para Cristo, la única tarea a realizar es el cumplimiento de la voluntad del Padre. Al igual que para Jesús, por otra parte, la voluntad del Padre es que el cristiano acabe su obra. «La voluntad de Dios es su voluntad salvífica de hacer participar a los hombres en la vida y glorificación de su Hijo. Para el hombre hacer la voluntad de Dios es coincidir con esa voluntad salvífica». Jesús lleva a cabo la obra del Padre entregándose por entero a la salvación de los hombres sus hermanos, hasta dar la vida por ellos. El cristiano, de forma análoga, ha de vivir su amor al Padre, entregándose por entero a la salvación integral de los hombres, haciendo el camino de Jesús. Se ve, por tanto, que lejos de oponerse o andar por caminos paralelos amor a Dios y amor a los hombres, más bien se implican, siendo el amor a los hombres la concreción, manifestación y verificación del amor del Padre.

5) *Imitar al Padre.* Todo hijo es, por regla general, imagen viva de sus progenitores, cuyos rasgos manifiesta. Nada de extraño, por tanto, que el cristiano, nacido de Dios e hijo del Padre, sea en su ser y en su obrar, imagen viva de su Padre Dios. En el evangelio Jesús insiste machaconamente en que los hombres, como hijos de Dios, deben imitar la bondad del Padre:

han de amar a los enemigos y rogar por cuantos los persiguen (cf. Mt 5, 43-48); deben perdonar, como el Padre les perdona sus deudas (cf. Mt 6, 1-13).

En imperativo categórico nos dice: «Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5, 48). Pablo reclama esto mismo de sus cristianos: «Sed, pues, imitadores de Dios, como hijos carísimos y vivid en el amor» (Ef 5, 1). Ahora bien; ontológicamente «Dios (el Padre) es Amor» (1 Jn 4, 8. 16), es decir, don total a los hombres, por Cristo y mediante la acción del Espíritu Santo. Los hijos adoptivos, en consecuencia han de *ser* amor en su vida de total entrega al Padre y a los hombres. Entonces será cuando imitarán la perfección del Padre celestial. Por eso, el Apóstol, como exigencia de su condición filial, pide a sus cristianos que vivan «en la caridad como Cristo os amó y se entregó por nosotros en oblación y sacrificio a Dios en suave olor» (Ef 5, 1-2). San Juan, por su parte, describe al cristiano como «el que permanece en el amor» (1 Jn 4, 16).

En esta apasionante, aunque difícil empresa, los cristianos no están solos: se nos ha dado el Espíritu Santo, que ha derramado en nosotros la caridad de Dios (Rom 5, 5), y que nos capacita para amar al Padre y a los hombres con el mismo amor con que el Padre ama al Hijo y el Hijo al Padre y Padre e Hijo aman a los hombres. El Espíritu Santo, en efecto, se nos ha dado como principio generador, promotor y animador de todo el desarrollo de nuestra vida filial. El Paráclito, mediante el cortejo de virtudes y dones que acarrea con su presencia, actúa en el cristiano para que reproduzca y manifieste en su vida el ser y vida del Padre, que es Amor.

b. *Vida cristiforme.* 1) «*Hijos en el Hijo*», todos los cristianos han sido predestinados por el Padre a «reproducir la imagen de su Hijo, para que El fuera el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8, 29). «Ser conformes a su imagen significa: estar asociados a su filiación, mantener con Dios una relación de origen y de similitud análoga a la del "Hijo de su amor" con su Padre. Es convirtiéndose en parecidos a Cristo como los discípulos realizarán su vocación de imágenes e hijos». Todavía más; el ser regenerado es formalmente cristiano. Por eso, la «nueva vida» (Rom 6, 4) radica esencialmente no sólo en vivir por Cristo o con Cristo (cf. Rom 6, 11; Flp 1, 21), ni tan sólo en entregarse o asemejarse cada vez más a El, cuanto, puesto que Cristo vive en el cristiano (cf. Gál 2, 20), «en dejar al Señor que despliegue con plena soberanía su vida» en nosotros, y así pensar como Él pensaba (cf. 1 Cor 2, 16), amar como El amaba (cf. Flp 1, 8) obrar como El obraba (cf. Flp 2, 5). «La vida cristiana es Cristo que continúa viviendo personal y moralmente en los suyos». La vida moral del cristiano, por tanto, tiene un carácter sacramental: es Cristo mismo, *cuya* vida ha recibido en el bautismo y que se fortalece en los demás sacramentos, la que se manifiesta en la vida de cada día. No se trata de reproducir miméticamente las acciones de Cristo, cuanto de adoptar «el estilo de vida» de Jesús en todos los niveles sociales y en cada uno de los estratos de la existencia.

Así entendió Pablo su existencia: «mi vivir es Cristo» (Flp 1, 21); «con Cristo estoy crucificado; y no vivo yo, sino que Cristo es quien vive en mí» (Gál 2, 21). El Apóstol es consciente de que el misterio de Cristo pasa por su persona y se manifiesta en su vida, y viceversa. A los cristianos les pide que se revistan «del Hombre nuevo» (Cristo) «creado según Dios» (Ef 4, 24). «Despojaos del hombre viejo con sus obras y revestíos del hombre nuevo, que se va renovando hasta alcanzar el conocimiento perfecto según la imagen de su Creador» (Col 3, 10). En el texto de Colosenses el Apóstol emplea dos verbos: el aoristo para indicar una acción pasada (la inserción de los hombres en Cristo), y el presente («se renueva») para expresar una acción que aún continúa. Se trata de hacer realidad en la vida lo que sólo germinalmente aconteció en el cristiano en su bautismo. He aquí el carácter dinámico y progresivo de la vida cristiana. El niño recién nacido *es ya* un hombre, pero en un estadio incipiente: necesitará de muchos años y de numerosos medios para llegar a la madurez. La comparación vale para entender la condición dinámica de la vida cristiana: «progreso lento, desarrollo tardío,

partiendo de este germen de la vida que se recibe en el bautismo, laboriosa formación de un hombre nuevo, del cual ya está uno revestido y del que, sin embargo, aún es preciso "irse revistiendo". Paradoja que encierra una lucha constante, diaria, puesto que se trata de ir eliminando, abandonando los despojos del hombre viejo. Su mentira debe ceder el paso al "verdadero conocimiento"; su apego, sus lazos con el yo carnal a la adhesión de Dios; su rostro de hombre pecador a la imagen de Cristo que quiere formarse en El». Es lo que pide Pablo a sus cristianos: «Revestíos, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, de entrañas de misericordia, de bondad, humildad, mansedumbre, paciencia, soportándoos unos a otros y perdonándoos mutuamente...» (Col 3, 12-13).

2) *Seguimiento de Cristo*. De acuerdo, sobre todo, con la tradición sinóptica, la configuración del cristiano con Cristo acontece mediante «el seguimiento» del Maestro (cf. Mc 1, 17; 2, 14; Mt 8, 21; Lc 9, 59s.; etc.). La búsqueda de identidad promovida por el Vaticano II ha traído como consecuencia la pregunta por el ser y el vivir cristianos. Numerosos grupos después del Concilio han descubierto en el «seguimiento» una fórmula breve que resume los contenidos fundamentales del «ser» y el «actuar» cristianos. Más aún, la misma teología ha tratado de articular en torno al seguimiento toda la vida cristiana.

La vida cristiana como «seguimiento de Cristo» tiene hoy un especial reclamo por lo que ofrece de olvido de sí para salir al encuentro del otro. Por otra parte, el camino del seguimiento se abre a todo cristiano, que es invitado a seguir al Maestro (cf. Mc 8, 34) según su «propio» carisma (1 Cor 12, 1-12).

El seguimiento de Cristo implica la fe confiada en Jesús como Hijo del Padre y hermano de todos los hombres, que ha abierto al ser humano al amor como único camino de realización existencial. Amor que se cifra en el «don» de sí al Padre hasta la muerte en la cruz, para realizar su proyecto de liberación integral del ser humano y restituirlo a su dignidad de hijo de Dios y hermano de todos los hombres.

El camino de Jesús, siempre marcado por la contradicción y la muerte, tiene como final la resurrección. Haciendo el camino de Jesús el cristiano tiene esperanza fundada en la superación de todas las contradicciones de la historia, cuando «Dios sea todo en todos» (1 Cor 15, 28). El seguimiento de Jesús, por otra parte, sólo se explica desde la fidelidad al Espíritu de Jesús, que es la «luz» del camino y el intérprete de las dificultades que se interfieren en la dureza del seguimiento, para que no se obnubile el sentido de las bienaventuranzas.

El seguimiento de Jesús es la verificación del Dios trinitario que vive Jesús: es mostración del Padre que es amor, de Jesucristo, Hijo del Padre que visualizó a Este en su vida de entrega a los hombres y pecadores (cf. Jn 14, 8), y de la fuerza transformadora del Espíritu Santo.

c. *Vida en el Espíritu*. 1) El Espíritu Santo ha sido dado a la Iglesia y, en ella, a cada uno de los cristianos, como principio de una vida nueva. La presencia del Espíritu Santo en el hombre transforma el ser humano hasta el punto de convertirlo en «templo» (cf. 1 Cor 3, 16s.; 6, 19) de Dios. Dos son las consecuencias de esta presencia del Espíritu en el hombre: a) *La pertenencia del cristiano a Dios*. «Del hecho de la inhabitación del Espíritu en nosotros como en un templo se sigue que ya no nos pertenecemos a nosotros mismos; que estamos consagrados; que somos de Dios, formados a imagen de Cristo resucitado, muerto al pecado y vivo para Dios (Rom 6, 10-11). Dios destruirá a quien no haya respetado en sí la sagrada propiedad de Dios». b) *Una vida de santidad moral*. «La santidad es el ornato de tu casa» (Sal 93, 5). La condición del cristiano en su calidad de «templo» de Dios comporta la dedicación de toda su vida al servicio divino. Un cáliz y una patena, en virtud de su consagración, no pueden tener otro uso que el servicio al culto divino. Utilizarlos en otros menesteres, sería una

sacrílega profanación. Lo propio ocurre con el cristiano: como templo del Espíritu Santo está consagrado totalmente a Dios, de suerte que toda su vida con todos sus actos le pertenecen. Emplear su vida en otros usos es teológicamente un horrendo sacrilegio. «El fundamento de la ética cristiana es, por tanto, la dignidad ontológica del cristiano, el alma y el cuerpo que es el tabernáculo del Espíritu Santo; cada fiel y todos los fieles colectivamente, ha venido a ser ese santuario (*naos*) del que Jesús habla refiriéndose a su propio cuerpo inmolado y resucitado, que constituye el verdadero templo y es en el que se ofrece el culto verdadero espiritual y agradable a Dios».

2) El Espíritu Santo es el principio de una vida nueva en el cristiano. «Santificados en el Espíritu» (Rom 15, 16) los cristianos deben vivir «según el Espíritu» (Gál 5, 16. 18. 25), es decir, de acuerdo con las exigencias de la nueva condición que han recibido, llevando una vida «filial», «cristiforme» y «espiritual» o «pneumática». «Caminar "en el Espíritu" es un ser guiado por el Espíritu o dejarse guiar por el Espíritu». En Gál 5, 18 y 25 el Apóstol vuelve a insistir en la misma idea, matizándola. Nos fijamos preferentemente en el versículo 25: «Si vivimos según el Espíritu, obremos según el Espíritu». Para H. Schlier el término *pneumati* se ha de entender como dativo instrumental: «por el Espíritu o la fuerza del Espíritu. El fundamento íntimo, la fuerza motora íntima de esta vida es el Pneuma». Es importante resaltar este aspecto para que se vea una vez más cómo, de hecho, por medio del Espíritu y únicamente así, viene al hombre el poder obrar *deiformemente*.

Del Espíritu proviene que el hombre pueda obrar una vida «según el Espíritu», es decir, una vida de hijo de Dios. Eso sí, esta acción del Espíritu reclama, de igual forma, la cooperación humana y, por tanto, libre, del hombre. Porque los cristianos *están* (= son) en el Espíritu (Rom 8, 9), tienen al Espíritu como fuente motora que los impulsa y mueve a obrar «filialmente», cristifórmemente» y «pneumáticamente»: «La vida de los cristianos se realiza en un camino ajustado al Espíritu y regido por el Espíritu».

En orden a vivir esta vida deiforme el mismo Espíritu capacita al hombre con medios adecuados, también divinos. Las virtudes teologales actúan a modo de potencias sobrenaturales mediante las cuales el hombre puede obrar conforme a su condición de hijo de Dios. El Apóstol relaciona las tres virtudes: fe, esperanza y caridad con el Espíritu Santo.

a) *La fe*. En varios lugares Pablo vincula la fe al Espíritu Santo, que viene a ser el hontanar e impulsor de la misma (cf. Gál 5, 5; 2 Cor 4, 12; Ef 1, 13). «El Espíritu es el principio de vida de la Iglesia, en cuanto la ilumina internamente con la luz de la fe..., la sostiene en el deseo de encontrarse con Cristo glorificado y le infunde el anhelo de la unión íntima con Dios».

b) *La esperanza*. También es frecuente en el Apóstol relacionar la esperanza con el Espíritu Santo (cf. Rom 5,4-5; 15, 13; Gál 5, 5; Ef 4, 4). Pese a no poseer aún la visión facial de la comunión a cara descubierta con el Padre y el Hijo, y a despecho de las dificultades que entraña el camino (cf. Rom 5, 2; 8, 16; 12, 12; 14, 7), el Espíritu Santo alienta en la Iglesia y en cada uno de sus miembros la esperanza gozosa de entrar un día en el regazo paterno: «El Espíritu y la Novia dicen: *'Marana tha'* ¡Ven, Señor Jesús!» (Ap 22, 17).

c) *La caridad*. En cuanto a la caridad, el Apóstol abunda. Elevado el cristiano a la condición de hijo de Dios y miembro de su Familia, se le ha dado, no sólo la *fe* y la *esperanza*, sino también «la caridad» misma de Dios, para que corresponda a su amor, amándose con el mismo amor con que El nos ha amado. Este amor de Dios en el hombre es obra del Espíritu Santo: «El amor de Dios ha sido derramado en nosotros por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5, 5). Pablo llama a la tercera persona divina «Espíritu de caridad» (2 Tim 1, 7); los cristianos aman «en el Espíritu» (Col 1, 8) y deben luchar «por el amor del Espíritu» (Rom 15, 30). El cristiano es

tal, cuando ama con este amor de caridad que proviene del Padre, por medio del Hijo en la presencia del Espíritu'.

En la GS (22, 4) recuerda el Vaticano II citando a Rom 8, 23, que «El cristiano... recibe las primicias del Espíritu (Rom 8, 23), las cuales le capacitan para cumplir la nueva ley del amor». En Rom la expresión «primicias del Espíritu» tiene el sentido de principio de la vida filial, que florecerá en la Patria en la comunión familiar y eterna del hombre con el Padre, por Cristo, en el amor del Espíritu Santo. El Apóstol, por eso mismo, utiliza el término «primicias del Espíritu» en cuanto que son los primeros frutos que brotan en el cristiano, si bien deben aguardar a la plena sazón en la gloria. En el texto conciliar el relativo tiene sentido instrumental: «La actividad del cristiano "animado por el Espíritu Santo" (Rom 9, 14) es más una actividad de Cristo o del Espíritu dentro de él que suya. Como Pablo había declarado a los Gálatas: "ya no amo yo, es Cristo quien ama en mí, en el Espíritu" (Gál 2, 20), todo cristiano digno de ese nombre puede y debe decir: "ya no amo yo, es Cristo quien ama en mí, en el Espíritu". Pues el cristiano ama con el amor con que el Padre y el Hijo nos aman».

El amor del Padre que el cristiano recibe por obra del Espíritu Santo (Rom 5, 5) lo capacita «para expresar en su vida el espíritu de las bienaventuranzas» (AA 4, 6), de suerte que toda la gama de actividades con las que se teje su existencia, «si se realizan en el Espíritu, se convierten en "hostias espirituales, aceptables a Dios por Jesucristo" (1 Pe 2, 5)» (LG 34, 2). Santificados en el Espíritu, los hijos de Dios deben acoplar todo su obrar a las exigencias de la nueva condición, de tal suerte que «donde quiera que estén, están obligados a manifestar con el ejemplo de su vida y el testimonio de la palabra el hombre nuevo del que se revistieron por el bautismo y la virtud del Espíritu Santo, por quien han sido fortalecidos con la confirmación, de tal forma que todos los demás, al contemplar sus buenas obras, glorifiquen al Padre (cf. Mt 1, 16)» (LG 11, 1). Todo cuanto el cristiano realice debe estar hecho «en el Espíritu» (LG 17, 1). Aunque el Concilio no evoca texto alguno de la Escritura, hay que pensar que con dicha frase quiere indicar la obra de santificación de la Iglesia. Y, en primer lugar, su renovación interior, que debe ir progresivamente acoplándose «al estilo de vida del Hijo de Dios», de suerte que «la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo» (2 Cor 4, 10; Flp 2, 5). Para los autores del NT esta tarea es consecuencia insoslayable de la nueva condición del cristiano: «El hombre interior se va renovando de día en día» (2 Cor 4, 16; cf. Ef 4, 26; Col 3, 10; Tit 3, 5; Heb 6, 6). Los cristianos, en efecto, deben purificarse de la levadura vieja, para ser, en Cristo, una masa nueva (cf. 1 Cor 5, 7); deben despojarse del hombre viejo y revestirse del nuevo, creado según Dios (cf. Col 3, 10; Ef 4, 22 ss.). Ahora bien; esta tarea de renovación y transformación interior es obra del Espíritu Santo (cf. Rom 7, 6; 8, 1-16; Gál 5, 16-25), que mueve a la Iglesia a caminar por los mismos derroteros de Cristo, a saber, la pobreza, el servicio y la inmolación en aras del amor al Padre y a los hombres (cf. AG 5, 2).

d) *Vida en la Iglesia*. La vida filial del cristiano implica no sólo la comunión con las divinas personas, sino también la comunión con quienes, en Cristo, consituyen la Familia de Dios, que es la Iglesia. Como miembro de la Iglesia, el cristiano se realiza en cuanto tal en la medida en que se abre a los otros en donación y acogida mutuas. Lo mismo que Cristo es el camino a través del cual llega al hombre la vida filial y sólo en Cristo y desde Cristo se vive como hijo de Dios, así también sólo desde la Iglesia como sacramento y camino se realiza como cristiano, desde, en y por la Iglesia. Nadie va por libre al Padre. Cristo y la Iglesia son sacramentos del encuentro con Dios. Únicamente con Cristo y con la Iglesia, desde Cristo y desde la Iglesia y en Cristo y en la Iglesia el cristiano puede vivir su filiación divina. Al igual que Cristo, la Iglesia y cada uno de sus miembros es camino obligado para vivir la vida cristiana³³. Este aspecto está tratado con más amplitud en este mismo Diccionario en las voces *Comunión e Iglesia*. A ellas me remito.

IV. Conclusión

«Iglesia, ¿qué dices de ti misma?» Esta interpelación de Pablo VI a toda la comunidad cristiana al comienzo de la segunda sesión del Concilio, se la han hecho todos los estamentos del Cuerpo Místico de Cristo tratando de redescubrir su propia identidad. En lo que al constitutivo de la vida cristiana se refiere, el Vaticano II la ha descrito en su dimensión entitativa y operativa: a) *entitativamente* la vida cristiana es la participación en la vida del Padre, por Cristo y en Cristo, mediante la acción del Espíritu Santo (cf. LG 39-40). b) *Operativamente* el Concilio ha descrito también la vida cristiana por su referencia a las divinas personas: «El divino Maestro...predicó a todos... la santidad de la que El es iniciador y consumidor: *Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto* (Mt 5, 48). Envió a todos el Espíritu Santo para que los mueva interiormente a amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y con todas las fuerzas (cf. Mt 12, 30) y a amarse mutuamente como Cristo les amó (cf. 13, 34; 15, 12)... En consecuencia, los seguidores de Cristo conserven y perfeccionen en su vida la santificación que recibieron» (LG 40, 1).

Esta visión trinitaria de la vida cristiana relativiza muchas «formas» excesivamente moralizantes de vivir la novedad cristiana, dándoles una visión mucho más teologal. La recuperación del «Centro» permitió una visión más teologal y, por lo mismo, más trinitaria, de ver y vivir el cristianismo, desde un horizonte más teologal y fraterno, en Cristo y en la Iglesia, en docilidad plena al Espíritu Santo. Esta visión de la vida cristiana parecería que tenía que haber entrado con fuerza en el Pueblo de Dios. Mucho se ha hecho y se está logrando. En muchos ámbitos de la Iglesia, sin embargo, debido tal vez a no haber recuperado el «Centro» que debe «centrar» todo el misterio cristiano, se nota un intento de vuelta a formas arcaicas que, si en otro tiempo fueron válidas, hoy, tal vez, tienen poco que «mostrar». La «nueva evangelización» que se auspicia en la Iglesia tiene como centro del anuncio el misterio del Dios-Amor: Padre, Hijo y Espíritu Santo, que ha entrado en la historia para hacer comulgar en su propia vida al ser humano, en calidad de «hijo en el Hijo» y «hermano con el Hermano mayor y con todos los hombres» en la comunión del mismo Espíritu, y para que el hombre viva en la «órbita» del amor al Padre y a los hombres, en Cristo, por Cristo y como Cristo, en docilidad plena al Espíritu Santo³⁴.

[—> *Agustín, san; Amor; Bautismo; Biblia; Comunión; Conocimiento; Cruz; Esperanza; Espíritu Santo; Experiencia; Fe; Hijo; Historia; Iglesia; Inhabitación; Jesucristo; Misterio; Monoteísmo; Oración; Padre; Pascua; Reino de Dios; Revelación; Salvación; Teología y economía; Trinidad.*]

Nereo Silanes

VIDA ETERNA

SUMARIO: I. El dato bíblico.—II. Historia de la doctrina.—III. Reflexión teológica.

I. El dato bíblico

La fe cristiana profesa la esperanza en la vida eterna, realización consumada de la promesa de salvación. Em el Antiguo Testamento el concepto de vida conlleva la idea de plenitud

existencial (*hayyim*, plural intensivo que significa indistintamente vida y felicidad); es más que la mera existencia y sólo es posible en la comunión con Dios y en el marco de la Alianza.

Los llamados salmos místicos (Sal 16,49 y 73) presagiaron esa vida como realidad más fuerte que la muerte, una vida que comienza a gestarse ahora en el misterioso intercambio de la relación interpersonal Dios-hombre. Los profetas apuntaban al carácter comunitario y encarnado de la felicidad escatológica con los símbolos del pueblo (Am 9,11ss.) o la ciudad (Is 65,17ss.). Ya en el umbral del Nuevo Testamento, el israelita piadoso se muestra convencido de que su vida «está en las manos de Dios» (Sab 3,1), pues «el Señor será su recompensa» (Sab 5,15) y lo resucitará «para la vida eterna» (Dan 12,2; 2 Mac 7,9.14).

Los evangelios sinópticos dan fe de la frecuencia con que Jesús se ha referido a la fase escatológica del Reino. Entre los símbolos empleados en las parábolas destacan los del banquete mesiánico o el convite nupcial (Mt 22,1-10; 25,1-10; Lc 12,35-38; 13, 28s.; 14,16-24), que prolongan la perspectiva social y encarnada de la predicación profética, ratificada en fin por Ap 21,2.4.

En el evangelio y las cartas de Juan retorna con vigor el concepto veterotestamentario de vida (eterna). Ella se encuentra en el Logos (Jn 1,4), quien se encarna para comunicarla por un nuevo nacimiento (Jn 1,13s.; 3,5), en cuyo origen está la fe y a partir del cual es ya poseída: «el que cree tiene vida eterna» (Jn 3,36; 6,40,47,54; 1 Jn 5,11-13).

Si el estadio terreno de la vida eterna se caracteriza por la fe, el estadio escatológico canjea la fe por la visión de Dios (Mt 5,8; 1 Cor 13,12; 2 Cor 5,7); tal visión diviniza al hombre («seremos semejantes a él porque le veremos tal cual es»: 1 Jn 3,2) y tiene lugar en el seno de una intimidad amorosa que el Nuevo Testamento describe como un ser-con-Cristo (Lc 23,43; He 7 7,59; 1 Tes 4,17; 2 Cor 5,8; Flp 1,23), que sería la categoría específicamente neotestamentaria para denotar el estadio escatológico de los bienes salvíficos.

En suma, la Escritura utiliza varias expresiones para verbalizar el término de la esperanza de los creyentes; las más relevantes son las de vida eterna, visión de Dios, divinización del hombre, ser-con-Cristo. Todas tienen un carácter tentativo o aproximativo; cada una remite a las demás y se esclarece y completa con ellas, como lo mostrará la reflexión teológica.

II. Historia de la doctrina

La tradición eclesial ha meditado largamente sobre algunos de los datos escriturísticos que se acaban de reseñar. Uno de ellos es el del cielo como sociedad o «comunión de los santos»; el sujeto primero de la gloria celeste es esa unidad transpersonal que llamamos Iglesia. En realidad, la índole eclesial de la felicidad escatológica está en el origen de las incertezas de la patrística acerca del momento en que comienza la bienaventuranza esencial (si inmediatamente después de la muerte o sólo a partir de la parusía), incertezas que reaparecen en el medievo con Juan XXII y que darán origen a la intervención magisterial de Benedicto XII que se analizará más adelante.

Junto al carácter comunitario de la vida eterna, la patrística subraya igualmente la categoría *visión de Dios*, con sus efectos divinizantes y su dimensión cristológica, muy presente desde Ignacio de Antioquía y ya virtualmente contenida en la dimensión eclesial, dado que la comunión (escatológica) de los santos es el ser-con-Cristo de los miembros de su cuerpo, llegado a la consumación en la integridad de los que le pertenecen.

El artículo de la vida eterna representa la conclusión obligada de los variados símbolos de fe, desde los más concisos (DS 6ss.) hasta los más extensos (DS 13-16,39). Pero habrá que esperar varios siglos antes de que el magisterio extraordinario se pronuncie al respecto; su primera intervención es la constitución dogmática *Benedictus Deus*, antes aludida (DS 530); la categoría clave es aquí la visión de Dios, acerca de la cual se hacen una serie de precisiones: a) *el hecho*: los bienaventurados «vieron y ven la esencia divina»; b) *el modo*: se trata de una «visión intuitiva», «facial» (cf. 1 Cor 13,12), inmediata (sin que ninguna criatura se interponga); c) *las consecuencias*: el gozo, la bienaventuranza y la vida eterna.

Es de notar el carácter marcadamente *intelectual* que reviste aquí el concepto de vida eterna, entendida en un sentido secamente *cognitivo*, sin los densos matices vivenciales que, según se verá luego, alcanza en la Escritura. El elemento cristológico es aludido muy de pasada (los bienaventurados «están en el cielo... con Cristo») y a la visión se le asigna como término no la realidad personal trinitaria, sino «la esencia divina». En este punto, el concilio de Florencia (DS 693) aporta una precisión importante: el objeto de la visión intuitiva es «el mismo Dios trino y uno, tal cual es».

El Vaticano II, en su constitución *Lumen Gentium*, ha enriquecido esta doctrina magisterial con sustanciales complementos. El n. 48 recoge el dato *visión de Dios y su* virtualidad divinizante: «en la gloria... seremos semejantes a Dios porque lo veremos tal cual es». Pero inmediatamente añade la impronta cristológica: «ser con Cristo», «entrar con él a las bodas»; en el n. 49 se afirma que «los bienaventurados están íntimamente unidos con Cristo». Se hace también patente la índole social-ecclesial de la vida eterna, de la que la Iglesia aparece frecuentemente como sujeto (cf. nn. 48-51, *passim*). El concilio, en suma, ha sabido corregir precedentes unilateralidades recuperando importantes elementos de la revelación bíblica sobre la vida eterna.

III. Reflexión teológica

La teología ha de comenzar preguntándose por qué tanto la revelación como los símbolos y la tradición eclesial confieren a la categoría *vida* una innegable prioridad, a la hora de expresar la esperanza cristiana en la salvación consumada. Para responder a este interrogante, hay que partir del primer artículo del credo: Dios crea por amor; el amor es biógeno, generador de vida; luego *Dios crea para la vida*. Así pues, en el credo cristiano, los artículos primero y último se coimplican.

Por otra parte, la vida es la condición de posibilidad de toda propuesta salvífica coherente; sin ella, en efecto, los demás componentes de la oferta de salvación quedan sometidos al poder corrosivo de la caducidad. Sin el contenido *vida*, ¿a quién atañe, en última instancia, el discurso sobre la salvación? ¿Al mundo, a la historia, a la humanidad, en una palabra, al universal, pero no al singular? Todo se salva en abstracto; nada ni nadie se salva en concreto. Es decir, en realidad *no hay salvación*, puesto que *no hay de quién predicar la salvación*.

Por estas razones, es comprensible que el primero de los contenidos de la idea cristiana de salvación sea la vida. Una vida que es milagro de un amor que es misterio: vida *eterna*. Ahora bien, la aseveración de una vida ilimitada, lejos de abolir el carácter dilemático de la condición humana, lo acentúa. La muerte es *una* de las dimensiones de la contingencia, seguramente la más ostensible e incisiva, *pero no la única*. La derogación del límite temporal, y sólo de él, plantea más dificultades de las que resuelve; equivale a la consolidación endémica del resto de las limitaciones, con el aumento cumulativo de la contingencia.

Así pues, si la vida eterna ha de ser no perdición, sino salvación, tiene que importar, a más de la superación del límite vital, una mutación ontológica, la promoción del ser humano a un *status* cualitativamente superior. Si se alza la barrera impuesta al hombre por la naturaleza, el resultado ha de ser su desembocadura en la transnaturaleza, su *divinización*. La fe cristiana ha sido siempre consciente de esto. Por eso emplea, junto a la categoría *vida eterna* la de *visión de Dios*; la vida eterna es visión de Dios; la visión de Dios es divinización del hombre.

Los numerosos pasajes bíblicos donde se describe la salvación consumada como un «ver a Dios», «conocer a Dios cara a cara», etc., han sido entendidos frecuentemente en un sentido áridamente noético. Para ello se olvidó tanto el contenido pregnante que recibe en hebreo el verbo «conocer» («ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero»: Jn 17,3; cf. Jn 10,14s.) como el contexto cultural en el que se incardinaba la propia expresión «ver a Dios». Puesto que el horizonte comprensivo de esta *visión* es el Reino, «ver a Dios» equivale aquí a «ver al rey». Ahora bien, el rey de la corte oriental es inaccesible para la generalidad de sus súbditos; sólo a los miembros de su corte y a los consanguíneos les es dado contemplarlo tal cual es. Así, la clave que descifra la imagen *visión de Dios* es: convivencia, participación vital, comunión interpersonal. Ven a Dios los que gozan de su intimidad y *comparten su vida*; los que han sido divinizados. «... Seremos semejantes a él *porque* le veremos tal cual es»; la visión conlleva la semejanza; la vida eterna deifica a quien la disfruta.

¿Y quién es el Dios a quien *veremos*, en cuya vida participaremos y comulgaremos? Pues el Dios cristiano es tres personas; es el Dios Padre, el Dios Hijo, el Dios Espíritu. Si la categoría *visión* se entiende en el sentido existencial —más que noético— antes apuntado, como expresión del misterio de una vida compartida en el seno de una entrañable relación de tú a tú, entonces es claro que esta recíproca inferencia interpersonal está exigiendo una connaturalidad y homogeneidad en el ser de los sujetos mutuamente referidos. Apenas es pensable una relación de este tipo, directa, inmediata, sin tal afinidad ontológica. El Dios a quien veremos, en cuya vida comulgaremos, es el Hijo, el «consustancial a nosotros según la humanidad», como reza el símbolo de fe (D 148).

«Ver a Dios» y «ser con Cristo» es, pues, una y la misma cosa. Cristo glorioso es la totalidad de la promesa cumplida, la plenitud del Reino, el paraíso y la vida eterna. Y en tanto que él es persona divina, pura relación al Padre y al Espíritu, en y por Cristo nos relacionamos inmediatamente con las otras dos personas de la Trinidad. Realmente la única forma de llegar al Padre es en la mediación del Hijo: «Felipe, el que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9). El es, como señala la carta a los Hebreos, nuestro pontífice, no sólo a lo largo de la historia, sino incluso más allá de ella y durante toda la eternidad. También en la vida eterna seguirá siendo cierto que el cuerpo es el mediador de todo encuentro interpersonal; en este caso, el cuerpo glorioso de Cristo, «en el que habita la plenitud de la divinidad» (Col 2,9).

En cuanto antecede hemos definido la vida eterna tomando como marco de referencia la relación constitutiva del hombre a Dios. Pero el ser humano es, también constitutivamente, relación al otro (socialidad) y al mundo (mundanidad). La salvación escatológica ha de consumir igualmente estas dos notas propias de su condición.

La vocación a una solidaridad realmente universal, que abrace a todos los hombres de todas las épocas, está presente en cualquier proyecto sociopolítico de inspiración humanista. Así mismo, el señorío del hombre sobre el cosmos es el ideal indeclinable de la ciencia, la técnica y el arte. El internacionalismo revolucionario sueña con una humanidad fraternamente reconciliada. La creación científica y artística aspira a transfigurar la materia bruta en realidad domesticada y humanizada. Sin embargo, este doble anhelo de una socialidad y una mundanidad consumadas es permanentemente contrarrestado por los hechos. La filantropía

internacionalista de las proclamas y los manifiestos es batida, una y otra vez, por la embriaguez idolátrica de los diversos racismos o por el impasible egoísmo de las naciones y las clases más favorecidas. La ciencia, que entronizó al hombre como señor de su planeta, le notifica que éste es apenas un arrabal periférico en la inmensidad inabarcable del cosmos. Esa misma ciencia ha puesto en marcha, además, una tecnología cuyos excesos son responsables de una degradación ecológica que, de no atajarse a tiempo, reconvertirá el cosmos en un caos de detritus.

La fe cristiana no se desalienta ante estas aporías de la socialidad y la mundanidad humanas. La vida eterna, comunión en el ser de Dios, será también (según se ha indicado más arriba) «*communio sanctorum*»; realización de la solidaridad sin fronteras raciales, temporales o espaciales, en cuyo ámbito se experimentará la verdad (ahora sólo perceptible en la oscuridad de la fe) de que todos somos hermanos de todos. La vida eterna confirmará que vivir en plenitud es con-vivir, con-vivencia, comunión; que el gozo sólo puede ser total cuando abraza a la totalidad de los hermanos. En la vida eterna ningún miembro del cuerpo de Cristo es superfluo; todos son necesarios. Si faltase alguno, faltaría algo imprescindible para la plenitud de todos, porque todos se desvelarán a cada uno como una parte de su *yo* en la comunión del *nosotros*.

Si la vida eterna es esto, la utopía realizada de la fraternidad, ello significa que dicha fraternidad es realizable. La dimensión social de la vida eterna se erige como instancia crítica de las múltiples insolidaridades reinantes en la vida temporal y como dinámica estimulante de su superación. La comunión de los santos refuta la aceptación fatalista del *homo homini lupus*, de una humanidad indefectiblemente conflictiva. No es cierto que los hombres y los grupos humanos sean naturalmente irreconciliables, *puesto que están llamados a un destino de conciliación y comunión*. No es cierto tampoco que se pueda llegar al amor por el odio, o a la paz por la guerra, o al entendimiento por el enfrentamiento.

Por todo ello, lejos de diferir pasivamente al final de la historia la reconciliación universal, la fe impulsa a anticiparla activamente en el tiempo; la comunidad cristiana ha de ser signo sacramental de la fraternidad escatológica, que además de esperar lo significado, obra lo que significa.

Por otra parte, la comunión de los santos verá finalmente consumada su relación al mundo. La nueva creación es el *topos* connatural a esta humanidad nueva, abierto a un poder para el que la materia es pura plasticidad, ya no degradable por el frenético abuso de la *hybris* tecnocrática, sino ennoblecida por un uso que imprime en ella la forma del espíritu. Si el hombre expresa ahora su mundanidad en una acción sobre la materia dictada a menudo por sus necesidades, y pese a ello tal acción puede ser creadora, la actividad propia de la existencia escatológica, libre ya de toda indigencia, será tan gratuita como gratificante; será pura creatividad que ennoblece (y no degrada) lo que toca; un obrar que es descansar, un descansar que es obrar; una acción que no procede (como ahora) de la carencia de algo, sino de la plenitud que se desborda y se comunica a la realidad extrahumana. Si alguna analogía anticipa ya esta relación hombre nuevo-mundo nuevo, es la de la creación artística, con la que el ser humano no busca sino la comunicación de la belleza por la transfiguración de la materia bruta en materia humanizada.

Al igual que ocurría antes con la nota de la socialidad, este paradigma escatológico del ser-en-el-mundo denuncia el activismo paroxístico dirigido al tener antes que al ser, el ávido productivismo que deforma grotescamente el poder creador del hombre, enajenándolo en lo que Marx llamaba «el fetichismo de la mercancía». Tampoco esta enajenación es necesidad

fatal, y a ella ha de oponerse el cristiano, sabedor de cómo será su relación con el mundo y, por tanto, de cómo puede y debe ser ya.

[-> *Comunión; Credos Trinitarios; Escatología; Esperanza; Espíritu Santo; Fe; Hijo; Historia; Jesucristo Logos; Padre; Reino; Salvación; Trinidad.*]

Juan Luis Ruiz de la Peña

VIDA RELIGIOSA Y TRINIDAD

SUMARIO: I. Volver a las fuentes: Lo más 'originario' en la vida religiosa. —II. Dios es Trinidad. El verdadero 'misterio': Revelación de Dios y salvación del hombre. —III. Trinidad y seguimiento evangélico de Jesucristo: 1. Un carisma para la Iglesia; 2. Radicalismo evangélico; 3. Cuatro 'núcleos' esenciales: a. Vocación; b. Comunión ; c. Consagración; d. Misión.—IV. Conclusión .

Se ha dicho que la vida religiosa ejerce en la Iglesia, desde sus mismos orígenes, una verdadera función terapéutica. Más aún, que ha sido y es una permanente "terapia de Dios para la iglesia". Porque la Iglesia entera, encunto "germen y principio del reino de Cristo y de Dios en la tierra" (LG 5), debe ser realmente una 'contra-sociedad' divina —o una 'sociedad de contraste'— frente a todas las sociedades de este mundo. Tiene no sólo el derecho y el deber de anunciar y de 'significar' el reino futuro, sino de instaurarlo, de hacerlo ya presente, y de anticipar —en sus líneas esenciales—, reviviendo el estilo de vida de Jesús, su definitiva consumación. Y esta misión escatológica la cumple la Iglesia, de una manera especial — aunque no exclusiva—, por medio de la *vida religiosa* : principalmente, por la 'consagración' total e inmediata a Dios-Trinidad —dimensión teologal contemplativa—, y por la vivencia de la virginidad-pobreza-obediencia de Cristo y de la vida fraterna, que son un verdadero signo y anticipo del reino de los cielos.

La *vida religiosa* es una realidad esencialmente *carismática y cristológica*—pneumática y cristocéntrica—, pues consiste en *seguir evangélicamente a Jesucristo*, bajo el impulso del Espíritu Santo. Es una *consagración* total e inmediata *por Dios y a Dios*, que se convierte en una vigorosa experiencia de la Santísima Trinidad. Es una vida estrictamente *teologal*: una *vivencia, trinitaria*, en el sentido más originario de la palabra *vivencia*. Porque es una experiencia fuerte, intensa, vigorosa y duradera de Dios-Trinidad —del Padre, en el Hijo, por el Espíritu—, que se incorpora incluso a la propia psicología y llega a formar parte de la propia personalidad. Juan Pablo II ha definido al religioso, diciendo que "es un hombre consagrado a Dios por Jesucristo en el amor del *Espíritu Santo*" (24-XI-1978), y añadiendo que "éste es un dato ontológico, que debe aflorar a la conciencia y orientar la vida" (ib.).

I. Volver a las fuentes: Lo más 'originario' en la vida religiosa

El concilio Vaticano II señaló el *regreso continuo a las fuentes de toda vida cristiana* y a la primigenia inspiración de las distintas formas de vida consagrada, como principio y condición indispensable para vivir en autenticidad la vida religiosa.

Ahora bien, el origen último de la vida cristiana y la fuente viva de la 'vida religiosa', es, sin posible duda, Dios-Trinidad. Por eso, hay que volver decididamente a la Santísima Trinidad si queremos descubrir la *esencia originaria* de esta forma de vida cristiana, que será redescubrir, al mismo tiempo, lo verdaderamente *nuevo y actual* y lo definitivamente *válido* en la misma vida religiosa.

La vida religiosa es un acontecimiento eclesial, histórico y teológico, a la vez. Y para entender este acontecimiento singular hay que remontarse hasta el hontanar primero de donde brota y hasta la raíz viva de donde recibe su savia vivificadora. En otras palabras, hay que remontarse hasta la persona misma de Jesucristo, en su modo histórico de vivir para Dios y para los hombres, porque ahí, en su *proexistencia*, está el origen último de los llamados consejos evangélicos y del modo estable de vida en ellos fundado. El concilio puso de relieve, con absoluta claridad, el origen divino o, más exactamente, *crisológico* de la vida religiosa. Bastaría con recordar estas afirmaciones:

"Los consejos evangélicos de castidad consagrada a Dios, de pobreza y de obediencia, como *fundados en las palabras y ejemplos del Señor...*, son un don divino que la Iglesia recibió de su Señor y que con su gracia conserva siempre" (LG 43). "El mismo estado *imita más de cerca y representa perennemente en la Iglesia el género de vida que el Hijo de Dios tomó* cuando vino a este mundo para cumplir la voluntad del Padre, y que propuso a los discípulos que le seguían" (LG 44). "Los consejos... pueden *conformar mejor al cristiano con el género de vida virginal y pobre, que Cristo Señor escogió para sí y que abrazó su Madre, la Virgen*" (LG 46). "La aspiración a la caridad perfecta por medio de los consejos evangélicos *trae su origen de la doctrina y de los ejemplos del divino Maestro*" (PC 1). Estas afirmaciones doctrinales se han convertido ya en legislación canónica (cf. c. 575).

Lo más *originario* en la vida religiosa —entendiendo la palabra *originario* en su doble sentido: como lo 'primero' y lo que es 'origen' de todo lo demás, es el hecho de ser, por designio del Padre y por la acción del Espíritu, *seguimiento evangélico de Jesucristo*. Y advertamos que, en este caso, *origen crisológico* equivale rigurosamente a origen 'divino' (cf. LG 43), en cuanto que proviene, en última instancia, del Amor fontal, que es el Padre —origen último de todo, en lo divino y en lo creado—, por la acción vivificante del Espíritu Santo.

El concilio concluye el capítulo sobre los religiosos, urgiendo a todos los llamados a la profesión de los consejos evangélicos a crecer en fidelidad, "para mayor gloria de la *Trinidad, una e indivisible, que en Cristo y por Cristo es la fuente y el origen de toda santidad*" (LG 47).

II. Dios es Trinidad. El verdadero 'Misterio': Revelación de Dios y salvación del hombre

La palabra *misterio* es una de las más densas de contenido de toda la revelación. Encierra en sí todo el mensaje de la salvación sobrenatural del hombre. "Misterio es el designio eterno de Dios Padre de salvar al hombre por medio de su Hijo Jesucristo o, más exactamente, en su Hijo Jesucristo. Es un designio de amor, un plan y un propósito concebido desde toda la eternidad por Dios Padre, quien —a impulsos de ese mismo amor— determinó crear al hombre para elevarlo a participar de su propia vida divina, salvándolo del pecado en la muerte y resurrección de su Hijo y haciéndolo —en él— hijo verdadero suyo".

Dios es Trinidad. Y ya advertía oportunamente santo Tomás de Aquino que, para hablar de la Trinidad, había que proceder siempre "con cautela y con modestia". Y se, remitía, al mismo tiempo, a san Agustín para recordar que en ningún otro tema resulta más peligroso el error, ni más ardua y laboriosa la búsqueda, ni tampoco más fructuoso el posible descubrimiento.

Nuestro discurso sobre Dios —*theologia*— no puede menos de ser modesto y cauteloso, ya que apenas es más que un simple y tembloroso balbuceo, en el que vale más, con frecuencia, lo que de él negamos que lo que de él decimos. Por eso, nos sirve, a veces, más la intuición que la lógica; y la experiencia, más que el razonamiento.

Y, en todo caso, el papel decisivo no lo juegan ni el razonamiento ni la intuición del hombre, sino la *autorevelación* de Dios, que, por libre y amorosa iniciativa suya, ha querido manifestarse. Dios, históricamente, salva al hombre revelándosele y se revela salvándole: La revelación es en sí misma salvación, y la salvación es revelación. Y la revelación-salvación es 'autodonación'. Y Dios, de hecho, se revela, se comunica, se da al hombre y le salva en Jesucristo, o sea, en el Verbo en cuanto encarnado, muerto y resucitado.

"Quiso Dios, en su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y manifestar el misterio — 'sacramentum'— de su voluntad (cf. Ef 1, 9), por el cual los hombres tienen acceso al *Padre* por medio de *Cristo*, el Verbo hecho carne, en el *Espíritu Santo*, y participan de la naturaleza divina. Y así, en esta revelación, Dios invisible", por la abundancia de su amor, habla a los hombres como a amigos" y trata con ellos (cf. Bar 3, 38) para invitarlos a la comunión con El — 'societatem secum'— y admitirlos en ella... Por medio de esta revelación, la profunda verdad tanto de Dios como de la salvación del hombre brilla para nosotros en Cristo, que es al mismo tiempo mediador y plenitud de toda la revelación" (DV 2).

Y la revelación —que es la manifestación y comunicación libre y amorosa de Dios al hombre, que alcanza su cumbre en Jesucristo— nos 'descubre' la verdadera 'identidad' de Dios y, a la vez, nuestra propia 'identidad'. Nos dice que *Dios es Trinidad*, o sea, tres personas distintas; y, al mismo tiempo: que Dios, para nosotros, es *Padre*; que nosotros, para él, somos *hijos*; que, entre nosotros, somos *hermanos*; y todo ello, en la persona del *Hijo* —por una verdadera y real participación en su filiación sustantiva—, por la acción vivificante del *Espíritu Santo*

Dios es "infinita compañía, comunión infinita de amor y de conocimiento. Dios no es una sola persona, una única conciencia solitaria, sino *reciprocidad de conciencias*, familia, comunidad de vida, en definitiva, *amistad* ... Dios es tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. El Padre es Padre por su relación al Hijo. Y se es a sí mismo *dándose* en totalidad, sin escisión ni división, virginalmente. El Padre es *Paternidad*. El Hijo se es a sí mismo *recibiéndose* totalmente del Padre y *volviéndose* hacia él en reconocimiento infinito. El Hijo es *Filiación*. Y el Espíritu Santo se es a sí mismo *recibiéndose*, a la vez, del Padre y del Hijo —o del Padre por el Hijo— y *volviéndose a ellos* amorosamente en autodonación perfecta. El Espíritu Santo es *Espiración*: Amor mutuo del Padre y del Hijo, común-unió n infinita. Dios, por ser amor-amistad, es esencialmente *autocomunicación*: en el seno mismo de la *Trinidad*, en la *encarnación* y en el misterio de la *divinización* del hombre... Dios es Trinidad: tres personas distintas, que se conocen y se aman infinitamente, con la máxima intensidad y la máxima reciprocidad. Dios es 'tres espejos' infinitos e infinitamente conscientes que mutuamente se reflejan, se entregan y se reciben. *Dios es amistad*".

Karl Rahner sostiene que, en Dios, "no se da propiamente amor *recíproco* ... sino una autoaceptación amorosa", y que, en él, "no se dan *tres conciencias*, sino que la conciencia única subsiste de una triple manera".

En cambio, Francois Bourassa afirma que, si Dios es *tres personas* tiene que ser también *tres conciencias* y defiende que "se puede considerar analógicamente a las tres personas divinas como *tres centros de conciencia*, en cuanto que cada una es personalmente consciente *de sí* como *distinta* de las otras, poseyendo y ejercitando cada una personalmente la plenitud de la conciencia infinita, según la cual cada una es consciente de ser Dios, el Dios único, pero

precisamente en 'comunidad' de conciencia divina con las otras, en su total y mutua comunicación".

III. Trinidad y seguimiento evangélico de Jesucristo

1. UN CARISMA PARA LA IGLESIA. "Este *hecho de vida* que llamamos 'vida religiosa' —o, con una denominación más amplia y a la vez más teológica, 'vida consagrada'— consiste en *seguir radicalmente a Jesucristo, según el evangelio*". Y este *seguimiento radical*: 1) Obedece a un *propósito o designio* amoroso del Padre (=misterio)... 2) Se suscita, realiza y promueve en la Iglesia y para la Iglesia, desde su misma entraña, por obra y gracia (=carisma) del Espíritu Santo, que es el verdadero protagonista de este 'acontecimiento' eclesial y pneumático... 3) Tiene como fundamentación última y como raíz viva y permanente la persona misma de Jesucristo en su modo histórico de vivir enteramente para el Padre y para los hermanos (=reino)... 4) Y, por lo mismo, es la 'revivencia' eclesial del género de vida de Cristo y de los apóstoles (=proexistencia).

Las distintas formas de existencia cristiana sólo pueden entenderse e interpretarse teológicamente desde el *seguimiento evangélico de Jesucristo*. Y la vida consagrada —también en sus diversas y múltiples formas— es un modo peculiar y específico —por su especial radicalidad—, aunque no exclusivo, de *seguir e imitar a Jesucristo*. Porque es *seguirle e imitarle en su manera histórica de vivir totalmente para los demás*, o sea, en el misterio de su *proexistencia*.

Cristo, de hecho, vivió enteramente para el reino, es decir, para Dios y para los hombres todos, para el Padre y para los hermanos. Y la realización y expresión histórica de este vivir y 'desvivirse' por los demás, como estilo permanente de vida, son los llamados 'consejos' evangélicos de *castidad-virginidad, pobreza y obediencia*. Estos 'consejos' fueron, en Cristo, "*amor total demostrado*", o demostración, prueba fehaciente e irrefutable de amor total a Dios y a los hombres... *Donación total de sí mismo*.

Ahora bien, en la vida religiosa, estos 'consejos' —que más 'que 'consejos' son y deberían llamarse *carismas vitales* porque son *dones* permanentes del Espíritu a la Iglesia, para que ésta pueda *revivir* el género de vida de Jesucristo— se viven de una manera radical, estable y comprometida. Por eso y para eso, el religioso hace *votos* públicos y perpetuos. La vivencia personal y comunitaria de estos 'consejos' se convierte, de este modo, en su verdadera *profesión*, no sólo en el sentido jurídico-teológico de la palabra, sino incluso en su sentido social.

2. RADICALISMO EVANGÉLICO. Los 'consejos' de virginidad, de pobreza y de obediencia, vividos en comunidad fraterna y apostólica, y ratificados con voto para expresar de la manera más vigorosa el compromiso, son el contenido y también la forma externa del llamado *radicalismo evangélico*. No es, pues, lícito oponer, y ni siquiera distinguir adecuadamente, 'profesión de los consejos evangélicos' y 'radicalismo evangélico', como algunos han pretendido. Ambas expresiones, si se entienden como deben entenderse, son realmente *sinónimas*, y sirven para esclarecerse mutuamente. Porque los consejos evangélicos, vividos en profesión y como profesión mediante los votos religiosos, a imitación y en seguimiento de Cristo-virgen-pobre-obediente, son y expresan existencialmente el *radicalismo* del evangelio. Y el verdadero *radicalismo evangélico* se traduce necesariamente en la vivencia comprometida y estable de los consejos evangélicos, tal como Cristo los vivió y los propuso a sus seguidores.

Así lo ha reconocido explícitamente la congregación para los institutos de vida consagrada: "Los consejos son como el eje conductor de la vida religiosa, ya que ellos expresan de manera completa y significativa el *radicalismo evangélico* que la caracteriza... Los consejos evangélicos afectan a la persona humana en las tres dimensiones esenciales de su existencia y de sus relaciones: el amar, el poseer y el poder"²⁰.

3. CUATRO 'NÚCLEOS' ESENCIALES. Descriptivamente hablando, podemos decir que *seguir a Jesucristo es ser llamados personalmente por él (=vocación), para vivir con él y con los otros seguidores suyos (=comunión, en su doble vertiente 'cristocéntrica' y 'fraternal'), viviendo como él (=consagración) y perpetuando su mismo quehacer en el mundo (=misión)*.

El *seguimiento evangélico de Jesucristo* obedece y responde, como ya se ha dicho, al *designio* amoroso del *Padre*, es decir, a ese plan y propósito que llamamos *misterio*; y se realiza en la Iglesia y para el mundo por obra y bajo el impulso activo y permanente del *Espíritu Santo*

Vocación-comunión-consagración-misión no son cuatro realidades distintas o separables, sino una sola y misma realidad, densa de contenido y por lo mismo compleja, que tiene cuatro dimensiones esenciales y constitutivas. Son como cuatro esferas concéntricas, que se implican y se explican mutuamente, pues cada una se abre a la siguiente y recoge la anterior'. Vocación-comunión-consagración-misión se viven en la Iglesia y para la Iglesia y, en ella y desde ella, para el reino. Desde estos cuatro 'núcleos', puede elaborarse una teología completa de la *vida religiosa*.

a. *Vocación*. En la *vocación*, que es llamada personal y gratuita de Jesús, se pone de manifiesto la absoluta *iniciativa* de Dios-Padre —que excluye toda idea de mérito por parte nuestra— y la *gracia* del Espíritu —que nos hace *responsables*, en el doble sentido de la palabra, es decir, capaces de responder y urgidos a responder a esa llamada—.

La vocación es *don*, mucho más que 'exigencia'. En Dios *llamar es dar*: crear en la persona llamada capacidad activa de respuesta. Y por ser un don de amor, es perpetuo y definitivo, sin posible arrepentimiento. San Pablo lo dice expresamente: "Los dones y la vocación de Dios son irrevocables" (Rom 11, 29).

Dios nos llama siempre en su Hijo. Y nos llama a ser, en él, hijos suyos, y hermanos los unos de los otros, por la acción del Espíritu. Ya no somos extraños ni peregrinos, sino "conciudadanos de los santos y *familiares de Dios*" (Ef 2, 19). "Pertenece de veras a la familia de Dios. Somos hijos del Padre. Hijos en el único Hijo que el Padre tiene, por una real participación de su filiación sustantiva. Hijos del Padre en el Hijo por la acción vivificante del Espíritu Santo"²².

Dios no busca nunca su propio 'bien', en su relación con nosotros; sino nuestro bien verdadero. Nos ama por razón de nosotros mismos (cf. GS 24), con amor gratuito, personal y entrañable, que son las tres características de la *misericordia* bíblica. Incluso, cuando decimos que Dios *busca su gloria*, no hemos de entender que quiere conseguir algo para sí, como si de algo careciera. Su verdadera 'gloria' no es algo que nosotros le damos, sino la reverberación de su propio ser sobre nosotros. Y, por eso, nosotros mismos somos de verdad su 'gloria', según la conocida y certera expresión de san Ireneo: (*La gloria de Dios es el hombre viviente, con la afirmación complementaria del mismo san Ireneo: La gloria del hombre es Dios*).

Analizando los relatos evangélicos de *seguimiento*, descubrimos que todos ellos son relatos de *vocación*, y que, en todos, se destaca con absoluta claridad que Jesús tiene y toma siempre la iniciativa, y que siempre se adelanta a llamar a cada uno a su seguimiento. Y Jesús "*llama* (en presente) a Sí a los que él *quería*", como dice san Marcos (Mc 3, 13). Es decir, llama a los que desde siempre *amaba*, a los que *llevaba en su Corazón con amor apasionado*".

Por eso, la conciencia de *vocación* —de ser amado y llamado *ahora*, en presente histórico, y para siempre— y el sentido de la *gracia* deben presidir y regir, en todo momento, la vida entera del religioso.

b. Comunión. Al hablar de *comunión*, hay que recordar —y recuperar— el sentido original de la palabra *koinonía*, que es *comunión viva y personal* con el Padre y con su Hijo Jesucristo, en el Espíritu Santo (cf. 1 Jn 1, 3); es decir, *comunión viva y personal* con *las tres divinas personas*. *O, si se quiere, con Jesucristo*, que es decir lo mismo de otra manera. "Porque Jesús nos revela y nos comunica siempre al Padre y al Espíritu, y hace entrar en *comunión viva* —en *koinonía*— con ellos. Más aún, Jesús es el 'lugar natural' de nuestro encuentro personal con el Padre y con el Espíritu Santo. Y en la Santísima Trinidad nos encontramos necesaria y explícitamente con la persona de Jesús'.

Dios es Trinidad de personas. Dios es familia: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Dios-Trinidad es *comunidad*, la comunidad primordial, modelo y principio activo de toda otra *comunidad*. "Dios es *comunidad de personas*. Dios es tres personas distintas en donación recíproca, en mutua habitación y presencia, en relación constante e infinita de amor y de conocimiento mutuos. Las relaciones distintas —mejor sería decir correlaciones— constituyen a las distintas personas. Y las personas distintas así relacionadas constituyen la *comunidad que es Dios*. El Padre es 'Padre' por su relación al Hijo. La *paternidad* su propiedad divino-personal. Le constituye. Es pura dádiva de sí mismo al Hijo. Se es dándose, comunicándose en totalidad. Y el Hijo es 'Hijo', persona distinta del Padre, por su constitutiva relación al Padre. Todo lo es filialmente: recibiendo entera y permanentemente del Padre. Y el Espíritu Santo es persona distinta del Padre y del Hijo por su especial relación a ambos, procediendo de ellos como de un solo principio y siendo entre ellos lazo sustantivo y personal de unión y comunión".

En *Dios* se da la máxima *unidad* —de ser, de naturaleza, de vida— y la máxima *distinción*, al mismo tiempo: *Trinidad de personas*. La Trinidad es principio, modelo y garantía de toda verdadera *koinonía*. Y toda comunidad verdadera viene a ser como una expresión sacramental de la *comunidad del Padre con el Hijo en el Espíritu Santo*".

Por eso, para que una comunidad merezca realmente este nombre —en sentido teológico—, ha de estar constituida por *personas distintas y adultas, relacionadas entre sí profundamente, por la vía del conocimiento y del amor mutuos*.

La *koinonía*, en sentido bíblico, significa propiamente *comulgar en un bien indivisible*. Sobre todo, comulgar en ese 'bien indivisible' que es la Persona viva y vivificante de Jesucristo, en quien *comulgamos* con el Padre y con el Espíritu; y, también, con los otros seguidores de Cristo. La comunión es la *común-uniión*, y la comunidad es la *común-unidad* de todos y de cada uno con uno solo, que se llama Jesucristo. De este modo, se pone de manifiesto que la verdadera *comunidad* es esencialmente *crístocéntrica*, ya que su *centro* vivo —su corazón y su alma— es la persona misma de Jesús. Y esta 'koinonía' y este "crístocentrismo" se realizan y se expresan, sobre todo, en la celebración de la *eucaristía*.

Jesús "llama a sí a los que él quería; y vinieron donde estaba él y, de ellos, eligió a doce *para que vivieran con él*'. *Vivir con Jesús* es el contenido más hondo y la finalidad primera de la llamada (vocación). Y vivir con él se convierte necesariamente en vivir con los otros seguidores suyos, es decir, en *fraternidad*, que se traduce en verdaderas y profundas relaciones interpersonales.

La *comunidad*, así entendida, es el 'consejo integral', porque integra, resume y condensa los llamados 'consejos evangélicos y todos los demás elementos de la vida religiosa. Es, a la vez, su

raíz y su fruto. Es la gran parábola del reino, su signo más claro, el máximo testimonio y, por eso mismo, evangelización y 'misión' permanente. "La unidad de los hermanos pone de manifiesto el advenimiento de Cristo" (PC 15). Y anunciar esta venida y testimoniar la 'fraternidad universal' es el contenido de la evangelización.

c. Consagración. La *consagración* nos habla de configuración real con Cristo, que es "el Consagrado", es decir, la *consagración* personificada, origen y principio de toda otra consagración. Vivir con Cristo implica y es *vivir como Cristo*.

La *consagración religiosa* es una verdadera y real configuración con *Jesucristo-virgen pobre-obediente*, para representarle sacramentalmente en el mundo, es decir, para hacerle de nuevo visiblemente presente entre los hombres y para los hombres, en el misterio de su *proexistencia*, o sea, en su modo histórico de vivir enteramente para el Padre y para los hermanos (para el reino), adelantando el modo celeste de vida propio del reino consumado. Esta *consagración* la realiza Dios-Trinidad mediante la profesión religiosa, y constituye la identidad propia y la misión específica del *cristiano-religioso* en la Iglesia. Esta *consagración* no es, para el *religioso*, algo extrínseco o accesorio, algo secundario o meramente 'funcional', sino algo esencial y constitutivo, porque es su manera histórica de ser *cristiano*. Es decir, para él, su vocación cristiana es esencialmente 'religiosa' (implica una especial *consagración*); y la vocación religiosa es su forma peculiar de vivir la *filiación* y la *fraternidad*, o sea, la vocación cristiana.

Dios-Padre, por la acción de su Espíritu, *consagra* verdaderamente al cristiano, mediante la profesión religiosa y por el ministerio de la Iglesia, configurándole de un modo nuevo con su Hijo. Y esta consagración, que radica íntimamente en la consagración bautismal, y la lleva a su plenitud objetiva, consiste en una nueva y más radical configuración con Jesucristo en el misterio de su *proexistencia*, es decir, en sus actitudes vitales —virginidad, pobreza y obediencia—, que son la realización y la expresión históricas del total sacrificio de sí mismo, ofrecido al Padre por los hombres.

El concepto, teológico y teologal, de *consagración*, es uno de los más destacados por el magisterio conciliar y posconciliar y por la reflexión teológica de los últimos lustros, para entender la vida religiosa y su condición esencial de seguimiento evangélico de Jesucristo.

Hablando con propiedad, no es el religioso el que se consagra a sí mismo, sino que es Dios quien le consagra, tomando especial posesión de él, invadiéndole con su gracia, renovándole por dentro, transformándole y configurándole con Jesucristo. Y el religioso, transformado y movido por el Espíritu, se deja poseer, consiente activamente en la acción de Dios y se entrega —como Jesús— en totalidad y de manera inmediata, a Dios-Trinidad, como un permanente acto de culto, como una adoración perpetua, como una liturgia viva. Baste con recordar dos textos del magisterio:

—"La vida religiosa, en cuanto consagración de toda la persona, manifiesta en la Iglesia aquel admirable desposorio fundado por Dios que es signo del mundo futuro. De este modo, el religioso consume la plena donación de sí mismo, como un sacrificio ofrecido a Dios, por el que toda su existencia se convierte en un culto continuo a Dios en la caridad" (C, c. 607, 1).

—"La consagración es la base de la vida religiosa. Al afirmarlo, la Iglesia quiere poner en primer lugar la iniciativa de Dios y la relación transformante con él que implica la vida religiosa. *La consagración es una acción divina*. Dios llama a una persona y la separa para dedicársela a sí mismo de modo particular. Al mismo tiempo, da la gracia de responder, de tal manera que la consagración se exprese, por parte del hombre, en una entrega de sí, profunda y libre. La

interrelación resultante es puro don: es una alianza de mutuo amor y fidelidad, de comunión y misión para gloria de Dios, gozo de la persona consagrada y salvación del mundo" (EE 5).

De ahí, la irrenunciable dimensión teologal-contemplativa de la vida religiosa, que llevó a los antiguos monjes a llamarla *vida ángélica*, porque imita la vida de los ángeles, que, mientras sirven y cuidan a los pequeños', contemplan ininterrumpidamente el rostro del Padre (cf. Mt 18, 10).

d. Misión. La *misión* de la vida religiosa sólo puede entenderse como una participación verdadera en la *misión de la Iglesia*, y, por lo tanto, en referencia explícita e inmediata a Jesucristo, pues consiste esencialmente en compartir —o, mejor, en *comulgar*—, prolongar y perpetuar, de una manera real, en la Iglesia y para el mundo, su misma *misión evangelizadora*. Se trata, en definitiva, de 'permitir' a Cristo seguir ejerciendo entre los hombres y para los hombres todos su obra de salvación, que es el anuncio y la implantación del *reino*.

Jesús es el Apóstol del Padre: su Enviado. Y tiene aguda conciencia de serlo. La condición de 'Apóstol' o 'Enviado' no es accidental, sino constitutiva del ser y de la misión de Jesús. Más aún, es la nota característica de su misma existencia.

"Para entender el *apostolado* —toda verdadera *misión*— hay que partir del designio amoroso del Padre de salvar al hombre por medio de su Hijo. Para realizar este designio eterno, el Padre envía a su Hijo. Y el Hijo, ya glorificado, envía desde el Padre al Espíritu Santo. Y el Espíritu Santo, en Pentecostés, pone en marcha a la Iglesia, a fin de que continúe la acción salvadora de Cristo. Desde este concepto de *misión* se entiende el carácter esencialmente *misionero* o apostólico de la Iglesia y — en ella— de la vida religiosa.

Por el evangelio consta, sin posible lugar a dudas, que Jesús tuvo decidida intención de elegir y de enviar, como seguidores suyos y continuadores de su misión —y que de hecho eligió y envió— a los que el mismo Evangelio llama *apóstoles*". Jesús los elige y envía —lo mismo que el Padre le envió a él— como testigos, como representantes, como precursores suyos. Desde una vigorosa experiencia de comunión con él, tienen que anunciar la fraternidad de todos los hombres; es decir, el reino inaugurado por Jesús. Tienen que llevar con sus signos la *libertad* y la *liberación* de todas las formas de opresión y esclavitud. El reino de Dios es el 'dominio' amoroso y liberador de Dios —su paternidad— que ha irrumpido ya decisivamente en la vida de los hombres, en la persona de Jesús, por la acción del Espíritu".

El reino de Dios, por ser amor, es esencialmente *libertad* y *liberación*. Dios encuentra al hombre sometido a múltiples formas de esclavitud: el error, el egoísmo, la codicia, la injusticia, la opresión de otros hombres, etc., consecuencias todas del *pecado*, que es la más radical esclavitud. Y quiere liberarle de todas ellas. Para esto, establece su reino o reinado de amor y de libertad, en lucha declarada contra todas las fuerzas que tienden a esclavizar, de la manera que sea, al hombre. La libertad y la liberación cristiana quiere ser integral: abarca a todo el hombre —por dentro y por fuera— y a todos los hombres. Por eso, no se puede reducir esta *liberación* —la salvación traída y realizada por Cristo— a la liberación política, social, económica o religiosa, aunque estas dimensiones forman parte de la salvación integral del hombre, pero no se identifican con la salvación cristiana.

La verdadera *misión* no se identifica nunca con las actividades que se realizan, sino que es algo mucho más sustantivo, y comprende necesariamente los 'núcleos' antes indicados: *vocación-comunión-consagración*, y los expresa dinámicamente.

Hay que recordar que la *misión* no es algo sobreañadido a la propia *identidad*, sino la misma *identidad* en su sentido dinámico y operativo. Sin *identidad*, no puede haber *misión*. Y sin *misión*, la *identidad* se desvanece. Por eso, es un dilema falso y carece absolutamente de sentido establecer una alternativa entre ambas.

IV. Conclusión

La vida religiosa es, ante todo, una realidad *crisológica* y *crisocéntrica*, por ser una representación sacramental del género de vida vivido por Cristo, es decir, del misterio de su *proexistencia*, de su modo histórico de vivir enteramente para el Padre y para los hermanos (= para el reino). Es, por eso mismo, una realidad *teocéntrica* y *teológica*, que responde a un *designio amoroso* del Padre (=misterio) y se expresa en una 'consagración' total de la persona *por* la Trinidad y *a* la Trinidad. Es una realidad *pneumática* y *eclesial* suscitada en la Iglesia y para la Iglesia por el Espíritu Santo. Por eso, desempeña en ella una irremplazable *misión* carismática, profética, simbólica, testimoniante y escatológica.

La vida religiosa, por ser esencialmente *carismática* y *profética*, pone de relieve en la Iglesia las notas esenciales del carisma y de la profecía; y no puede renunciar, por ningún motivo y bajo ningún pretexto, a prestar este 'servicio', porque traicionaría su mismo ser y su *misión* fundamental en la Iglesia: La *espontaneidad* creadora, el *vigor* y la *fortaleza*, la *audacia* en las iniciativas, la *constancia* en las pruebas, la *eficacia* y la *perseverancia* en el servicio eclesial, la *docilidad* activa y la *fidelidad* dinámica al Espíritu, la *obediencia* responsable y lúcida a la autoridad de la Iglesia aun en los momentos de inevitable e incómoda tensión, la *recta autonomía*, la *libertad* frente a todo legalismo, la *desinstalación*, cierto tono de *novedad*, de *originalidad* y de *entusiasmo*, una notable capacidad de *adaptación* y *flexibilidad*, el *empuje vital*, la *creatividad*, el *arranque apostólico*, etc. "En estos tiempos —como afirma la instrucción *Mutuae Relationes*-- se exige de los religiosos aquella autenticidad carismática, vivaz e imaginativa que brilló fúlgidamente en los fundadores".

La especial relación, ontológica y existencial, que guarda la *vida religiosa* con el misterio de la *Santísima Trinidad*, podría expresarse, en síntesis descriptiva, con tres afirmaciones complementarias: La Trinidad es, ante todo, para los religiosos, un misterio de *adoración*, o sea, de contemplación, de culto litúrgico, de alabanza y de experiencia viva. Es también un misterio de *comunión*, que los mismos religiosos pretenden 'imitar' y aun reflejar significativamente en su *vida comunitaria*, convencidos de que, como afirma el concilio, "el supremo modelo y el supremo principio de este misterio —de comunidad-- es, en la Trinidad de personas, la unidad de un solo Dios Padre e Hijo en el Espíritu Santo" (UR 2). Es, por último, un misterio de *redención-liberación*. Por eso, las órdenes y congregaciones religiosas que más se han distinguido, en su historia, por la *vivencia del misterio trinitario*, han sido también y siguen siendo las pioneras y abanderadas en una *misión* evangelizadora con mayor acento *liberador*.

Desde esta vigorosa experiencia de *vida trinitaria*, surgen, en los siglos XII y XIII, dos grandes órdenes religiosos, con la finalidad apostólica expresa y directa de *redención de cautivos*: la *Orden de la Santísima Trinidad*, fundada por san Juan de Mata el 17 de diciembre de 1198, en Cerfroid (Francia), y la *Orden de la Bienaventurada Virgen María de la Merced*, fundada el 10 de agosto de 1218, en Barcelona, por san Pedro Nolasco. Y de este doble y fecundo tronco, han venido surgiendo, a lo largo de los siglos, muchas congregaciones religiosas, que hoy forman, en la Iglesia, dos numerosas *familias* — trinitaria y mercedaria—, que viven el espíritu *redentor-liberador* que tan espontáneamente brota del misterio de la Santísima Trinidad.

[-> Adoración; Agustín, san; Amor; Comunión; Doxología; Encarnación; Espíritu Santo; Eucaristía; Hijo; Ireneo, san; Jesucristo; Liberación; Misiones trinitarias; Misterio; Padre; Pentecostés; Persona; Reino; Revelación; Salvación; Teología; Trinidad; Vaticano II; Vida cristiana; Vida eterna.]

Severino-María Alonso

VITALISMO

SUMARIO: I. Vitalismo y filosofías de la vida.—II. El vitalismo de Nietzsche.—III. Las filosofías de la vida: Dilthey, Ortega y Gasset.—IV. El evolucionismo espiritualista de Bergson.—V. Balance histórico.

I. Vitalismo y filosofías de la vida

El término *vitalismo* resulta en sus usos históricos insuperablemente ambiguo. En sentido estricto, pertenece al ámbito de la biología y designa aquellas corrientes que exigen la presencia dentro de los seres vivos de algún principio propio e irreductible a una simple complicación del mundo inorgánico; en este sentido, vitalismo se opone en biología a mecanicismo. Por extensión, es frecuente denominar *vitalismo a* aquellas corrientes filosóficas que encuentran en los principios constitutivos y elementales de la vida el fundamento último para su visión de la realidad y de la historia, como podrían ser las posiciones de Nietzsche, Spengler o Klages. Otro sentido derivado e impreciso comprende aquellos planteamientos que se centran en la especificidad de la vida humana ("bíos", en tanto que opuesta a mera "zoé") y sus creaciones que conforman el mundo de la cultura; tales serían las posturas de Dilthey con su escuela (Misch, Spranger) o de Ortega y Gasset; estas posturas deberían denominarse más bien *filosofías de la vida*, las cuales se concretan frecuentemente en actitudes "culturalistas" que no son necesariamente "vitalistas". También se ha utilizado el término para designar aquellas corrientes que destacan dentro del ser humano como fuerza primaria algo irreductible a la racionalidad; así, el evolucionismo espiritualista e interiorista de Bergson, la filosofía de la acción de Blondel o el anti-racionalismo trágico de Unamuno. No es posible establecer ninguna comunidad de temas o de clima intelectual entre pensamientos tan diversos e incluso opuestos, si no es una vaga oposición al racionalismo que, por otra parte, aparece en otras muchas corrientes. Ante esta insuperable incertidumbre, optaremos por referirnos a algún ejemplo destacado dentro de cada uno de los sentidos, prescindiendo del vitalismo biológico por tratarse de un problema interno a la historia de la biología.

II. El vitalismo de Nietzsche

El pensamiento de F. Nietzsche (1844-1900) es el más radical y el de más vasta influencia de toda la segunda mitad del siglo XIX; el pensamiento de nuestro siglo es del todo incomprensible sin la influencia de Nietzsche. En una de sus dimensiones (no la única ni la decisiva), su pensamiento es una inmisericorde denuncia contra la totalidad de la civilización occidental por su racionalismo enemigo de la vida. Nietzsche ve en Sócrates al primer gran falsificador que otorgó primacía a la racionalidad constriñendo artificiosamente la originalidad inagotable y creadora de la vida. La racionalidad es siempre un camino parcial y derivado que da forma (principio "apolíneo") a algo que ella no crea, una fuerza "organizadora" que nunca es

creadora. La vida, en cambio, es constante creación e innovación (principio "dionisiaco") que desborda constantemente cualquier organización sin ninguna meta ni finalidad; la vida es esencialmente *voluntad de poder*, difícil fórmula "metafísica" que caracteriza la vida como impulso de "ser más", como un lujo que desborda las necesidades de la mera supervivencia. El predominio de la razón es una "fábula" que ha inventado un mundo ideal ficticio, en nombre del cual quiere juzgar y someter la indomable imprevisibilidad de la vida; en este proceso multiseccular la racionalidad se ha estado alimentando parasitariamente de la fuerza vital y su dominio va debilitando la vida creadora hasta fosilizarla. Pero progresivamente ese mundo ideal va mostrando su artificialidad y aparecen distintas grietas que terminarán por desmoronar todo el edificio. Originariamente, la consolidación de la primacía de la racionalidad es resultado de un interés malsano en el cual el *resentimiento* de los débiles invirtió la valoración natural y creó la moral, piedra angular en torno a la cual se ha construido toda nuestra cultura; esa revolución moral antinatural necesitó para su apuntalamiento una compleja estructura: la metafísica platónica, el cristianismo o la ciencia moderna son intentos subrepticios por apuntalar ese mundo moral artificioso. Dios es la sublimación de ese mundo moral antinatural y, por ello, la *muerte de Dios* (para Nietzsche, un hecho que ya ha tenido lugar) es el síntoma definitivo de la quiebra total de ese mundo; con Dios caerán todos los valores y se abrirá una época de *nihilismo* en la que todo carecerá de valor. El gran desafío que queda pendiente es la posibilidad de superar el nihilismo a fin de que la vida recupere su original fuerza innovadora desde las cenizas del edificio construido sobre los pilares corrompidos del resentimiento; en este punto, las insinuaciones de Nietzsche —superhombre, eterno retorno de lo igual— no dejan de ser imprecisas y enigmáticas.

III. Las filosofías de la vida: Dilthey, Ortega y Gasset

Muy distinta es la postura que mantienen las llamadas *filosofías de la vida*. En ellas no se trata de oponer la vida a la razón, sino de superar un concepto demasiado abstracto y formalista de la razón a fin de flexibilizarla y poder integrarla como una función de la vida humana. Esto es lo que se propuso W. Dilthey (1833-1911) al propugnar una "crítica de la razón histórica", cuyo lugar propio son las "ciencias del espíritu", al lado de una razón pura que encuentra su expresión en las "ciencias de la naturaleza". Los objetos de las ciencias del espíritu son expresión objetiva de la dinámica vital y necesitan de una "comprensión" del sentido allí sedimentado, distinta de la mera "explicación" científica. Esto no deja de tener semejanzas con el objetivo de algunos fenomenólogos que, como M. Scheler (1874-1928), encuentran en ciertos sentimientos (la simpatía, el amor) las claves de los valores y de la vida personal. Por su parte, J. Ortega y Gasset (1883-1955) invoca la vida como aquella *realidad radical* en la que están radicadas todas las demás realidades con las que se va haciendo la vida. Con este planteamiento, Ortega buscaba ante todo una alternativa a toda la línea dominante del racionalismo moderno, el cual fracasó en sus pretensiones y en las expectativas que despertó para la humanidad; pero, de la misma manera, Ortega busca huir de un vitalismo de tintes irracionales, que deja a la vida humana sin ninguna guía intelectual. Frente al dominio de la razón pura, propugna una *razón vital* en la que la propia vida es la que exige y dirige la racionalidad como un medio para hacer frente a los desafíos con los que se encuentra; el *raciovitalismo* pretende ser una tercera vía frente a los extremos que significan el racionalismo formalista y el vitalismo irracionista. Ortega critica constantemente la tendencia moderna por dotar de suficiencia a la subjetividad, cuando en realidad tal subjetividad es una formación de la vida en la que esta se va apropiando las cosas que entran dentro de su círculo vital: "yo soy yo y mi circunstancia", expresión que data ya de 1914 y que se ha popularizado como resumen del núcleo del pensamiento orteguiano. Este planteamiento básico exigiría una refundición de todos los conceptos fundamentales de la metafísica occidental, tarea que Ortega no pudo sistematizar nunca de una manera definitiva; el motivo básico viene marcado

por la necesidad de romper con el tradicional intemporalismo ("eleatismo") de los conceptos metafísicos —incluido el propio concepto de "ser"— a fin de dotarlos de la flexibilidad necesaria para hacer frente a una realidad radical dinámica, pues la metafísica es una de las cosas que los hombres hacen en su vida por necesidades de ésta. Esto permite insertar todas las creaciones culturales en el dinamismo vital y buscar su coherencia dentro de un proceso de continuidad histórica, continuidad marcada por un pasado que es vivo al reactualizarse en el presente con vistas al futuro proyectado. La razón vital es ella misma *razón histórica* y es la historia como creación de la vida quien ofrece el marco privilegiado para la comprensión de la vida; así, se substituye el antiguo y oscuro concepto de "naturaleza", unilateralmente falsificado dentro del pensamiento moderno, hasta afirmar con cierta exageración: "el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia". La circunstancialidad última de la propia vida impone un *perspectivismo* como horizonte de búsqueda de la verdad; ese *perspectivismo* no es un relativismo gnoseológico --como termina sucediendo en el historicismo de Dilthey-- pues nunca se refiere a la verdad misma, sino que pone de relieve el condicionamiento insuperable del punto de vista en cada perspectiva vital a la hora de elegir el camino para la búsqueda de la verdad. Es cierto que Ortega parece no aceptar ningún fundamento trascendente a ese dinamismo histórico y las religiones son para él creaciones culturales que deben entenderse en función de la vida. A pesar de múltiples debilidades que pueden encontrarse en su vasta obra, Ortega llevó a cabo una extraordinaria labor intelectual para dar carta de naturaleza en España a las conquistas del pensamiento y hacer valer las pautas racionales en la vida y en la conflictiva convivencia de los españoles. Su influencia sobre los pensadores españoles y los americanos de lengua española es determinante por marcar un nuevo "nivel" dentro del mundo intelectual hispano.

IV. El evolucionismo espiritualista de Bergson

Muy distintas, a su vez, son posturas marcadamente espiritualistas como la que encarna de modo ejemplar H. Bergson (1859-1941), fundada en una interpretación de la evolución opuesta al evolucionismo positivista. Desde su primera gran obra (*Los datos inmediatos de la conciencia*, 1889), Bergson encuentra que los cuadros positivistas del saber sólo pueden acercarse a la vida de una manera externa y siempre dejan de lado su íntimo núcleo procesual, algo que escapa a cualquier pensamiento analítico. Hay un núcleo interno de la vida, marcado por la *duración* y la libertad, que desborda toda *inteligencia*, un instrumento vital cuya función es construir artefactos para conservar la vida sin poder llegar a su núcleo creador; la inteligencia detiene la duración vital y, de esta manera, la fosiliza confundiéndola con el desecho que va quedando como materia residual del dinamismo vivo. Sólo la *intuición* puede compenetrarse con el impulso vital (*élan vital*) que anima a *La evolución creadora* (título de su obra más celebrada, publicada en 1907); esa evolución va desbordando siempre los estados provisionales de equilibrio a la búsqueda de mayor riqueza. Desde esta perspectiva, Bergson afrontó los problemas de la moral y la religión en su tardía obra *Las dos ficciones de la moral y de la religión* (1932). Las sociedades cerradas sobre sí mismas propician morales y religiones estáticas que son instrumentos de la cohesión social; en ellas la normatividad moral se identifica con la presión social y la religión es resultado de una "función fabuladora" como defensa de la presión de la naturaleza; la moral y la religión estáticas son funciones de la "inteligencia" que terminan por revelarse impotentes en su propósito hasta oprimir al individuo. No se trata tanto de suprimir esa función, cuanto de abrirla a un dinamismo creador, dimensión conectada directamente con los poderes intelectuales de la "intuición"; Bergson encuentra en los grandes místicos los testigos de esta religión abierta que propicia una visión del universo más allá de la evolución creadora y regida por el amor. En sus últimos años Bergson se aproximó mucho al catolicismo; sin embargo, en su obra no queda claro el lugar de un posible Dios personal y trascendente, ni tampoco su relación con la evolución

creadora, aunque ese impulso trascendente convierte el universo en "una máquina de hacer dioses".

V. Balance histórico

Este variopinto ramillete de pensamientos diversos aparece hoy como el producto intelectual de una época que vio caer las ambiciones del racionalismo moderno y tantea nuevos caminos para poner de relieve realidades olvidadas; sin embargo, en conjunto estos movimientos parecen todavía dependientes en exceso de aquello que critican, lo cual dificulta el desarrollo de caminos verdaderamente innovadores. Las filosofías de la vida han desempeñado un importante papel dentro de la larga y aún no cerrada discusión sobre el racionalismo y sus límites; en el fragor de esa polémica no siempre pudieron evitar la caída en tenebrosas posturas irracionistas o el peligro de un radical historicismo que termina por disolver la consistencia del mundo intelectual; en este sentido, sobre ellas se cernió la constante sospecha de relativismo e incluso de "modernismo" (recuérdese el caso de Blondel), aunque la mayoría de la veces se trataba de una posición antirracionalista para la cual aportaron valiosos argumentos. Las filosofías de la vida han colocado en el primer plano del pensamiento temas decisivos para el pensamiento contemporáneo, como la historicidad, la temporalidad o el sentido; sin embargo, esos temas han sido retomados luego por corrientes con inspiración distinta, más desligadas del racionalismo moderno y con mejores recursos intelectuales.

[-> *Amor; Ateísmo; Filosofía; Historia; Mística; Religiones; Unamuno.*]

Antonio Pintor Ramos